DOES NOT CIRCULATE

ST. A
LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedessciences02pari

Revue des Sciences Philosophiques & Théologiques

Revue

des

Sciences Philosophiques

et

Théologiques

DEUXIÈME ANNÉE

1908

BUREAUX DE LA REVUE

Le Saulchoir, à KAIN (Belgique).

FEB 26 1960

Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas

SUITE (1)

B. — LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE ET LA LIBERTÉ.

« *Sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi (per respectum ad voluntatem hoc est bonum perfectum); si autem in aliquo deficiat non ex necessitate movebit.* » Ia IIæ, 10. 2. ad 1.

Nous avons déduit la liberté de la raison. L'homme est libre, avons-nous dit, parce qu'il possède non seulement l'*image moyenne* du bien, mais l'*idée* du bien (2); parce qu'il ne se contente

1. Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1907.

2. Rappelons que pour Aristote et S. Thomas l'*idée* diffère essentiellement de l'*image commune*, parce qu'elle contient la *raison d'être* de ce qu'elle représente, tandis que l'image contient seulement à l'état de juxtaposition ce qu'elle nous fait connaître. (Objectum formale et adaequatum intellectus nostri est *ens;* objectum proprium ejus est *quod quid est* rei sensibilis, seu *ratio rei intima*. Ia, 12, 4.) L'image commune de l'homme contient mécaniquement juxtaposés et associés les caractères communs à tous les hommes : raisonnable, libre, moral, religieux, sociable, doué de parole...; tandis que l'idée rend tous ces caractères *intelligibles* en montrant leur *raison d'être* dans le premier d'entre eux; elle exprime le *quod quid est* de l'homme : ce qui fait que l'homme est homme, ce n'est pas la liberté, ni la moralité, ni la religion, ni la sociabilité, ni la parole, c'est la raison, car de la raison toutes les autres notes se déduisent. L'idée de rationabilité diffère à son tour de l'image commune correspondante en ce qu'elle rend la rationabilité *intelligible* : elle en montre la *raison d'être* dans la relation essentielle de l'intelligence à l'être : raisonner, c'est trouver la raison d'être du moins connu dans le plus connu, ce qui ne peut être le fait que d'une faculté qui a pour objet formel l'être et non pas la couleur, l'odeur ou le son. Rien n'est intelligible qu'en fonction de l'être. « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens ». (*De Veritate*, q. 1, a. 1). L'intelligence surtout n'est intelligible qu'en fonction de l'être, qui est le fond de toutes ses idées, le lien de tous ses jugements et de tous ses raisonnements.

Quelle est donc la différence de l'image commune du bien et de l'idée du bien ? L'image commune du bien est une image qui nous rappelle la sensation de plaisir provoquée par la présence de tel ou tel objet délectable; l'idée du bien, au contraire, nous dit ce qu'est le bien, elle rattache toutes ses notes à un élément fondamental et cet élément à l'être. Pour tout

pas de connaître, comme l'animal, des choses qui sont bonnes, mais qu'il sait de chacune d'elles qu'elle est bonne et pourquoi elle est bonne. Notre intelligence connaît la raison de bien, ce qui fait que le bien est bien, de là elle s'élève à l'idée du Bien parfait; par suite, nous l'avons montré, son jugement practico-pratique reste *indifférent* (au moins d'une indifférence d'exercice) à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection. Une intervention de la volonté est nécessaire pour vaincre cette indifférence du jugement, et cette intervention ne saurait être elle-même infailliblement déterminée par l'intelligence puisqu'elle ne se produit précisément que pour déterminer l'intelligence. C'est pourquoi l'homme, placé à deux reprises dans les mêmes circonstances, peut une fois agir et une autre fois ne pas agir. — La liberté se déduit de la parenté de notre volonté avec l'universel, c'est-à-dire avec la raison.

Cette théorie de la liberté permet-elle de résoudre l'objection fondamentale du déterminisme, celle tirée du principe de raison suffisante?

Le principe du déterminisme ou principe d'induction s'énonce : la même cause dans les mêmes circonstances produit nécessairement le même effet. Ce principe est un dérivé du principe de raison suffisante : le changement de l'effet serait absolument sans raison suffisante s'il se produisait sans que se fût produit auparavant dans la cause ou dans les circonstances un changement pour le déterminer. Soit la cause A et son effet B, si de A pouvait résulter une fois, non pas l'effet B, mais l'effet B', ce changement de B en B' serait sans cause et sans raison. Le principe du

---

le monde, le bien c'est ce qui est de nature à provoquer en nous, par la connaissance que nous en avons, le désir, l'amour, l'espérance. par sa présence, la joie, par son absence, le tristesse, d'une façon générale, tous les mouvements de l'appétit. Et de même que tous ces mouvements de l'appétit dérivent de l'amour, tous les caractères du bien dérivent de l'un d'entre eux : le bien est ce qui est capable de provoquer l'amour : bonum est id quod omnia appetunt. Quelle est maintenant la *raison d'être* de cette « appétibilité », de ce pouvoir qu'a le bien d'attirer l'appétit? Pourquoi le bien nous attire-t-il, est-il désirable? Parce qu'il peut accroître notre être, combler en nous un vide, nous perfectionner. Mais pour nous perfectionner, il doit être lui-même perfection, *plénitude d'être*, à qui rien ne manque, capable de se répandre au dehors. « Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, in tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu. » Iª, q. 5, a. 1). « Ratio formalis boni consistit in perfectione ut fundat appetibilitatem » (Jean de S. Thomas, in Iam). — Et comme nous nous élevons par le principe de raison suffisante des êtres multiples à l'Être absolu, des vérités multiples à la Vérité absolue, nous nous élevons aussi des biens multiples, partiels et limités au Bien suprême qui ne peut manquer d'aucune perfection concevable : est Ipsa plenitudo essendi.

déterminisme est donc, comme le principe de raison suffisante d'où il dérive, certain *a priori :* la même cause dans les mêmes circonstances produit nécessairement le même effet. — Or, la liberté telle que nous l'avons définie est une violation de ce principe. Donc la liberté telle que nous l'avons définie est impossible.

On peut répondre à cette objection en distinguant sur le mot cause : la même cause qui par nature est déterminée *ad unum* produit nécessairement dans les mêmes circonstances le même effet, p e. la chaleur, l'électricité, le magnétisme. Mais il n'en va pas de même de la volonté qui par nature n'est déterminée qu'au bien universel et non pas à tel bien particulier. — Nous n'avons pas à réfuter ici le déterminisme physiologique, sa réfutation est celle de l'empirisme. Saint Thomas se contente de dire : les influences physiques ou physiologiques ne peuvent déterminer directement l'acte de volonté; comme nos passions et nos habitudes, elles sont préalablement soumises au jugement de la raison, lequel demeure indifférent parce qu'il a pour norme le bien universel (1).

Mais alors l'objection se précise : même si la volonté n'est pas par nature déterminée à tel bien particulier la difficulté subsiste. La volonté en tous ses actes doit suivre le jugement de l'intelligence. Or, l'intelligence jugerait sans raison suffisante si les circonstances restant les mêmes elle changeait son jugement. Donc les circonstances restant les mêmes la volonté ne peut changer son élection.

A cette instance on répond ordinairement : la volonté en tous ses actes doit suivre le jugement au point de vue de la spécification; mais elle le précède au point de vue de l'exercice. Par conséquent c'est d'elle qu'il dépend que l'intelligence juge ou ne juge pas, ce qui suffit pour qu'il y ait liberté d'exercice.

1. « Ex parte corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei : quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed *istae inclinationes subjacent judicio rationis*, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (q. 81, a. 3). Unde per haec libertati arbitrii non praejudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt, sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum, quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subjacent judicio rationis. Et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est, quod libertati arbitrii repugnet » I^a, q. 83, a. 1, ad 5um.

Cette réponse n'est pas définitive. L'objection se précise à nouveau : même si la volonté précède l'intelligence au point de vue de l'exercice, la liberté d'exercice n'est pas sauvegardée mais seulement la spontanéité des Jansénistes. Il est évident en effet que le pur exercice s'il a lieu dépend de la volonté, mais il ne peut dépendre d'elle seule qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas acte exercé : c'est là précisément l'objet de la délibération. Cela doit dépendre de l'intelligence et l'intelligence ne peut en aucun cas se soustraire aux exigences du principe de raison suffisante.

Ce principe apparaît en effet comme un dérivé du principe d'identité et comme lui il doit régir toutes les modalités de l'être, *a priori* rien ne lui échappe. Il s'énonce : « Tout ce qui est a sa raison d'être » ou « tout est intelligible ». Il se rattache au principe d'identité par l'intermédiaire du principe de contradiction.

Exposons brièvement cette réduction à l'impossible pour donner à l'objection toute sa force : Soit le principe d'identité : Ce qui est est, tout être est lui-même, est identique à lui-même, A est A. — Le principe de contradiction est une forme négative du précédent : Un même être ne peut pas à la fois exister et ne pas exister, être ce qu'il est et ne pas l'être, p. e. être rond et non-rond. Cette formule conduit à une seconde : un même être ne peut pas à la fois et sous le même rapport être déterminé de deux manières différentes, être tel et autrement, p. e. être rond et carré ; car à la fois et sous le même rapport il serait et il ne serait pas ce qu'il est : le carré est autre que le rond et par conséquent non-rond. C'est, on peut dire, le principe des contraires ou des disparates qui s'excluent nécessairement d'un même sujet. De là nous sommes conduits au principe de raison suffisante : S'il y a contradiction à dire : le rond est carré, le rouge est vert, il n'y en a plus à dire : le carré est rouge, puisque le rapport d'attribution n'est plus le même : parler du carré c'est se placer au point de vue de la forme, parler du rouge c'est se placer au point de vue de la couleur. Mais il y a encore contradiction à dire : le carré en soi et comme tel, c'est-à-dire immédiatement et sans condition, est rouge ; car ce qui fait que le carré est carré est *autre* que ce qui fait que le rouge est rouge. Le carré ne peut être rouge par soi et sans condition. Nous arrivons ainsi à cette troisième formule du principe de contradiction : « l'union ou l'identification inconditionnelle et immédiate du divers est im-

possible », ou bien : « le divers ne peut en soi et comme tel (*per se primo*, καθ' αὑτο και ᾗ αὑτο) être un et le même »; ce qui est évidemment une forme négative du principe d'identité. — Mais c'est aussi une forme du principe de raison d'être : « Tout être a sa raison d'être en soi ou dans un autre; en soi lorsqu'il est un et le même, dans un autre lorsqu'il est union du divers ». Ex. : Tout être a en soi ce qui le fait *tel être* lorsque par lui-même ou par ce qui le constitue en propre il est tel, c'est ainsi que le rouge est rouge par soi. Un être a en soi la raison de son *existence* lorsque par lui-même ou par ce qui le constitue en propre il est existant, c'est-à-dire lorsqu'il est à l'existence comme A est A, lorsqu'il est l'existence même, *Ipsum esse*, ce qui n'est vrai que de Dieu. Par opposition, tout ce qui est *union du divers*, c'est-à-dire *tout composé* et *tout devenir* n'ayant pas en soi sa raison d'être, requiert une raison d'être extrinsèque. Se refuser à affirmer que l'union du divers dépend d'une raison d'être extrinsèque ou d'une condition, c'est dire que cette condition n'est pas requise, que l'union inconditionnelle du divers est possible, que le divers par soi et comme tel est un et le même; ce qui est la négation du principe d'identité. — De ce principe de raison d'être dérivent les principes de raison proprement dite, de causalité, de finalité; la cause formelle ou la différence spécifique est raison proprement dite des propriétés, mais la raison d'être peut être aussi cause efficiente et cause finale (1). Il est donc certain *a priori* qu'un commencement absolu, sans cause efficiente et finale, répugne.

Nous avons emprunté l'essentiel de cette réduction du principe de raison au principe d'identité au *Précis de Philosophie* de M. Penjon (p. 106-111). Elle est tout à fait conforme à la doctrine d'Aristote et de saint Thomas et ne demande qu'à être précisée pour ce qui est de la causalité et de la finalité par les idées

1. Quant au principe de substance supposé par notre thèse, il est une simple détermination du principe d'identité. Notre intelligence, dans sa toute première appréhension, connaît d'une façon confuse l'être, τὸ ὄν, le quelque chose qui est, de même que les sens connaissent d'abord confusément un continu amorphe et mouvant. Ce quelque chose qui est devient d'une façon précise sujet un et permanent (substance) lorsque l'intelligence remarque la multiplicité de ses phénomènes transitoires; le multiple en effet n'est intelligible qu'en fonction de l'un et le transitoire qu'en fonction du permanent ou de l'identique, parce que l'être de soi est un et le même (p. d'identité). L'idée confuse de substance est déjà dans l'idée d'être, elle est précisée par l'idée confuse de phénomène ou d'accident, et elle permet ensuite de préciser cette idée de l'accident dans la définition duquel elle entre; cognoscimus componendo et dividendo (I 85, 3 et 5).

de puissance et d'acte (1). Saint Thomas fait cette réduction lorsqu'il écrit : « Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est. » (*C. Gentes.* L. II, c. XV. § 2); ou encore : « quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa » (I^a^, q. 3. a 7). Ce qui a pour traduction exacte : l'union inconditionnelle et immédiate du divers est impossible. — C'est une doctrine reçue d'Aristote et conservée dans l'École qu'on manifeste la vérité des premiers principes par une réduction à l'impossible (2). Par le principe de contradiction on ne démontre pas la vérité des autres principes, mais l'impossibilité ou la répugnance qui suit de leur négation; cela suffit à les rattacher au principe d'identité et à l'idée d'être, premier objet de notre intelligence : « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. » (*De Veritate,* q. I, a 1.)

Si tel est le lien du principe de raison suffisante à l'être, objet formel de notre intelligence, ne faut-il pas affirmer *a priori* que ce principe aussi bien que le principe d'identité régit toutes les modalités de l'être, que rien ne lui échappe; partant qu'un commencement absolu répugne et que la liberté telle que nous l'avons définie est manifestement impossible?

Telle est, je crois, l'objection dans toute sa force : Rien n'est intelligible qu'en fonction de l'être, des principes d'identité et de raison d'être, or l'acte libre au sens qui est le nôtre, avec l'initiative de l'intervention volontaire qu'il implique, serait un acte sans raison, donc inintelligible ou absurde. Si l'on admet le primat de l'intelligence il faut se résoudre à ne plus jamais retrouver la liberté. Si donc on veut rendre la morale possible il faut rejeter l'absolue nécessité des premiers principes comme lois du réel, subordonner en tout et pour tout l'intelligence au vouloir, en Dieu tout au moins, et dire avec Descartes que la vérité du principe de contradiction dépend de l'arbitraire de la Volonté absolue. « Si l'on ne met la liberté au sommet de tout, elle n'a de place nulle part; si elle n'est tout elle n'est rien. » Ch. Sécrétan donnait

1. Voir plus loin, fin de cet article.

2. Aristott. *Met.* l. IV (Comm. de S. Thomas, leç. 6 à 17), l. XI (Comm. de S. Th., leç. 3 à 7). — Zigliara. *De la Lumière intellectuelle*, t. III, p. 255. — Suarez. *Disp. Meth.*, Disp. III, sec. III, § IX.

à choisir : ou la formule de Parménide, le principe d'identité, ou la philosophie de la liberté (1).

***

La théorie de la liberté que nous avons exposée permet-elle de répondre à cette objection ? Au premier abord il ne le semble pas. La liberté thomiste, nous l'avons vu, se présente comme un milieu entre la liberté d'indifférence au sens de liberté d'équilibre, telle que la conçoivent, à la suite de Scot et des nominalistes, les Molinistes (2), quelques cartésiens et Reid, et le déterminisme psychologique, tel qu'il est conçu par Leibnitz. Ce milieu est-il possible ? Est-il possible d'affirmer contre Scot le principe de l'intellectualisme, subordination de la volonté à l'intelligence, sans aller jusqu'au déterminisme leibnitien ? Si la volonté par définition est subordonnée, ne faut-il pas dire que toutes ses démarches sont déterminées par l'intellect ?

La possibilité d'une position intermédiaire est niée par les tenants des opinions extrêmes, en vertu du même principe : le déterminisme est la conséquence fatale de l'intellectualisme. Pour mieux comprendre le sens et la portée de cette objection, nous allons l'exposer telle qu'elle se trouve chez Leibnitz, dans la *Théodicée ;* nous rappellerons ensuite quelle forme elle avait prise chez les Molinistes et Suarez. — Pour répondre, nous commencerons par nous séparer de ces derniers ; et nous aborderons en dernier lieu la réfutation du déterminisme psychologique.

L'objection chez Leibnitz et chez les partisans de la liberté d'équilibre

Leibnitz qui a recueilli sur ce sujet les recherches des théologiens scolastiques, qui a lu saint Augustin, saint Thomas, Bannez et Alvarez, comme aussi Molina et Fonseca, admet avec nous que « l'*intelligence* est comme l'âme de la liberté » (*Théod.* III, § 288) ; que la liberté suppose la *spontanéité*, c'est-à-dire l'exemption de toute contrainte extérieure (§ 301) et aussi l'*indifférence ;* mais il précise : *pourvu qu'on n'entende par indifférence rien de plus*

1. *La Philosophie de la Liberté*, 2e édit., p. 439.

2. Sur la position de ces théologiens, cf. SALMANTICENSES, *op. cit.*, V. p. 424. Ils refusent d'admettre que l'élection suive infailliblement le dernier jugement pratique. Ce dernier jugement formulé, la volonté peut (etiam in sensu composito) agir autrement. S'il n'en était pas ainsi, disent ces scolastiques, la liberté serait détruite : Si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, destruitur libertas.

que contingence (1). La contingence, c'est « l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique » (§ 288), mais non pas l'exclusion de la nécessité morale qui est le propre de l'entendement et qui incline infailliblement sans nécessiter (§ 310).

Notre dernier jugement pratique est indifférent, selon Leibnitz, au sens de contingent; c'est-à-dire que le jugement contraire, ou tout au moins le jugement contradictoire, est *possible*, n'implique pas contradiction; mais il n'est pas indifférent en ce sens que le jugement contraire ou contradictoire serait *compossible* avec les circonstances extérieures et les dispositions intérieures où se trouve celui qui juge. Admettre cette compossibilité, admettre que dans les mêmes circonstances (in sensu composito), l'homme peut une fois agir et une autre fois ne pas agir, n'est-ce pas retomber dans la thèse scotiste et moliniste de la liberté d'indifférence au sens de liberté d'équilibre (*Théod.* I, § 46. III, § 303); et n'est-ce pas nier le principe de raison suffisante qui veut que rien n'arrive sans raison déterminante? Or « sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu et nous perdrions une infinité de raisonnements très justes et très utiles, dont il est le fondement; et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie. Aussi n'est-il rien de si faible que ces systèmes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. » (*Théod.* I, § 44). — Il est bien évident que le dernier jugement pratique n'est pas absolument nécessaire comme une conclusion de géométrie, le jugement contradictoire ne répugne pas. Mais il est nécessaire d'une nécessité morale en vertu du principe de raison, ou du principe du meilleur; dans telles circonstances déterminées, il ne peut être en même temps meilleur d'agir et meilleur de ne pas agir; pour une seule et même situation il ne peut y avoir qu'un meilleur et non pas deux. Et si l'on juge qu'il est mieux d'agir, les circonstances restant les mêmes, on ne peut effectivement abandonner ce jugement et juger qu'il est mieux de ne pas agir.

Cette argumentation de Leibnitz, reprise par Kant (négation de la liberté phénoménale), sera toujours la principale objection contre le libre-arbitre. L'intelligence qui paraissait fonder la liberté

1. « Jusqu'ici nous avons énuméré les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les scolastiques en demandent encore une troisième qu'ils appellent l'*indifférence*. Et en effet, il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que contingence; car j'ai déjà dit ci-dessus que la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique. » *Théod.* III, § 302. — I, § 46.

par la connaissance du bien universel, paraît maintenant la supprimer au nom du principe de raison; la puissance de choisir qui subsiste semble ne plus conserver de la liberté que le nom. Faculté fatale, l'intelligence ne peut que comparer les divers partis possibles avec le principe de raison suffisante qui est la règle même du choix. D'où il faut conclure que nos décisions sont certaines d'avance et prédéterminées par nos états de conscience précédents. « Tout est certain et déterminé d'avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel » (*Théod.* I, § 52). — Si cela est vrai, nous ne sommes plus, semble-t-il, qu'une série de phénomènes dont l'enchaînement est régi par les lois de l'association des idées lorsque nous ne réfléchissons pas, par le principe de raison suffisante lorsque nous réfléchissons. L'automate rationnel peut-il être appelé une personne, est-il vraiment maître de ses actes, *sui juris;* n'est-il pas plutôt une pièce de l'univers, un groupe de phénomènes perdu dans l'immense série? Est-il vraiment source d'activité, a-t-il des initiatives véritables? Ne se borne-t-il pas plutôt à transmettre l'activité reçue? En dépit de sa raison, il est moins agent qu'il n'est agi.

Voilà pourtant, selon Leibnitz, « la liberté telle qu'on la demande dans les écoles théologiques » (*Théod.* III, § 288). « La volonté est déterminée par la bonté prévalente de l'objet.... C'est aussi le sentiment de tous les anciens, de Platon, d'Aristote, de saint Augustin » (*Théod.* I, § 45). Je ne sais si Leibnitz cite quelque part saint Thomas comme étant de son avis, mais il paraît le penser, puisqu'il ajoute en parlant de Bannez et Alvarez : « Ainsi on n'a pas besoin de recourir, avec *quelques nouveaux thomistes,* à une *prédétermination nouvelle immédiate de Dieu,* qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un *décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connaître ce qu'elle fera : car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent,* qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin et connues à Dieu par la *science de la simple intelligence,* avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la *science moyenne* des Molinistes que de la *prédétermination,* telle qu'un Bannez ou un Alvarez (auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée » (*Théod.* I, § 47). — Leibnitz a certainement rai-

son : si la volonté créée est infailliblement déterminée par son état précédent, la thèse thomiste des décrets divins prédéterminants, moyens pour Dieu de connaître les futurs libres, est ruinée, et la science moyenne des Molinistes peut trouver enfin le *medium* qu'elle cherche depuis si longtemps (1).

Il est incontestable que la thèse de la nécessité des décrets prédéterminants était enseignée bien avant Bannez et Alvarez, elle est nettement exprimée chez saint Thomas : Iª, q. 14, a. 5 et 8. — q. 19, a. 4 et 8. — q. 57, a. 4. — *C. Gentes* I, c. 68 et alibi... Il est non moins sûr que saint Thomas rejette le déterminisme psychologique (cf. *De Malo*, q. 6, 1, ad 15). Pour lui le déterminisme de fait n'est assuré que par la prémotion physique. Elle seule peut opérer *suaviter et fortiter*, sans froisser la liberté, parce que l'action divine, cause propre de l'être en tant qu'être des créatures et de leurs actes, est aussi cause des modes premiers de l'être, mode nécessaire, ou mode contingent, ou mode libre ; elle produit non seulement la substance de l'acte libre, si l'on peut ainsi parler, mais encore l'*acte libre dans tout ce qu'il est* et jusque dans la modalité qui le fait libre. C'est un mystère conséquent au mystère de l'acte créateur : Celui qui peut produire à son gré l'être en tant qu'être, c'est-à-dire créer, produit aussi à son gré et comme cause propre les modalités premières qui divisent l'être, nécessité et liberté. « Voluntas divina est intelligenda extra ordinem entium existens, velut causa quaedam *profundens totum ens* et omnes ejus differentias ; sunt autem differentiae entis possibile et necessarium ; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus » *In I Perihermenias*, leç. 14. — Cf. VI *Met.* leç. 3. — Iª. 19. 8. — 22. 4. ad. 3.)

C'est à ce même endroit du *Perihermenias* (c. 9) qu'Aristote lui-même affirme que le libre-arbitre serait détruit si de deux propositions singulières contradictoires sur les futurs en matière contingente (A sera, A ne sera pas), l'une est déterminée comme vraie et l'autre déterminée comme fausse. Certainement Leibnitz se trompe lorsque après avoir nié que « les futurs contingents libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses » (d'avoir une raison déterminante), il cite Aristote comme étant de son avis. (*Théod.* I, § 45).

1. « C'est plaisir de voir comment ils (les Molinistes, partisans de la science moyenne) se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue... Ils ne sortiront donc jamais d'affaire sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'acte précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer. » (*Théod.* I, § 48). La science moyenne ne peut en effet se comprendre que si l'on admet le déterminisme des circonstances, dont les Molinistes se scandalisent si fort en psychologie.

Saint Thomas admet donc contre les partisans du déterminisme psychologique que le tout dernier jugement pratique n'est pas déterminé par nos états antécédents. Un thomiste peut souscrire à ces paroles de Lequier : « la liberté s'applique au dernier jugement qui motive l'acte libre et non pas seulement à l'acte proprement dit de volonté ». Nous admettons avec Ch. Renouvier que « nous pouvons arrêter, suspendre ou bannir » une représentation, nous pouvons être cause de nos représentations mêmes; et le motif est bien en un sens, comme l'a dit M. Dolfus, un « automotif ». M. Ravaisson voyait dans cette doctrine ce qui a été dit de plus profond sur le rapport de la volonté et du motif dont elle dépend, c'est la doctrine même de saint Thomas (1).

Comment dès lors répondre à l'objection leibnitienne? Pour le fond des choses, dira un leibnitien, vous ne différez pas des partisans de la liberté d'équilibre; c'est cette même liberté d'équilibre que vous placez avant le dernier jugement, au lieu de la placer après. La volonté d'appeler, de retenir ou d'écarter tel motif, de considérer le devoir sous tel ou tel aspect, ne peut être elle-même sans motif. Le milieu que vous cherchez est illusoire; un philosophe intellectualiste ne peut admettre une indifférence dominatrice de la volonté qui implique en fin de compte un libre jeu de cette faculté sous l'intellect, on a beau limiter ces initiatives du vouloir, n'est-ce pas admettre ces commencements absolus, ces « coups victorieux de la volonté » dont parlent les libertistes.

Les Molinistes et Suarez déclarent également de leur côté qu'il n'y a pas de milieu entre leur position et la négation de la liberté. Votre solution, disait Suarez aux thomistes, ne fait que reculer la question : l'acte de volonté qui précède le dernier jugement devrait être précédé lui-même d'un autre jugement, en vertu du principe que vous alléguez : nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens, et ainsi de suite à l'infini. (Cf. SUAREZ *Disp. Met.* XIX. sect. VI.) Dès lors c'est le déterminisme : si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, destruitur libertas.

Cette objection avait été posée par saint Thomas dans toute sa rigueur, *De Malo* q. 6. a. 1. 15e obj. (2). Il s'était contenté, pour

1. Descartes parle à peu près de la même manière : *Lettre à un R. P. Jésuite,* éd. V. Cousin, IX, p. 168-170.

2. « Si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate noveatur, necesse est dicere quod se habeat ad opposita : quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicujus eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu dicimus esse causam ejus. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quae faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est

y répondre, de rappeler les principes de sa thèse, nous allons voir en effet qu'il contiennent une solution, et que l'intellectualisme peut faire une place à une véritable liberté.

Mais montrons d'abord que la liberté thomiste n'est nullement la liberté d'équilibre reculée d'un cran, avant le jugement pratique. Fidèle au principe intellectualiste, cette théorie n'admet aucun acte de volonté qui ne soit formellement déterminé par l'intellect.

La liberté thomiste n'est pas la liberté d'équilibre, tous ses actes sont formellement déterminés par l'intelligence.

L'acte de volonté par lequel l'intelligence est appliquée à juger de telle manière, répondent les thomistes à Suarez, est celui-là même qui suit le jugement (1). Et il n'y a là aucune contradiction si l'on entend bien l'axiome d'Aristote : causae ad invicem sunt causae in diverso genere, καὶ ἀλλήλων αἴτια. (2). C'est ici que nous reconnaîtrons volontiers une part de vérité dans les analyses de M. Bergson et de M. Le Roy lorsqu'ils affirment que tout est dans tout. Pour nous aussi tout est dans tout, mais sans confusion, et le réel n'échappe pas à l'intelligence. Cela ne peut s'entendre que grâce à ces distinctions conceptuelles et réelles, défigurées par

---

effectum poni, ut Avicenna probat (lib. VI, Met. c. 1 et 2) quia si causa posita, adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum; et sic primum non erat *sufficiens causa*. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum. » (*De Malo*, q. 6, a. 1, 15ª obj.). Cette même objection est faite d'une manière plus brève, Iª IIªᵉ, 10, 2. « Objectum voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet 3 de Anima (tex. 54, to. 2). Sed *motivum si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile;* ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto. »

1. « Infallibilis connexio actus voluntatis cum ultimo judicio practico intellectus non officit ejus libertati : quia etsi voluntas potestate consequenti non possit a tali judicio dissentire, bene tamen potestate antecedenti, qua intellectum *ad sic judicandum libere applicuit. Et quia efficacia illius judicii tota est ex hac libera applicatione, nihil adimit libertatis.* Si vero petas per quem actum voluntatis fiat talis applicatio? Respondetur posse fieri *per eumdem*, quem dirigit illud judicium, ob mutuam causalitatem in diverso genere quæ solet in ea constitui : nam judicium in genere causæ formalis extrinsecæ dirigit voluntatem, ut sic determinate eligat: et voluntas in genere efficientis applicat intellectum quoad exercitium, ut determinate sic judicet. Sed haec ratio tunc solum potest habere locum quando in intellectu et voluntate praecesserunt aliqui actus, unde possit prædicta causalitas deduci. » SALMANT. t. V, p. 426, § 18. Cette fin de phrase fait allusion au tout premier acte de la vie psychologique. L'intelligence ne peut être appliquée à son tout premier jugement par la volonté qui est encore à l'état du pure puissance, il faut ici une intervention spéciale de Dieu, premier moteur des intelligences. On dit que Dieu, pour cet acte, donne lui-même le dictamen (Iª. 82, 4, ad 3). Dans ce premier instant, la créature ne peut pécher, elle ne jouit pas d'une pleine liberté : non est plenum dominium. La liberté de ce premier acte paraît très voisine de la liberté leibnitienne.

2. *Mét.* IV, c. II, 515; 24 (Didot).

la « philosophie nouvelle », dans lesquelles elle veut toujours voir, bien à tort, des distinctions quantitatives et spatiales. M. Le Roy parlait récemment à propos du miracle et de la foi de « ces conditionnements réciproques, de ces rapports d'antériorité mutuelle, de ces cercles indénouables discursivement qui caractérisent à tous les étages les démarches de la vie (1). » Rien de plus vrai que l'existence de ces rapports d'antériorité mutuelle; mais faut-il y voir autant de cercles indénouables pour la pensée discursive, déclarer le réel inintelligible et se réfugier dans une philosophie de l'action? Aristote et les partisans de la philosophie du concept ne le pensent pas. Après avoir rendu le devenir intelligible en fonction de l'être par la distinction des quatre causes, Aristote reconnaît et explique les rapports mutuels de ces causes. — Le devenir suppose un être indéterminé (puissance ou matière) qui acquiert une détermination (acte ou forme); cette détermination progressive de la puissance suppose un principe déterminant (cause efficiente), et la puissance n'est susceptible d'être déterminée ainsi et non pas autrement que parce qu'elle est ordonnée à tel acte et non à tel autre; potentia dicitur *ad* actum, c'est la plus haute formule du principe de finalité chez Aristote. — De là il suit que les causes sont causes les unes par rapport aux autres à des points de vue divers, καὶ ἀλλήλων αἴτια. La matière reçoit et limite la forme, la forme détermine et contient la matière, la cause efficiente réalise ce par quoi elle est finalisée (2).

Ces rapports d'antériorité mutuelle doivent se retrouver partout où les quatre causes interviennent, c'est-à-dire dans tout devenir, « ils caractérisent à tous les étages les démarches de la vie ». Le vivant agit sur l'aliment, mais l'aliment agit sur lui et le refait. Le connaissant s'assimile son objet et pourtant se laisse assimiler par lui. Dans l'ordre de la grâce, il est des exemples classiques chez les théologiens : Dans la justification de l'impie, la contrition est en un sens disposition à la grâce et en un autre sens effet de la grâce. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » (3). Notre-Seigneur Jésus-Christ disait de

1. Le Roy. *Annales de Philosophie chrétienne*, déc. 1906.

2. « Efficiens est causa finis quantum ad *esse* quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc ut sit finis; finis autem est causa efficientis, non quantum ad esse sed quantum *ad rationem causalitatis* » S. Th. *In Met.* V, lęç. 2.

3. « Ex parte mobilis, naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum, prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso; agens enim per formam, quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tene-

Madeleine : « Remittuntur ei peccata multa, *quoniam* dilexit multum; cui autem minus dimittitur, minus diligit » (Luc. VII. 47.) Dans le péché, selon les partisans de la grâce intrinsèquement efficace, la défaillance de l'homme, dans l'ordre de causalité matérielle, précède le refus que Dieu lui fait de sa grâce efficace et en est la raison; dans un autre ordre de cause toutefois, cette défaillance suppose l'absence de grâce efficace et ne se produirait pas sans elle (1). — Autre exemple classique : je ne croirais pas de foi surnaturelle que Dieu a fait une révélation, si l'Église ne me proposait pas cette vérité, et je crois que la proposition de l'Église est infaillible parce que Dieu l'a révélé. Il n'y a pas cercle vicieux, causae ad invicem sunt causae *in diverso genere;* Dieu révèle (cause principale), l'Église propose cette révélation (cause instrumentale). — Selon certains théologiens, l'*appetitus boni repromissi* en un sens suppose la foi puisqu'il est surnaturel, et en un autre sens la précède, puisque c'est lui qui fixe l'intelligence du croyant.

La même loi doit donc régir les rapports de l'intelligence et de la volonté au terme de la délibération; la réponse des thomistes n'est pas un artifice, elle se prend de la définition même du devenir. — Dans le cas du dernier jugement pratique et de l'acte de volonté qui le précède et qui le suit, il n'y a *aucune priorité de temps* (2); c'est au même instant que la volonté applique l'intelligence à juger ce qu'il faut choisir et qu'elle reçoit la direction de l'intelligence en choisissant. Il y a seulement ici *priorité de nature*, et priorité réciproque suivant le point de vue auquel on se place. Dans l'ordre de causalité formelle extrinsèque (idée directrice), il y a priorité du jugement, puisque le jugement dirige actuellement la volonté pour qu'elle choisisse de telle façon; mais dans l'ordre de causalité efficiente il y a priorité du vouloir qui

---

bras; et ideo ex parte solis prius est illuminare, quam tenebras removere : ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris, quam consequi lumen ordine naturae; licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio, quam culpae remissio. Sed si sumantur ea, quae sunt ex parte hominis justificati, est e converso; nam prius est ordine naturae liberatio a culpa, quam consecutio gratiae justificantis. » Ia IIae q. 113, a. 8, ad 1.

1. « Denegatio auxilii, non nisi in subjecto deficiente est, non ante deficientiam et tamen defectus sequitur ad negationem auxilii. » JEAN DE S. THOMAS, In Iam, q. 19, disp. 5, a. 6, § 61.

2. « Motus liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus, et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva » Ia IIae, q. 113, a. 7, ad 4. *Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive.* — Cf. Ia, q. 95, a. 1, ad 5um.

applique l'intelligence à juger de telle façon, priorité du vouloir qui peut suspendre l'enquête intellectuelle ou la laisser se poursuivre (1). *La volonté est ainsi cause de l'attrait même qu'elle subit*, en ce sens qu'il dépend d'elle de porter l'intelligence à juger que tel bien est de nature à l'émouvoir; *elle est cause de la direction qu'elle reçoit*, en tant qu'elle meut l'intelligence à lui imprimer cette direction.

Kant dira plus tard : la *causalité empirique*, qui se réalise dans le *temps*, implique le déterminisme, mais là où s'exerce la *causalité intelligible* (nouménale) *il n'y a point d'avant ni d'après;* cette causalité est la liberté même (2). Les thomistes ne se croient pas quittes à si bon compte et ne pensent pas avoir résolu tout le problème après avoir écarté la priorité de temps.

Reste à savoir si la causalité efficiente, tout en étant dans une *dépendance relative* à l'égard de la causalité formelle extrinsèque (idée), ne conserverait pas une *priorité absolue* sur les autres causes, lorsqu'il faut agir? On ne saurait le mettre en doute. La causalité formelle de l'idée ne s'exerce *actuellement* qu'en vertu d'une application qui relève de la causalité efficiente; si l'artiste veut agir, il lui faut une idée directrice, mais cette idée n'exerce sa causalité formelle que si l'artiste *par son action* l'emploie comme directrice *de son action* (3). Quand il s'agit d'action à exercer, c'est la causalité efficiente qui en définitive est première, c'est elle qui a l'initiative. Elle ne s'exerce à la vérité qu'en entrant sous la dépendance relative de l'idée, mais il dépend d'elle de s'exercer ou de ne pas s'exercer; le fait de l'exercice ne saurait être commandé par la détermination formelle. Causae ad invicem sunt causae in diverso genere, sed causa efficiens ceteris causis actu causantibus simpliciter est prior.

Par cette réponse les thomistes se séparent nettement des partisans de la liberté d'équilibre; ils affirment qu'il ne saurait y avoir d'efficience exercée sans détermination formelle, il ne saurait y

---

1. SALMANT. *op. cit.*, t. V, p. 426, § 18. Loc. cit.

2. *Critique de la Raison pure*, Dialectique transcendantale, ch. II, 9e section, III.

3. « Quaelibet causa est in suo genere secundum quid prior alia, sed causalitas efficientis est *simpliciter prior* quam causa materialis et formalis *actu causantes*... Unde præd.cta volitio est simpliciter prior : si quidem causa formalis extrinseca non causat in actu secundo aliquam operationem, nisi applicatur ab eo, qui ea utitur, producendo in genere causae efficientis praedictam operationem; ita quidem ut prior simpliciter sit influxus causae efficientis in praedictam operationem... quia causa formalis extrinseca non causat actu operationem in suo genere, nisi quia applicatur ab efficienti, ut patet in artifice et ejus idea. » SALMANT., t. IV, p. 680, § 270.

avoir un acte de volonté qui ne soit pas formellement déterminé par l'intellect; voluntas in omnibus suis actibus sequitur ductum intellectus. Mais il dépend de la volonté d'entrer dans cette dépendance relative à l'égard du motif, et le même acte de volition qui suit le jugement en un sens le précède.

L'intellectualisme thomiste contient dans ses principes premiers une réfutation du déterminisme psychologique.

Nous évitons par là la liberté d'équilibre, mais évitons-nous le déterminisme psychologique? Il ne le semble pas. Trop de psychologues croient avoir refuté Leibnitz en disant : « l'intelligence est de sa nature représentative, contemplative et non active et motrice. Elle éclaire donc la volonté, elle indique le but, mais c'est la volonté qui s'y porte par son pouvoir automoteur (1). » Leibnitz pourrait répondre : « la priorité de la causalité efficiente admise et entendue selon le principe *causae ad invicem sunt causae*, elle sauvegarde seulement la spontanéité, le pur exercice de l'acte, mais non pas la liberté au sens qui est le vôtre. J'accorde que la volonté est en nous premier principe dans l'ordre d'exercice, et il est clair que si elle n'appliquait pas l'intelligence à considérer il n'y aurait jamais volition. Mais vous n'expliquez nullement que, placés à deux reprises dans les mêmes circonstances, nous puissions dans un cas juger qu'il convient d'agir et dans l'autre juger qu'il ne convient pas d'agir. La priorité de la causalité efficiente n'implique pas cette initiative que vous attribuez à la liberté, initiative qui serait une violation du principe de raison suffisante » Rappelons que si le principe de raison est solidaire du principe d'identité qui régit toutes les modalités de l'être, il doit lui-même régir toutes les modalités de l'être; une chose sans raison d'être est contradictoire; elle est ce qu'elle est par soi ou par autre chose, il n'y a pas de milieu. Un commencement absolu répugne.

A cette dernière instance, qui ne pouvait échapper à Saint Thomas nous trouvons comme réponse, dans le *De Malo* q. 6. a. 1. ad 15 : la volonté a toujours une raison suffisante, mais elle ne saurait avoir une raison suffisante infailliblement déterminante. « Dicendum quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiamsi sit causa sufficiens; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; sicut causae natu-

1. Rabier *Psychologie*, 2e éd., p. 519.

rales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat : quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum. » — Cette réponse serait toute verbale, si on ne la rattachait au principe fondamental de la théorie aristotélicienne et thomiste de la liberté : la disproportion radicale du bien universel et du bien particulier, du bien total et du bien partiel, l'hiatus infini qui les sépare. Il est dit, dans le corps de ce même article : la liberté d'exercice subsiste même à l'égard du bonheur, « quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis *particulares sunt.* » — Leibnitz n'oublie-t-il pas de considérer que l'indifférence de notre jugement a sa raison dernière dans l'universalité absolue de l'objet de la volonté ou dans l'amplitude infinie de notre puissance d'aimer? Les circonstances extérieures et les dispositions intérieures sont impuissantes à déterminer infailliblement ce dernier jugement pratique : il vaut mieux agir que ne pas agir. Tant que *agir* a ses avantages et ses inconvénients, comme *ne pas agir* a les siens, nous sommes en présence de deux biens finis, mêlés de non-bien; or deux biens finis si différents soient-ils l'un de l'autre restent à l'infini du Bien pur, sans aucun mélange; et si deux distances infinies sont inégales, ce ne sera jamais, comme le dit quelque part Descartes, que *in ratione finiti.* Dès lors, *il ne saurait y avoir de raison suffisante absolument déterminante du passage de l'Infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre;* ou ce qui revient au même, il ne saurait y avoir de raison suffisante infailliblement déterminante du passage de l'un au multiple, de l'universel en particulier. Il y a là un abîme infranchissable qu'aucun principe de l'ordre intelligible ne peut combler, pas plus le principe de raison que celui de contradiction. Nous verrons cette disproportion apparaître beaucoup plus nettement lorsqu'il s'agira de la liberté divine, de la souveraine indépendance de l'*Ipsum esse* à l'égard de tout le créé, de sa supériorité infinie au-dessus de tous les mondes possibles; mais c'est le même problème qui se pose ici dans l'homme : celui des rapports de l'un et du multiple, du pur et du mêlé, de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini.

Dans la *Somme*, Iª IIæ. 10. 2, saint Thomas répond à la même objection : « sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi (per respectum ad voluntatem hoc est bonum perfectum, cui nihil deficit); si autem in aliquo deficiat non ex necessitate movebit. » Saint Thomas, on le voit, dit tantôt que le motif est suffisant, et tantôt qu'il ne l'est pas. A vrai dire, il est suffisant dans son ordre et non pas absolument.

Pour saisir le sens de cette réponse et voir comment la liberté psychologique est fondée sans que la nécessité des principes et des conclusions de la morale soit compromise, il faut nettement distinguer, comme nous l'avons fait, le jugement spéculativo-pratique qui dicte ce qui est bon *en soi* partout et toujours, indépendamment des circonstances (il faut être juste) et le jugement practico-pratique qui dicte ce qui est bon *pour nous, hic et nunc* (il est bon pour moi en cet instant d'accomplir cet acte de justice). — La vérité du premier jugement, disait Aristote, est une vérité absolue, veritas ejus accipitur per conformitatem ad rem; la vérité du second est relative à la disposition actuelle de l'appétit, veritas ejus accipitur per conformitatem ad appetitum rectum (1). Le jugement spéculativo-pratique en effet concerne l'ordre de spécification : p. e. *en soi* l'acte de justice est un bien conforme à la droite raison, l'acte d'injustice ne peut être qu'un bien apparent. Le jugement practico-pratique, au contraire, au moins celui qui est absolument requis pour qu'il y ait liberté (2), concerne l'ordre d'exercice; et ce jugement, disons-nous, est indifférent malgré la pression des dispositions intérieures et des circonstances extérieures actuelles; p. e. *hic et nunc* l'acte de justice est un bien pour moi et aussi il n'est pas un bien, je puis le poser et aussi m'abstenir de le poser, ne serait-ce que parce que je considère qu'*il est bon d'expérimenter ma liberté*, en refusant de répondre à l'attrait des plus forts motifs (3). Tant que *ne pas*

1. *Ethic.*, VI, c. II, S. Th., leç. II. — S. Th., Iª IIæ, q. 57 a. 4 et 5, ad 3. « Verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem ad rem (et non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus), verum autem intellectus practici per conformitatem ad appetitum rectum (quae quidem conformitas solum invenitur in contingentibus quae possunt a nobis fieri). »

2. Seule la liberté d'exercice est de l'essence de la liberté; pour être libre à l'égard d'un objet, il n'est pas nécessaire de pouvoir l'aimer ou le haïr, le préférer à un autre ou lui en préférer un autre, il suffit de pouvoir l'aimer ou ne pas l'aimer. Pour être maître de son acte, il suffit de pouvoir agir ou ne pas agir.

3. Dans ce cas, le *stat pro ratione voluntas* devient motif, objet d'un jugement; il n'est pas, comme le veulent les partisans de la liberté d'équilibre, pure initiative de la volonté. Cf. Billuart, IV, p. 127.

agir a ses avantages et inconvénients comme *agir* a les siens, je suis en présence de deux biens finis mêlés de non-bien; si inégaux que soient les deux partis, le jugement practico-pratique qui concerne l'exercice, pour autant qu'il relève de la seule intelligence, reste en un sens indifférent. Une intervention de la volonté est nécessaire pour vaincre cette indifférence. *La volonté intervient donc ici non pas seulement pour l'exercice pur et simple* (il n'y aurait que spontanéité, libertas a coactione) *mais*, si l'on peut dire, *pour la spécification de l'exercice*, pour qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas acte exercé (1), et c'est là l'essence de la liberté d'exercice, seule requise pour qu'il y ait liberté.

Ces deux jugements sont manifestement très différents l'un de l'autre. Nous pouvons recevoir le jugement spéculativo-pratique de celui qui nous enseigne la morale ou de celui qui nous donne un conseil; tandis que le jugement practico-pratique est exclusivement nôtre, absolument incommunicable. Confondre le second avec le premier c'est être amené à dire avec Platon que la vertu est une science (Iª II, 58. 5.); c'est aussi requérir pour la science des dispositions morales (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) qu'elle n'exige pas nécessairement *(Ibid.)*.

Prenons l'exemple de l'homme qui est sur le point de céder à la tentation. Placé à deux reprises dans les mêmes circonstances, il peut une fois juger qu'il convient de pécher, une autre fois juger qu'il convient de faire son devoir ou tout au moins de ne pas agir. Le jugement practico-pratique reste indéterminé, même

1. Rappelons le texte de saint Thomas cité plus haut, où il définit ce que c'est qu'être maître de son jugement. Nous ne sommes pas maîtres d'adhérer ou de ne pas adhérer à un premier principe, à une conclusion démontrée, la volonté intervient seulement ici pour l'exercice pur et simple pour appliquer l'intelligence à considérer et à juger; mais s'agit-il de formuler un jugement déterminé avec un motif objectif insuffisant, la volonté doit en outre intervenir d'une façon spéciale pour suppléer à cette insuffisance objective; et dans ce cas, nous sommes maîtres de notre jugement. « Sunt quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel dissensus *in potestate nostra est* et sub imperio cadit » Iª IIªᵉ, q. 17, a. 6. — Nous avons cité plus haut, dans l'exposé de la théorie thomiste de la liberté, d'autres textes non moins convaincants de saint Thomas et de ses commentateurs. — C'est ici un cas semblable à celui de la foi (« intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum. » IIª IIªᵉ, q. 2, a. 1, ad 3. — « Actus fidei est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis » IIª IIªᵉ, q. 4, a. 1.) Il y a seulement cette différence que dans la foi le mouvement de volonté est motivé extrinsèquement par les jugements de crédibilité et de crédentité qui lui sont antérieurs, ici le mouvement de volonté n'a d'autre motif que celui auquel il donne la prévalence en vertu du principe : causae ad invicem sunt causae in diverso genere.

en fonction des circonstances. L'intelligence affirme sans doute par son jugement spéculativo-pratique que le bien honnête est supérieur en soi au bien délectable, elle peut encore voir qu'étant données nos bonnes dispositions habituelles le bien honnête est habituellement préférable non seulement *en soi*, mais *pour nous;* mais s'agit-il de décider *hic et nunc* de l'*exercice* même de cet acte particulier par lequel nous allons vouloir effectivement ce bien honnête, alors l'intelligence laissée à elle-même reste dans l'indétermination. Pourquoi? C'est qu'il n'est plus ici question de considérer ce bien partiel, au point de vue de la spécification, dans son rapport avec les principes de la droite raison, ou dans son rapport avec les habitudes qui sont comme à la surface de notre volonté; mais, puisqu'il s'agit d'*exercice*, il faut considérer ce bien partiel dans son rapport avec la volonté même et dans ce qu'elle a de foncier puisqu'elle doit s'engager tout entière dans l'acte à émettre. Or le bien honnête en question, n'étant pas exempt de tout mélange de mal ou de peine, reste inadéquat à la capacite de la volonté, et *aussi bien inadéquat* que le serait le bien délectable; cette inadéquation est une disproportion infinie et en un sens toujours la même; *differt tantum in ratione finiti*. L'intelligence ne saurait donc avoir une raison suffisante absolument déterminante lorsqu'il s'agit de formuler le dernier jugement pratique, car il n'y a pas de raison absolument déterminante permettant de passer de l'Infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre.

« *Raison suffisante qui ne suffit pas* », dirait Pascal, comme dans la question de la grâce. Ce mot où il voyait une critique à l'adresse des thomistes est à sa façon un trait de lumière. Partout où il y a des causes *ad invicem*, n'avons-nous pas ce même fait de causes suffisantes dans leur ordre, mais n'aboutissant pas par elles-mêmes? A plus forte raison lorsqu'il s'agit de passer de l'Infini au fini. La question de la suffisance de la grâce doit se solutionner par les mêmes principes que celle de la suffisance du motif (1)

---

1. Cf. JEAN DE S. THOMAS *In Iam p. Summ. Theol.*, q. 19, disp. 5, a. 6, § 61... « Solvuntur argumenta ex defectu auxilii. » — La grâce actuelle suffisante est une grâce transitoire, prévenante et excitante, qui produit en nous des mouvements indéliberés de la volonté, pieuses émotions, bonnes aspirations, qui inclinent à l'élection. Elle nous dispose ainsi immédiatement à poser l'acte délibéré, salutaire, sans pourtant nous le faire produire effectivement. *Comme le motif, elle donne le pouvoir, non l'agir.* Aussi certains thomistes (Cf. BILLUART, III, p. 395) concèdent-ils que l'expression « grâce suffisante » prête à la critique au point de vue grammatical, car cette grâce n'est pas absolument suffisante si l'on entend suffisante pour agir effectivement. D'autres remarquent plus justement qu'elle est *suffisante dans son ordre;*

Cette réponse à l'objection déterministe est prise, on le voit, du principe même de notre théorie :

Spécifiée par le bien universel, la volonté ne saurait être invinciblement attirée par aucun bien mélangé de non-bien, tant qu'il est présenté comme tel. Elle est si l'on peut dire d'une profondeur infinie, abîme que seul le Bien absolu peut combler, puissance d'aimer que seuls les attraits de Dieu vu face à face peuvent émouvoir jusqu'en sa racine et invinciblement captiver, elle ne peut se porter de toute son inclination et de tout son poids que vers l'objet qui apparaît en toute évidence comme la plénitude de tout bien. En dehors de l'essence divine intuitivement connue, aucune raison suffisante ne détermine infailliblement l'exercice même du vouloir; le jugement qui règle cet exercice reste indifférent en ce sens que l'attrait d'un bien fini, honnête, utile ou délectable, sollicite la volonté sans pouvoir l'atteindre en son fond. Il appartient à la volonté d'*aller au devant de cet attrait* qui est incapable de venir tout à fait jusqu'à elle; *c'est par là*

---

ainsi disons-nous : le pain suffit pour se nourrir, mais encore faut-il le digérer; l'intelligence suffit pour apprendre à se conduire dans la vie, mais encore faut-il l'appliquer, l'exercer; la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ suffit à sauver tous les hommes, mais encore faut-il qu'ils adhèrent au Christ. — Et de même que l'homme peut ne pas se rendre au motif suffisant, il peut aussi résister à la grâce suffisante, et se priver ainsi de la grâce efficace qui lui aurait été donnée sans cette résistance, et qui lui était pour ainsi dire offerte dans la grâce suffisante. Toute la difficulté consiste alors à expliquer la responsabilité du pécheur dans cette résistance à la grâce. On ne peut le faire qu'en ayant recours aux principes qui nous ont permis de concilier l'intellectualisme et la liberté. Cette résistance à la grâce suffisante provient de notre propre défectibilité et non pas de Dieu, elle est essentiellement une défaillance et comme telle n'exige qu'une cause déficiente, *perditio tua ex te Israel*. Elle ne se produirait pas sans doute si Dieu n'avait pas permis le péché, et s'il avait donné au pécheur la grâce efficace; *mais dans l'ordre de causalité matérielle*, cette résistance précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace; causae ad invicem sunt causae in diverso genere; c'est, à l'envers, le même problème que celui étudié par saint Thomas à propos de la justification Ia IIae, 113, 8. *Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea, quae requiruntur ad justificationem impii.* Comme la justification est avant tout une œuvre de Dieu en nous, il est vrai de dire que *simpliciter* l'infusion de la grâce précède la contrition et la rémission du péché, et que c'est Dieu qui nous convertit et qui nous sauve; tandis que le péché étant dans ce qu'il a de formel, l'œuvre de la créature déficiente, il est vrai de dire que *simpliciter* notre résistance précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace; ce n'est donc pas Lui qui nous abandonne le premier, et c'est bien le pécheur qui se perd lui-même. — Quant à la motion divine requise pour l'acte même du péché, elle ne sauvegarde la liberté et la responsabilité du pécheur que parce qu'elle implique une motion adéquate au bien universel et une motion inadéquate à tel bien particulier (rapport du fini et de l'infini); la motion adéquate est celle qui constitue le *mode libre* de l'acte, elle nous porte confusément vers tout le le bien hiérarchisé, y compris la grâce efficace offerte, de sorte que ce n'est qu'après un refus de notre part que la motion inadéquate incline et restreint notre volonté à tel bien apparent contraire à la loi de Dieu. — Toujours les mêmes principes de solution : 1° causae ad invicem sunt causae in diverso genere; 2° l'acte libre tire son indétermination du rapport du fini à l'infini qu'il implique essentiellement.

qu'elle détermine le jugement qui doit la déterminer elle-même, causae ad invicem sunt causae. Pour la même raison, elle maintient l'intelligence dans la considération qui lui plaît, suspend l'enquête intellectuelle ou la laisse se poursuivre; c'est d'elle qu'il dépend en dernière analyse que tel jugement soit le dernier. — *L'acte libre est une réponse gratuite, partie des profondeurs infinies de la volonté, à la sollicitation impuissante d'un bien fini.*

N'est-ce pas ce qui a fait dire à Descartes : « la volonté est infinie.... il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc-arbitre que j'expérimente être si grande que je ne conçois point l'idée d'une autre plus ample et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu ». (4e Médit.) — De notre point de vue, un intellectualiste peut dire avec J. Lequier : « Qui ne s'est senti avec un plaisir mêlé d'épouvante, exercer en soi, sur soi, son pouvoir créateur et former sa personne. Quel homme a entrevu sans vertige la grandeur, la majesté, la divinité de l'homme, quand l'idée réelle de la liberté, explosion de la conscience, lui découvrait tout à coup le fond de son être. Un éclair qui montre un abîme! » (*Recherche d'une vérité première*, frag. p. 85).

Nous reconnaissons par là la part de vérité qui se cache dans la philosophie de la liberté. Nous admettons en un sens des initiatives du vouloir, nous affirmons que dans l'ordre des causes secondes la volonté est source d'action et non pas seulement un intermédiaire qui transmet ce qu'elle a reçu, nous accordons en un sens ce que voulait Lequier : *par la liberté « non pas devenir; mais faire et en faisant se faire »;* faire, c'est-à-dire introduire dans le monde une série de faits qui ne résultent pas nécessairement des antécédents posés; et en faisant se faire, c'est-à-dire faire sa personnalité, son caractère. Tel est le rôle que peut jouer celui qui ne se contente pas de connaître, mais qui en même temps sait vouloir.

Nous revenons ainsi au fondement de notre thèse : le principe radical de la liberté est l'intelligence en tant qu'elle connaît la pure raison du bien; le principe prochain est l'amplitude infinie de la volonté spécifiée par le bien universel. Le principe radical de l'élection ou acte libre est l'indifférence du jugement, le principe prochain est l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout bien qui lui est présenté comme mélangé de non-bien.

***

Mais il reste une dernière difficulté. Avouer, au sens où nous l'entendons, une raison suffisante qui ne suffit pas, n'est-ce pas avouer une contradiction? Le principe de raison suffisante n'est-il pas solidaire du principe d'identité et comme lui sans exception ou restrictior possible?

Remarquons d'abord que si notre théorie apportait une restriction au principe de raison suffisante, cette restriction ne serait pas imposée par la nécessité de sauvegarder la morale, mais par la disproportion du fini et de l'infini, du particulier et de l'universel.

Au reste cette restriction n'est qu'apparente. Bien plus, elle n'est qu'une conséquence de l'apparente restriction apportée au principe d'identité lorsque, avec Platon et Aristote, on affirme que le non-être est; le non-être, c'est-à-dire la puissance, l'être indéterminé, milieu entre l'acte et le pur néant. Si l'on peut parler, au sens où nous l'entendons, d'une *raison suffisante qui ne suffit pas*, c'est qu'on a pu précédemment affirmer que le *non-être est*.

Cette réalité du non-être ou de la puissance s'est imposée en effet à Platon et à Aristote lorsqu'ils se sont efforcés de rendre intelligible en fonction de l'être l'opposition de l'un et du multiple, du parfait et de l'imparfait, du pur et du mêlé, de l'universel et du particulier, de l'infini de perfection et du fini, c'est-à-dire l'opposition des termes entre lesquels précisément se place, selon nous, la liberté ou la raison suffisante qui ne suffit pas.

Platon dans le *Sophiste* établit l'existence du non-être pour expliquer la multiplicité des êtres qui tous sont de l'être et qui par conséquent diffèrent les uns des autres par autre chose que par l'être. La multiplicité qui est donnée en fait l'oblige à « porter la main sur la formule de Parménide et à affirmer que le non-être est » milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être (1). — Par l'opposition de l'être pur et du mélange d'être et de non-être s'explique aussi l'opposition du parfait et de l'imparfait, de l'universel et du particulier. — Aristote précise ce concept par son analyse du devenir; le *non-être relatif* devient la *puissance* qui seule permet de rendre le devenir intelligible en fonction de l'être : Ex ente non fit ens, quia jam est ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens; ex quo fit? ex quodam medio inter nihilum et ens, et hoc medium vocamus potentiam (2). — Désormais la

1. *Le Sophiste*, 241 D, 257 A, 259 E. Cf. Brochard. *De l'Erreur*, 2e éd., p. 15-27

2. *I Phys.*, c. 8. S. Thomas, leç. XIV.

matière est conçue comme une puissance, qui est à la fois sujet du devenir substantiel, et principe d'individuation : une multiplicité d'individus de même espèce ne s'explique que si l'on admet la puissance (matière) comme limite de l'acte qui leur est commun (la forme). Plus tard on dira : la multiplicité des êtres en général ne s'explique que si l'on admet la puissance (essence) comme limite de l'acte qui leur est commun (existence). — Le concept de puissance est le concept fondamental de l'aristotélisme, il est à la base de la théorie des quatre causes, (d'où dérive celle de l'union de l'âme au corps) de la théorie des facultés (1), de la théorie de la connaissance (intellectus est potentia passiva quae potest omnia fieri; l'intelligence est de nature intentionnelle, essentiellement relative à l'être). C'est encore sur ce concept que repose le fondement de la morale; le principe de finalité trouve en effet sa plus haute formule dans la définition même de la puissance : potentia dicitur *ad* actum. S'il y a en nous une puissance ordonnée au bien rationnel, qui est bien *en soi* ou bien honnête, non seulement *il convient* que cette puissance tende vers ce bien (optatif), mais elle *doit* y tendre (obligation); c'est là toute sa raison d'être.

Ce milieu entre l'être et le pur néant s'impose donc absolument pour rendre intelligibles en fonction de l'être la multiplicité et le devenir qui sont comme une quasi-violation du principe d'identité. Ce monde multiple et changeant d'une certaine façon *n'est pas*, disait Platon, c'est pourquoi il ne saurait exister par soi; le principe d'identité et ses dérivés nous obligent à le rattacher à l'Etre pur ou à « la partie la plus brillante de l'être », au Bien pur sans mélange de non-bien. En ce dernier seul se vérifie rigoureusement la formule de Parménide « l'Etre est ». Dieu lui-même se révélant aux hommes a dit : *Ego sum qui sum.*

Nécessaire pour rendre intelligible la multiplicité et le devenir, ce milieu entre l'être et le pur néant impose une limite à l'intellectualisme. La puissance n'est pas positivement intelligible en elle-même, mais seulement dans son rapport avec l'acte, « unumquodque cognoscibile est, secundum quod est in actu » (Iª. 12. 1.) Un composé de puissance et acte (matière et forme; essence et existence) ne saurait être positivement intelligible en tout ce qu'il est. Socrate, Platon et Aristote tenaient que l'indi-

1. Loin d'être artificielle et toute verbale comme le disent les nominalistes, cette *théorie des facultés*, supposée par notre thèse, est la seule qui rende l'activité psychologique *intelligible en fonction de l'être.*

vidu est ineffable, qu'il n'y a de science que de l'universel; c'est que le principe d'individuation est la matière, c'est-à-dire l'indéterminé. Partout où il y aura puissance, c'est-à-dire dans tout créé, mélange d'être et de non-être, de bien et de non-bien, il y aura indétermination; c'est-à-dire absence relative d'intelligibilité.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner si la détermination du libre-arbitre qui se pose précisément entre l'universel et le particulier, entre l'un et le multiple, entre le bien pur et le bien mélangé, n'est pas positivement intelligible en tout ce qu'elle est. Comment y aurait-il une raison suffisante infailliblement déterminante pour émettre l'acte libre, pour passer de l'universel à tel particulier plutôt qu'à tel autre, de l'infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre? A l'indétermination dans l'effet possible doit répondre une indétermination dans la cause qui le produit : aucun non-être n'a droit à l'être, parce que non-être, bien qu'il puisse être. Si donc il est, c'est grâce à l'ineffable et plus que mystérieuse *liberté*, analogue dans l'ordre de l'action à ce qu'est l'*essence* et la *matière* dans l'ordre de la passivité. De même que l'essence finie qui limite l'existence est un non-être qui est, de même que la matière qui limite la forme est aussi un non-être qui est, de même le motif de la liberté est une raison suffisante qui ne suffit pas. C'est le mystère inéluctable des rapports du droit et du fait.

Plus que mystérieuse, la liberté, car d'elle aussi on peut dire ce que saint Thomas dit de la matière première : Dieu lui-même ne peut connaître la matière en elle-même, indépendamment des composés. « nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est » (I 15, 3, ad 3.) — La supercompréhension des causes invoquée par Molina ne pourrait jamais permettre à Dieu de prévoir avec certitude comment dans telles circonstances précises se décidera telle liberté créée, s'il ne décrétait lui-même de la prémouvoir dans tel sens plutôt que dans tel autre. Il y a là de l'indéterminé qui n'est pas intelligible même pour Dieu. Vouloir, comme Molina et Suarez, une prescience sans décrets libres prédéterminants, c'est fatalement aboutir au déterminisme des circonstances; seul ici Leibnitz est conséquent avec lui-même comme il le fait remarquer aux Molinistes (*Théod.* I, § 48.)

« C'est au premier abord une singulière hardiesse, a écrit M. Brochard, que d'admettre l'existence d'un élément irréductible

à la pensée et, comme disent les Allemands, illogique. Cependant cette conception présente certains avantages... (elle permet d'admettre) le libre-arbitre qui existe au moins à titre d'apparence et auquel l'intellectualisme ne peut faire aucune place (1). »

Cet élément, qu'on l'appelle comme on voudra, n'est autre que le non-être platonicien ou la δύναμις aristotélicienne. M. Brochard lui-même a montré à plusieurs reprises que l'existence du non-être est « une des idées maîtresses du système de Platon. (Seul le non-être) rend possible la communication ou la participation des idées entre elles, par suite l'existence du monde, la possibilité du jugement affirmatif et celle de l'erreur (2). » — Cette affirmation contient aussi implicitement, selon nous, la solution du problème de la liberté. Bien loin d'être exclue par l'intellectualisme, la liberté est fondée par lui; tandis que l'empirisme ne fera jamais place qu'à la spontanéité ou au hasard.

Cette solution apparaîtra d'une façon plus nette lorsque nous poserons le problème en Dieu, lorsque nous étudierons la souveraine indépendance de l'*Ipsum esse* à l'égard de tout le créé, la liberté de l'acte créateur, du choix du monde et du choix des élus. Nous comprendrons mieux que tout mélange d'être et de non-être si parfait soit-il reste à l'infini du pur être, que sa réalisation ne pose pas une perfection de plus; qu'il ne peut y avoir de raison infailliblement déterminante qui entraîne la réalisation de tel fini plutôt que de tel autre, tout fini restant à l'infini de l'Infini. — Vouloir donner une explication parfaitement intelligible de la coexistence du fini et de l'infini, c'est, nous le verrons, vouloir nier le libre-arbitre.

Mais dès maintenant cette solution ne paraît-elle pas s'imposer à tous ceux qui admettent avec Platon, Aristote et saint Thomas *la priorité de l'être sur l'intelligence?* Secrétan a cru sauvegarder la liberté en niant l'objectivité des premiers principes. Bien au contraire, la liberté n'a de place dans un intellectualisme que s'il est en même temps réaliste. S'il y a priorité de l'être, conçu comme un absolu, sur l'intelligence, conçue comme relative à l'être, il n'est pas nécessaire que tout dans le réel soit positivement intelligible, que le passage de l'*Ipsum esse* au créé, de l'Infini au fini, de l'Un au multiple, de l'universel au particulier

1. Brochard, *De l'Erreur*, 2e éd., p. 265.

2. *Année philosophique*, 1906, p. 17. — *De l'Erreur*, 2e éd., p. 15-27.

se puisse déduire du principe de raison. L'intellectualisme se limite lui-même en se posant comme un *réalisme*, et en distinguant dans l'être, auquel il reconnaît une priorité sur la pensée, un élément pleinement intelligible, l'acte, et un autre élément foncièrement obscur pour l'intelligence, mais nécessaire pour résoudre les arguments de Parménide et expliquer en fonction de l'être la multiplicité et le devenir.

Leibnitz rejette cette solution, parce que au fond, comme le remarque M. Boutroux, « Leibnitz ne fait point, comme Platon, dépendre l'intelligence de la vérité. Mais placé au point de vue moderne de la glorification de la personnalité, il voit dans une intelligence et une volonté le support indispensable de la vérité (Erdm. 562. b.) » (1). Par là, comme par sa négation de la matière et de la puissance qu'il ramène toujours à la force, Leibnitz tend vers l'idéalisme absolu. On peut se demander si l'aboutissant normal de sa philosophie ne serait pas l'intellectualisme absolu de Hegel qui *ramène l'être à la pensée*, ce qui est à ce qui doit être, le fait accompli au droit, le succès à la moralité. Or, de ce point de vue, il faut affirmer que la réalité fondamentale est *devenir*, et l'on doit nécessairement exclure le principe de contradiction de la raison et de la réalité, pour en faire une loi de la logique inférieure, de l'entendement, qui travaille sur des abstractions. Faire du devenir la réalité fondamentale, c'est nier le principe d'identité comme loi fondamentale du réel ou ce qui revient au même c'est affirmer que la nature intime des choses est une contradiction réalisée. Nier l'Acte pur ou le Bien pur qui est à l'être comme A est A, c'est mettre l'absurdité à la racine de tout. Sur ce point les libertistes absolus comme MM. Bergson et Le Roy rejoignent l'intellectualisme absolu de Hegel (2).

---

1. BOUTROUX. *La Monadologie*. Notice, p. 84. — OLLÉ-LAPRUNE dit de même : *La thèse* rationaliste se présente à nous sous cinq aspects : « l'être se ramène à la pensée, le vouloir se ramène à la pensée; la raison ne suppose rien d'autre où elle se fonde; la foi naturelle ou surnaturelle se réduit à la raison; la raison exerce un contrôle suprême sur toute connaissance ». Cf. *La Raison et le Rationalisme*, cité dans les *Annales de Philos. chrétienne*, 1907, Avril, p. 21.

2. Voir dans cette *Revue*, année 1907, p. 738; et *Revue Thomiste*, nov. 1907. « Le Panthéisme de la Philosophie nouvelle et la preuve de la transcendance divine » — On relève une contradiction semblable chez Ch. Secrétan. Il écrit : « Une liberté sans intelligence est impossible; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation : or c'est bien l'idée de la liberté que nous avons obtenue. Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non, l'être libre est intelligent; il est inutile d'insister sur ce point. » *La Philosophie de la Liberté*. 2e éd.t. I, XVIIe leç., p. 403. — « Mais tout au contraire, dit à ce sujet M. Pillon, il importe beaucoup d'y insister », car il faudrait dire si l'intelligence dans

Saint Thomas échappe au déterminisme psychologique tout en maintenant la subordination de la volonté à l'intelligence, parce qu'il affirme plus hautement que Leibnitz la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être. — Le seul milieu possible entre l'intellectualisme absolu de Hegel et le libertisme absolu de Secrétan et des partisans de « la philosophie nouvelle » n'est pas l'intellectualisme leibnitien, c'est cette philosophie du concept, réaliste au premier chef, qui a été préparée par Socrate, développée par Platon et systématisée par Aristote; philosophie qu'on pourrait appeler *philosophie de l'être* par opposition à la philosophie du phénomène ou à la philosophie du devenir, ou encore *philosophie de l'identité et de la non-contradiction*. Les théologiens qui affirment la liberté divine et humaine au nom de la Révélation, prétendent rester fidèles aux principes du véritable intellectualisme, qui n'est autre que cette philosophie du concept et de l'être : A l'intelligence l'ordre de spécification et des essences, à la volonté l'ordre d'exercice ou des existences et des individus. — Il n'y a aucune antinomie entre l'intellectualisme et la liberté, si l'intellectualisme est en même temps un réalisme, si l'intelligence consent à se laisser mesurer par l'être et ne prétend pas le mesurer.

(A suivre.)

Kain. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

---

l'Absolu conditionne la liberté comme chez nous, ce qui serait la ruine du système de Secrétan, ou si c'est l'inverse et si « la liberté absolue se confond avec cette contingence radicale dont on nous dit qu'elle est la négation de la causalité. Voilà le dilemme qui se posait et qui méritait bien quelque attention. Secrétan passe outre, sans faire aucun effort pour y échapper. » PILLON. *La Philosophie de Ch. Secrétan*, p. 33.

La Philosophie et la Foi chez les disciples d'Abélard

L'influence d'Abélard se manifeste à des degrés divers dans les œuvres de la seconde moitié du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe siècle. Plusieurs historiens de valeur l'ont niée (1); mais ne pouvant méconnaître le changement opéré dans la méthode théologique qui, vers le milieu du XIIe siècle, de positive et patristique devint *spéculative*, ils ont daté ce mouvement tantôt de saint Anselme (2), tantôt de Hugues de Saint-Victor (3).

Cependant, dès 1836, Victor Cousin (4) et, à sa suite, Rémusat (5) avaient reconnu l'importance de l'œuvre d'Abélard en qui ils avaient salué, sans précisément le prouver, le fondateur de la méthode scolastique. Dans ces dernières années, les travaux du P. Denifle (6), du P. Gietl (7) et de M. Kaiser (8) ont démontré, à ne plus laisser de doute, en quelle intime dépendance vis-à-vis d'Abélard sont les « Sommes des Sentences » du Magister Omnebene, de Roland, de Hugues de Saint-Victor, de Pierre Lombard et de quelques autres Sommistes.

Mais tandis que ces théologiens orthodoxes empruntèrent à Abélard la méthode surtout, l'école plus hardie de Chartres hérita plutôt de l'esprit raisonneur de ce dialecticien, et des tendances panthéistes de Scot Érigène.

---

1. VACANDARD. *Abélard. Sa lutte avec S. Bernard, sa doctrine, sa méthode*, p. 462-463. Paris, 1881. — *Vie de S. Bernard*, t. II, p. 179. Paris, 1897. — DEUTSCH. *Peter Abälard*, p. 427. Leipzig, 1883.

2. RAGEY. *Histoire de S. Anselme*, t. I, p. 116-117 et 286. Paris, s. d.

3. MIGNON. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. I. p. 193. Paris, s. d. (1895). — J. KILGENSTEIN. *Die Gotteslehre des Hugo von Sankt-Victor*. Würzburg, 1897.

4. V. COUSIN. *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 200 (introduction). Paris, 1836.

5. RÉMUSAT. *Abélard*, I, p. 273. Paris, 1845.

6. H. DENIFLE. *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte*, Bd. I, Berlin, 1885.

7. GIETL. *Die Sentenzen Rolands...* Fribourg / Br. 1891.

8. KAISER. *Abélard critique.*

I

L'ÉCOLE DE CHARTRES.

L'École de Chartres au XIIe siècle était très florissante. On y enseignait toutes les branches du *Trivium* et du *Quadrivium*, accordant, comme cela était de tradition depuis Fulbert et Yves, beaucoup d'importance à la médecine et à la mathématique. La philosophie aussi était en honneur. M. l'abbé Clerval, dans sa remarquable étude sur *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, établit par l'*Heptateuchon* de Thierry et plusieurs textes de Jean de Salisbury que, dès 1136-1141, on enseignait à Chartres *tous* les livres de l'Organon d'Aristote, dont Thierry fut probablement le premier vulgarisateur (1).

L'esprit qui règne dans ce centre d'études est sensiblement différent de celui des auteurs de sommes, respectueux de l'autorité patristique. Chez les Chartrains, les tendances inconsciemment rationalistes et même panthéistes sont plus accusées que chez Abélard, pour qui les maîtres les plus célèbres de Chartres Bernard, Thierry et Gilbert de la Porée, eurent de visibles sympathies. Ces philosophes s'affranchirent des Pères. « Ils bâtirent leur » système, dit M. l'abbé Clerval, en dehors de l'autorité tradi- » tionnelle avec une liberté audacieuse et inconsciente; ils se » préoccupèrent seulement de ne pas la contredire ouvertement. » Leur point de départ exclusif leur fut fourni par les philo- » sophes profanes et par les philosophes chrétiens qui les avaient » copiés, tels que Denys le pseudo-Aréopagite et Scot Érigè- » ne (2). »

D'ailleurs, les Chartrains font profession d'Aristotélisme; mais n'ayant pas encore la métaphysique, ni la physique du Stagirite, ils imaginent de remplacer ces ouvrages par ceux de Platon et des néo-platoniciens (3).

Aussi bien, l'influence de Platon et de Scot Érigène explique-t-elle historiquement le réalisme outré et les tendances panthéistes de l'École de Chartres.

Pour le problème qui nous intéresse ici plus spécialement,

---

1. A. Clerval. *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, p. 245. Paris, 1895.

2. A. Clerval. *Les Écoles de Chartres*, p. 247.

3. Jean de Salisbury. *Metalog.* II. 19, P. L., t. 199, col. 877, A. « Ut Aristoteles planior sit. Platonis sententiam docent.... siquidem omnes Aristotelem profitentur » — apud Clerval, *op. cit.*, p. 247.

celui des rapports entre la science et la foi, nous ne trouvons pas beaucoup de renseignements « ex professo » chez les tenants de cette École. Il nous faudra déterminer leur position en la matière par leur façon de traiter de Dieu et de la Trinité. C'est précisément à ce point de vue que nous allons considérer brièvement les philosophes les plus représentatifs du groupe chartrain, à savoir : Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée et Guillaume de Conches.

Thierry de Chartres († **1150/1155**). — Frère puîné de Bernard de Chartres, Thierry jouit de la renommée d'un vigoureux dialecticien. L'auteur de la *Metamorphosis Goliae* le cite parmi les maîtres célèbres de Paris en 1141 :

Ubi Doctor cernitur ille Carnotensis
Cujus lingua vehemens truncat velut ensis (1),

et son ancien élève, J. de Salisbury, l'appelle « artium studiosissimus investigator » (2). Ces jugements sont confirmés par un historien moderne de la philosophie médiévale qui considère Thierry comme la personnification de l'intense mouvement scientifique des écoles de Chartres, au milieu du XIIe siècle (3).

Les principaux ouvrages de Thierry sont un traité *De sex dierum operibus* et surtout l'*Heptateuchon*, un vrai traité des sept arts libéraux, d'où l'on voit que Thierry connaît fort bien la logique d'Aristote dont il enseigne, probablement le premier au moyen âge, l'Organon *tout entier* (4).

Pendant son séjour à Paris, Thierry subit fortement, semble-t-il, l'ascendant du vigoureux dialecticien qu'était Abélard. Il le défendit au Concile de Soissons (5) ; mais peu après il se jeta avec fougue dans le camp ultra-réaliste (6).

Quant au problème des rapports mutuels entre la science et la foi, Thierry ne paraît pas s'en préoccuper spécialement. On ne peut connaître sa manière d'envisager cette question qu'en considérant de plus près ce qu'il dit de Dieu et de la Trinité.

Selon ce philosophe, quatre genres de raisonnements nous con-

1. Apud CLERVAL, *op. cit.*, p. 171.
2. J. DE SALISBURY. *Metalog.*, I, 5. P. L., t. 199, col. 214.
3. DE WULF. *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 196.
4. CLERVAL, *op. cit.*, p. 246.
5. P. L. t. 178. *Hist. calamit.*, ch. IX, col. 140-151.
6. CLERVAL, *op. cit.*, p. 254.

duisent à la connaissance du Dieu créateur; ce sont les preuves fondées sur l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. En théologie, il faut se servir de ces arguments, qui, faisant apparaître l'habileté du Créateur, montrent que notre enseignement est raisonnable (1).

Ces paroles sont claires. Elles témoignent des intentions apologétiques de ce philosophe qui, à l'exemple d'Abélard, veut faire taire par la raison les objections des incrédules. Il essaiera de démontrer, sans le secours de l'Écriture, l'existence d'un Dieu unique.

C'est à ce sujet que, dans une page toute néo-platonicienne, il lui arrive d'écrire que l'unité ou la divinité est la forme d'être *(forma essendi)* pour toutes choses : « Unde vere dicitur : omne quod est, ideo est, quia unum est. »

Au premier abord, ces propositions ont pu être interprétées à la manière panthéistique, mais elles perdent de leurs allures hétérodoxes si l'on s'attache au contexte et à l'avertissement de Thierry de ne point entendre par *forma essendi* un principe constitutif dans l'ordre *essentiel* (comme la forme substantielle chez saint Thomas), mais un principe d'*existence*. La *forma essendi* ainsi comprise, la proposition suivante de Thierry : « *Praesentia* » *divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse existit, ut* » *etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere* » (2),

1. B. Hauréau. *Notices et Extraits de quelq. ms. latins de la Bibl. nat.* t. I, p. 63. Paris, 1890. « Adsint igitur quatuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, quibus instrumentis in hac theologia ut breviter utendum est, ut et artificium creatoris in rebus appareat et quod proposuimus rationabiliter ostendatur. »

2. En raison de son importance, nous reproduisons ce texte presque sans suppression, en adoptant la correction proposée par M. C. Baeumker (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. X (1897), p. 137). « Omne quod est *ideo* est quia unum est » au lieu de « *in deo* est ». Le texte cité se trouve dans B. Hauréau, *Notices et Extraits*, t. I, p. 63. « Omnem alteralitatem unitas praecedit, quoniam unitas praecedit binarium, quod est principium omnis alteralitatis; alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem praecedit unitas; siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur..... sed mutabilitati omnis creatura subjecta est, et quidquid est vel aeternum est vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedit aeternam esse necesse est. Et aeternum nihil est aliud quam divinitas : unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est, nam sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex calore calidum ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus formam essendi est. Unde vere dicitur : omne quod est ideo est quia unum est. Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma quae in materia habeat consistere, cujusmodi est triangulatio vel quadrangulatio vel aliquid consimile; sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse existit, ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa. »

reviendrait à dire que la présence de la divinité donne à toutes choses et à la matière elle-même d'exister, ou en d'autres termes, que Dieu, présent à toutes choses, leur donne et leur conserve l'existence (1).

Ailleurs Thierry déclare que Dieu est la cause efficiente du monde, que sa Sagesse en est la cause formelle, sa Bonté, la cause finale, et les quatre éléments, qu'au commencement Dieu créa de rien, en sont la cause matérielle (2). Cela paraît indiquer qu'il n'est pas panthéiste, ou du moins qu'il l'est avec la même inconséquence que Scot Érigène chez lequel on trouve une semblable doctrine.

Dans toutes ces argumentations, effleurées seulement dans notre travail restreint, Thierry fait montre d'un esprit vigoureux et spéculatif au premier chef. Aussi, nous ne sommes pas étonnés de le voir appliquer ses *probationes arithmeticae* à l'incompréhensible mystère de la Trinité. « L'unité, dit-il, ne peut engendrer que l'égalité qui précède naturellement tout nombre. Mais ce qui précède naturellement tout nombre est éternel. L'unité est donc éternelle. Or, deux choses éternelles étant impossibles, l'unité et l'égalité sont une seule chose. La substance éternelle est dite : personne du Père, en tant qu'elle est l'unité, et personne du Fils en tant qu'elle est l'égalité. Le mode ou l'égalité de l'unité, les anciens philosophes l'ont appelé tantôt l'esprit divin (*mentem divinitatis*) tantôt la providence et la sagesse du Créateur. Ils avaient raison ; car, la divinité étant l'unité même, celle-ci est l'existence unique de toutes choses (3). »

---

1. Cf. S. Thomas. *Sum. Theol.* Ia, Q. VIII, art. I.

2. Hauréau. *Notices et Extraits*, t. I, p. 52. « Mundanae igitur subsistentiae causae sunt quatuor : efficiens, ut Deus ; formalis ut Dei sapientia, finalis ut ejusdem benignitas : materialis, quatuor elementa... Quia vero omnis ordinatio inordinatis adhibetur oportuit aliquid inordinatum praecedere... Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ejus causam Deum esse cognoscet, formalem vero Dei sapientiam, finalem ejusdem benignitatem, materialem vero quatuor elementa *quae et ipse creator in principio de nihilo creavit.* »

3. Hauréau. *Notices et Extraits*, t. I, p. 65-66. « Unitas igitur per se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi aequalitatem. Manifestum ergo ex his quae praedicta sunt quod omnem numerum naturaliter praecedit aequalitas. . . . . .

At id quod praecedit omnem numerum, ut supra diximus aeternum est ; aequalitas igitur unitatis et ejus ab unitate generatio aeterna est. At duo aeterna vel plura esse non possunt, unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt. Quamvis autem unitas et ejus aequalitas penitus sint una substantia, tamen, quoniam seipsum nihil gignere potest, et alia proprietas est genitorem esse, quae proprietas est unitatis, alia vero proprietas est genitum esse, quae est proprietas aequalitatis, idcirco ad designandum has proprietates, quae sunt unitatis et aequalitatis, aeterna identitate divini philosophi vocabulum personae apposuerunt, ita ut ipsa aeterna substantia dicatur persona genitoris,

Ces théories, non seulement côtoient le panthéisme, mais encore elles accusent des tendances rationalistes, d'ailleurs inconscientes, plus prononcées que chez Abélard. Thierry, en effet, ne se sert guère de l'argument d'autorité dont il ne dit mot, lorsqu'il énumère les quatre sortes d'arguments à employer en théologie. Il ne professe pas non plus, comme Abélard, que le mystère est incompréhensible; et, plus que ce dernier, il s'efforce de démontrer la Trinité, qu'en fait il supprime par ses subtiles spéculations néo-platoniciennes.

Sans doute Thierry, en chrétien de bonne foi qu'il fut, se serait défendu d'être rationaliste; mais son ultra-réalisme d'une part, et le manque de distinction entre le domaine de la foi et celui de la raison, d'autre part, le poussent, à la suite de Scot Érigène, dans une voie fatale au point de vue de l'orthodoxie, et lui font subordonner *de fait*, sinon en théorie, la foi à la raison humaine.

Gilbert de la Porrée (1070-1154). — Gilbert, né à Poitiers en 1070 selon les uns (1), en 1076 selon d'autres (2), fréquenta d'abord les écoles de sa ville natale, dirigées par Bernard de Chartres, un platonicien. Plus tard il se rendit à Paris où il fut tour à tour élève de Guillaume de Champeaux, et condisciple, puis élève d'Abélard. Là le platonisme qu'il avait puisé dans les leçons de ses premiers maîtres fut fortement envahi par l'esprit aristotélicien (3). Après avoir terminé ses études théologiques sous Anselme de Laon, Gilbert enseigna pendant quelques années à Chartres; puis nous le voyons, vers 1140 à Paris (4) où il professa la dialectique et la théologie. Présent au Concile de Sens, en 1141, où devait être condamné Abélard, Gilbert jeta en passant ce vers d'Horace à son ancien maître et ami :

« *Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.* » (5)

---

secundum hoc quod ipsa est unitas, persona vero geniti secundum quod ipsa est aequalitas. . . . . Istum autem modum sive unitatis aequalitatem antiqui philosophi tum mentem divinitatis tum providentiam, tum creatoris sapientiam appellaverunt. Praeclare; nam cum ipsa divinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas rerum omnium esse unicum est. »

1. Berthaud. *Gilbert de la Porrée et sa Philosophie*, p. 24. Poitiers, 1892.

2. De Wulf. *Hist. de la Philosoph. médiévale*, p. 204.

3. Berthaud. *Op. cit.*, p. 40.

4. B. Hauréau. *Hist. de la Philosoph. scolas.*, 2e édit., t. I, p. 448.

5. Horat. *Lib. I. Epist. ad Lollium*, v. 84.

Cependant, la renommée de Gilbert grandit et l'Évêque de Poitiers l'appela auprès de lui pour l'enseignement de ses clercs. Gilbert mourut évêque de Poitiers en 1154, laissant de nombreuses œuvres. Les plus importantes sont le *Liber sex principiorum*, deux commentaires des traités de Boèce *De Trinitate*, et *De duabus naturis in Christo*. Le *Liber de causis*, que MM. Berthaud (1) et Clerval (2) attribuent à Gilbert, n'est pas de lui (3).

En logique Gilbert connaît les traités d'Aristote, nouvellement introduits par Thierry de Chartres. Sa doctrine des universaux a été jugée assez diversement (4). D'après lui, toute la nature s'expliquerait par des séries de formes plus ou moins universelles, subordonnées les unes aux autres, qui communiquent l'existence aux êtres qu'elles contiennent. *Les formes universelles* ont simultanément une *existence universelle* dans tous les individus du genre ou de l'espèce, et une *existence singulière* dans les choses. Ainsi nous avons chez Gilbert les universels *ante rem* (formae secundae), et les universels *in re* (formae nativae). (5). Cette doctrine réaliste de Gilbert, par subordination des formes nées aux formes secondes, éternelles et immuables, rappelle nettement Plotin et son disciple chrétien, Scot Érigène. Gilbert, fidèle en cela à la tradition de ses maîtres chartrains, semble avoir fait grand usage des œuvres de Scot Érigène, du moins à en juger par certains points de contact avec ce philosophe (6).

Souvent le réalisme a été accompagné de tendances sceptiques; l'indifférence et même le mépris que certains mystiques platoniciens témoignent à la Science en sont la preuve historique.

---

1. Berthaud. *Op. cit.*, p. 129-190.

2. Clerval. *Les Écoles de Chartres*, p. 168, 246, 261.

3. C. Baeumker. *Archiv für Gesch. der Philos.*, Bd. X; neue Folge, Bd. III, p. 281.

4. De Wulf. *Ibid.*, p. 206. — Berthaud, *op. cit.*, p. 246, ssq.

5. Jean de Salisbury. P. L., t. 199. *Metalog.* II. XVII. — « Universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. »

6. Chez Gilbert les formes individuelles sont déterminées par l'ensemble des accidents. Chez Scot Érigène, la forme est un mode particulier de la qualité, donc quelque chose d'accidentel, et la matière est l'union des deux accidents de quantité et de qualité. Cf. P. L., t, 122, *De divisione naturae*. III, 14. — Un autre signe de parenté avec Scot Érigène est l'importance que Gilbert attache à la notion d'essence. Voir à ce sujet R. Ad. Lipsius, *Gilbertus Porretanus*. Separatabd. aus Ersch u. Grubers, *Allgemeiner Encyclopedie* I Section, 67. Bd., p. 7 ssq.

Ces tendances, on les retrouve chez Gilbert. Sans doute, cet écolâtre aime sincèrement la science. Il l'a défendue contre les « Cornificiens » et tous ses efforts allaient à favoriser les études dans les écoles de Chartres et de Poitiers. Mais cette science est, selon lui, sujette à la mutabilité des choses de ce monde, sa nécessité liée à leurs vicissitudes, est chancelante, puisqu'il n'y a rien d'absolument nécessaire dans les choses auxquelles la seule habitude a imposé le nom de nécessité (1).

Si donc la raison naturelle n'arrive pas à cette nécessité et à cette certitude dont elle est assoiffée, il faut ou nier, avec les sceptiques absolus, la possibilité de toute connaissance réflexivement certaine, ou encore échafauder toute connaissance sur la foi, comme font les fidéistes. C'est à cette dernière solution que se range Gilbert. Et, quoiqu'il ne veuille pas confondre la théologie et la philosophie (2), et qu'il parle de leurs méthodes différentes (3), il déclare cependant que la foi catholique est dite à bon droit la source de la connaissance, non seulement théologique, mais de toute connaissance, et qu'elle en est le fondement le plus certain et le plus solide (4). Aussi la spéculation théologique n'admet-elle, en aucune manière, les lois naturel-

---

1. *In Boetium*, P. L., t. 64, col. 1303-1304. « In cœteris facultatibus, in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accomodatur, *non ratio fidem, sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nihil est quod mutabilitati non sit obnoxium. Tota illorum consuetudini accomodata necessitas nutat.* Nam in eis quidquid praedicatur necessarium, vel esse, vel non esse quodam modo, nec esse, nec non esse necesse est. *Non enim absolute necessarium est, cui nomen necessitatis sola consuetudo accommodat.* »

2. *In Boet.*, I. P. L., f. 64, col. 1255, « Omnium quae rebus percipiendis suppeditant rationum aliae *communes* sunt multorum generum, aliae *propriae* aliquorum. »

3. *In Boet.*, I., P. L., t. 64, col. 1255. « Age igitur, ingrediamur et dispisciamus, id est incipiamus, et diversis speculandi modis aspiciamus unumquodque id est naturalia et theologica prout potest intelligi atque capi, *naturalia suo modo* et *theologica suo.* »

4. *In Boet.*, P. L., t. 64, col. 1304. « In theologicis autem ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem, sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus. *Nam absque rationum principiis fides concipit*, non modo illa quibus intelligendis humanae rationes suppeditare non possunt, verum etiam illa quibus ipsae possunt esse principia. Spiritus enim qui ex Deo est dat hanc ipsi fidei prae rationibus dignitatem, et in theologicis, et etiam in his quae infra theologica sunt, naturalibus scilicet, et hujusmodi aliis quorum rationibus philosophorum fidem spiritus hujus mundi supposuit. Nam et in naturalibus et in aliis, omnem rationem spiritualium fides antevenit, *ut fide magis priusquam ratione* omnia judicent. Ac per hoc, non modo theologicarum, sed etiam omnium rerum intelligendarum, catholica fides recte dicitur esse exordium, sive nulla incertitudine nutans, sed etiam de rebus mutabilibus certissimum atque firmissimum fundamentum. »

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

les (1). La raison non plus ne prévient la foi, mais la foi la raison; car la foi conçoit sans les principes de la raison, non seulement les choses qui dépassent les preuves rationnelles, mais encore celles que la raison peut démontrer. C'est l'Esprit-Saint qui donne cette dignité à la foi, et en théologie et dans les connaissances inférieures. C'est encore lui qui substitue la foi aux raisonnements des philosophes; car, même dans les choses naturelles, la foi précède la raison; en sorte que ces philosophes jugent tout plutôt par la foi que par la raison! (2).

Il serait difficile de ne pas trouver dans ces textes, et tant d'autres que nous pourrions encore citer (3), l'expression des thèses caractéristiques du fidéisme, dans la forme qu'il devait prendre sous l'influence de la théorie de la connaissance ultra-réaliste et subjectiviste de Plotin et de Scot Érigène. D'une part, Gilbert fait ressortir la mutabilité, l'incertitude de la science et l'impuissance de la raison; d'autre part, il exalte la foi, immuable et certaine, qui par une illumination divine, — c'est là une pensée néo-platonicienne, — se trouve à la base de toute connaissance théologique et profane. Cependant, il ne faudrait pas s'imaginer que cette défiance de Gilbert à l'endroit de la raison l'ait empêché d'appliquer à la théologie sa dialectique très serrée et aussi son réalisme. Il s'autorise de l'exemple de Boèce qui se sert de l'argumentation théologique pour démontrer que l'essence du Père et du Fils et de leur commun Esprit est singulière et simple (4). Dans cette argumentation théologique il faut prendre soin de procéder d'après les raisons propres à la théologie et ne pas juger par les propriétés des choses concrètes de la nature ou des abstractions de la science (5). Gilbert met aussi en garde

1. *In Boet.*, P. L., t. 64, col. 1303... « *Naturalium leges theologica speculatio non omnino admittit*, tum quia, sicut dictum est, in simplici Deo nomen cujuslibet diversitatis, error parvulorum abhorret, non tamen eam sicut in re propter difficultatem obscura et propter obscuritatem difficili fieri solet, multis vel probatarum *Scripturarum* testimoniis persuadet, vel necessariarum inventionum connexionibus probat, vel eorum quae incidenter et quasi a latere disputationis emergere possent amplificatione explanat; sed quia nec malevolus, nec tardus est suus, cui scripsit, auditor, sola propria unumquodque praedicandi ratione demonstrat. »

2. Voir la note précédente.

3. Cf. Par exemple, P. L., t. 64, col. 1310. — *Ibid.*, col. 1303.

4. *In Boetium de Trinitate*, P. L., t. 64, col. 1268. « Nunc quod Patris et Filii et Spiritus amborum una sit singularis et simplex essentia, qua sola unusquisque illorum est id quod est, theologica utens speculatione, demonstrat. »

5. *In Boetium de Trinitate*, P. L., t. 64, col. 1268. « In divinis quoque, quae non modo disciplina verum etiam re ipsa abstracta sunt, intellectualiter versari

contre les dangers des comparaisons : il ne faut ni les rejeter tout à fait, ni en exagérer la valeur, comme ont fait les Sabelliens (1). Au reste, Gilbert n'est pas fidèle à cette ligne de conduite. Comme tous les théologiens de son époque, il s'engage dans de subtiles spéculations sur la Trinité. Par l'application malheureuse de son réalisme à ce mystère incompréhensible entre tous, il montre son ignorance d'un principe de délimitation du domaine révélé, d'avec le domaine naturel; et il s'écarte du dogme catholique en affirmant que les personnes divines, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, ne peuvent se dire substantiellement de la divinité (2). L'erreur de Gilbert est grosse de conséquences : elle aboutit à la négation de l'unité divine. Mais son auteur fut un chrétien convaincu qui retira les propositions incriminées, après que le Concile de Reims, en 1148, les eût condamnées (3).

Par son maître, Bernard de Chartres, et par son platonisme réaliste, plus ou moins dépendant de Scot Érigène, Gilbert se rattache à l'École de Chartres. A l'exemple des Chartrains et de son maître Abélard, l'évêque de Poitiers fait aussi grand cas d'Aristote dont il emploie la logique dans les spéculations théologiques. Mais il se sépare du philosophe du Pallet, aussi bien que de Thierry de Chartres, par la solution *fidéiste* qu'il adopte dans la question toujours pendante des rapports mutuels entre la foi et la raison.

De Gilbert de la Porrée procède, presque tout entière, la théorie d'*Alain de Lille* († 1203) sur les relations entre la science et la foi : Son manque d'originalité (4), surtout dans le sujet qui nous intéresse (5), peut nous dispenser de plus longs développe-

---

oportebit. Id est, ex propriis rationibus theologicorum illa concipere, et non ex naturaliter concretorum aut disciplinaliter abstractorum proprietatibus judicare. »

1. *In Boetium de Trinitate*, P. L., t. 64, col. 1279. « Errant tamen aliqui in comparationibus imo ex comparationibus, aut cum si quid est in eis dissimile, illas omnino abjiciendas existimant, aut in his propter quae non sit illarum inductio, easdem usurpant, ut Sabelliani. »

2. *Ibid.*, col. 1308. « Recte intulimus haec non substantialiter dici, ex eo quod non de omnibus vel divisim, vel simul suppositis Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, dicuntur; si enim quodlibet horum substantialiter praedicaretur, certum est quod et de singulis divisim, et de omnibus simul suppositis singulariter diceretur : quoniam omnium illa quae sunt substantia, est tantum modo una. »

3. De Wulf. *Hist. de la philos. méd.*, p. 207. — Cf. La profession qu'il fait du principe d'autorité. P. L., t. 64, col. 1310.

4. Voir Baumgartner. *Die Philosophie desAlanus ab Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12ten Jahrh. dargestellt*, p. 6-23.

5. Comparer aux textes de Gilbert cités plus haut, p. 8, note 1 et note 4, les paroles suivantes d'Alain (*Regulae, Prol.* P. L., t. 210, col. 621 B.) « Tum ceterarum regularum tota *necessitas nutet* quia *in consuetudine* sola est

ments, que le lecteur trouvera d'ailleurs dans la magistrale monographie consacrée par M. le Professeur Baumgartner au philosophe lillois.

Guillaume de Conches (1080-1155.) — Guillaume, né à Conches près Évreux, appartient à l'École de Chartres par son maître Bernard de Chartres. Nous avons de lui un ouvrage *De philosophia mundi libri IV* (1), que Migne attribue faussement à Honorius d'Autun. Parmi ses autres écrits moins importants, il y a un traité intitulé *Dragmaticon* (au lieu de *Dramaticon*), où Guillaume de Conches, homme très prudent, si nous en croyons M. l'abbé Clerval (2), rétracte plusieurs des thèses défendues par lui dans la *Philosophia mundi*.

L'auteur de la philosophie du monde, — l'un des moindres parmi les maîtres chartrains, — procède par questions et par réponses à la façon d'un catéchisme. La philosophie y est définie : « *Eorum quae sunt et non videntur et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio.* » (3). Son objet est donc double. D'une part, les choses invisibles : Dieu, l'âme du monde, les démons, les âmes humaines. D'autre part, les choses corporelles. Cette énumération montre déjà qu'il s'agit ici d'une philosophie religieuse peu distincte de la théologie.

Pour connaître une chose parfaitement, il faut savoir, à son sujet, d'abord si elle existe, puis comment elle se comporte avec les dix catégories aristotéliciennes. Aussi, ne connaissons-nous qu'imparfaitement ce qu'est Dieu, quoique nous sachions qu'il existe (4). Guillaume de Conches prouve comme Abélard, l'existence de Dieu, souverain ordonnateur, et, comme lui, il prétend que nous pouvons arriver par les créatures à la connaissance de la Trinité (5).

Toute la doctrine trinitaire de Guillaume, telle qu'on la trouve dans la *Philosophia mundi*, ou dans une lettre de l'abbé de

---

consistens penes consuetum natura decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est... » Les mots et tournures soulignés se trouvent déjà chez Gilbert, presque dans le même contexte.

1. P. L., t. 172, col. 39, sq. — Cf. Ueberweg-Heinze, op. cit., p. 200; Prantl, *Geschichte der Logik*, p. 83.

2. Clerval, *op. cit.*, p. 265.

3. P. L., t. 172, col. 39.

4. P. L., t. 172. *De philos. mundi*, l. c. IV.

5. P. L., t. 172, *ibid.*, c. V., col. 44.

Saint-Thierry à saint Bernard, ressemble par le fonds et même par la forme, à la doctrine d'Abélard, dont l'orthodoxe abbé l'accuse de confirmer et de multiplier les erreurs (1). Guillaume distingue dans la Trinité, la Puissance, la Sagesse et la Volonté (Abélard avait dit Bonté), que les saints ont appelées : Père, Fils et Saint-Esprit (2). Si l'Écriture dit que le mystère de la génération divine ne se peut raconter, c'est qu'elle veut faire entendre la difficulté de l'entreprise, mais nullement son impossibilité (3).

L'influence d'Abélard est manifeste. Comme le philosophe du Pallet, Guillaume de Conches est accusé de Sabellianisme. Au reste, à en juger par ce que nous connaissons des ouvrages de Guillaume, d'ailleurs très inférieurs à ceux de Thierry de Chartres ou de Gilbert, et à plus forte raison, à l'œuvre d'Abélard, nous pouvons croire que Guillaume ne soupçonnait guère, moins encore que ses prédécesseurs, la gravité de la question des rapports entre la foi et la raison. En voulant prouver par la raison le mystère de la Trinité, Guillaume commet une erreur; mais, nous en avons la conviction, une erreur inconsciente qui ne permet pas, ce nous semble, de l'accuser de rationalisme théologique (4).

Pierre Lombard (fin du XIe siècle à 1164.) — Parmi les auteurs, alors nombreux (5), de « Livres de Sentences » le plus célèbre, et aussi le plus représentatif, est, sans conteste, Pierre Lombard, dit le « Maître des Sentences — Magister sententiarum. » — Il fit ses premières études à Bologne et à Reims. Venu à Paris, il entendit les maîtres de Saint-Victor et Abélard. Vers

1. P. L., t. 180, col. 333. *Epist. Guill. abbat. S. Theodorici ad Bernardum.* « Etenim post theologiam Petri Abaelardi, Guillelmus de Conchis novam affert philosophiam, confirmans et multiplicans quaecumque ille dixit et impudentius addens adhuc de suo plurima, quae ille non dixit. »

2. P. L., t. 180, col. 333. « Est ergo in divinitate potentia, sapientia et voluntas. Has tres Sancti personas vocant, vocabula illis a vulgari propter affinitatem quamdam transferentes, potentiam appellantes Patrem, Sapientiam Filium, voluntatem Spiritum Sanctum. »

3. *Epist. Guill. abbat. S.Theodorici.* P. L., t. 180, col. 333. « De generatione vero divina quod, inquit, propheta dicit generationem ejus quis enarrabit? (*Isa.* LIII) *difficultatem ostendit non impossibilitatem.* »

4. Cf. Beumker. *Wilhelm von Conches.* Wetzer u. Welte's *Kirchenlexikon*, Bd. XII, c. 1600. Freiburg, B. 1901. « (Wilhelm von Conches) teilt auch Abälards theologischen Rationalismus, nach dem das « Wie » (qualiter factum sit) der Glaubensätze durch die Vernunft zu bestimmen sei. »

5. Nous connaissons les « Sentences » du Mss de St-Florian, du « Magister Omnebene », de Roland (Alexandre III), de Hugues de St-Victor, de Robert Pulleyn et de Pierre de Poitiers.

1140, il enseigna probablement la théologie à l'École de Notre-Dame. En 1159, il devint Évêque de Paris, mais il semble avoir résigné sa charge une année après. Il mourut en 1164 (1), laissant des *Commentaria in Psalmos* (2), des *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epistulas* (3) et son œuvre maîtresse, les *Sententiarum libri IV* (4), qui lui assura jusqu'au XVIIe siècle, la gloire d'être un auteur classique, commenté par les plus grands théologiens.

Ce dernier ouvrage reflète bien la double influence qu'a subie le maître lombard durant ses études à Paris. La méthode est celle du « *Sic et Non* » d'Abélard, auquel plus d'un développement est aussi emprunté (5). Pour le fonds, Hugues de Saint-Victor, plus encore qu'Abélard, sert de modèle à notre philosophe, à telles enseignes que l'on a pu le considérer comme le plagiaire du Victorin, ou comme le véritable auteur des « Sentences » de celui-ci (6).

À proprement parler, Pierre Lombard n'est pas un philosophe, mais un théologien. Souvent il s'exprime en termes fort désobligeants sur le compte des dialecticiens (7) et des philosophes anciens (8). Même il lui arrive de vouloir rejeter de la théologie les arguments philosophiques (9).

Mais son but étant de démontrer la foi par l'Écriture et de la défendre par des raisons catholiques (c'est-à-dire d'autorité), et des comparaisons convenables contre les raisonneurs bavards (10),

1. Joh. Nep. Espenberger. *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im XIIten Jahrhundert*, p. 1. Münster in W., 1901.

2. P. L., t. 191, col. 61, sq.

3. P. L., t. 191, col. 1297, sq.

4. P. L., t. 192. — Voir aussi l'excellente édition des « Sentences » publiée avec les commentaires de S. Bonaventure à Quaracchi.

5. Espenberger. *Op. cit.*, p. 5; Kaiser. *Op. cit.*, 309-315.

6. Espenberger. *Op. cit.*, p. 5. — A. Mignon. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. I, p. 182, ssq.

7. Voir note 10.

8. *In Ps. CXL, 7.* P. L., t. 191, col. 1237-1238. « Potentes docti qui de moribus judicant ut Plato, Aristoteles, Pytagoras absorpti sunt juncti petrae id est comparati Christo crucifixo... comparati Christo, per se videntur aliquid dicere sed junge, id est compara illos Christo, et nihil sunt; mortui jacent; stulta sapientia eorum est. »

9. *Sent. III. dist. 22. I.* P. L., t. 192, col. 802-803. « Illae enim et hujusmodi argutiae in creaturis locum habent sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. »

10. *Sent. I. dist. 2. 3.* P. L., t. 192, col. 526. « Augustinus docet, primo secundum *auctoritates sanctarum scripturarum*, utrum fides ita se habeat demonstrandum est. Deinde adversus garrulos raciocinatores elatiores quam capaciores rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est. » Cf. August. *De Trinit.* 1, 2, 453, P. L., t. 42, col. 822.

il doit d'abord concilier les textes apparemment contradictoires de l'Écriture et des Pères. Pour ce faire, quoi qu'il en ait, le maître des « Sentences » est obligé de faire appel à la philosophie. Ici comme ailleurs, il se ressent de la double influence d'Abélard, et plus encore, de Hugues de Saint-Victor.

Pour le problème des universaux, que notre théologien ne traite jamais « ex-professo », il semble s'en tenir à un éclectisme prudent, qui l'empêche de pénétrer un peu avant dans la question et de s'attacher déterminément à l'une des écoles régnantes. Il parait cependant pencher du côté du réalisme (1). Nous ne trouverons non plus étrange que le Lombard, disciple surtout de Hugues de Saint-Victor et de saint Augustin, nous parle d'une certaine lumière intérieure qui éclaire celui qui comprend (2). Cette lumière, — nous le disons sous bénéfice d'inventaire, — a bien des ressemblances avec l'illumination néo-platonicienne, admise par la plupart des théologiens du temps.

Manque de profondeur et d'envergure, voilà comme on pourrait caractériser les tendances philosophiques de Pierre Lombard.

La même impression se dégage aussi de l'étude des rapports entre la science et la foi, tels que les conçoit notre théologien. Après ce que nous avons vu, il va de soi que l'autorité et la foi pure et simple, tiendront le haut bout. Rarement la raison aura son mot à dire pour faire naître la foi; mais on emploiera cependant assez fréquemment le raisonnement pour la défendre contre les dialecticiens bavards (3). Au reste, la science en soi,

---

1. *Sent. I. dist. 19. 9.* P. L., t. 192, col. 576. « Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Jacob, tria individua ita tres homines et tria animalia. » *Ibid.*, 10. « Sed nec species est, essentia divina et persona individua, sicut Homo species est, individua autem Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est ut homo sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Isaac et Jacob, ita non dicitur una essentia esse tres personas. — *Sent. I. 5. 8.* P. L., t. 192, col. 537; 25, 5; 28, 1. « Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermonis res, sed rei sermo subjectum est. » — Cf. Espenberger, *Op. cit.*, p. 21, 24.

2. *In I Epist. ad Corint.* II, *12.* P. L., t. 192, col. 81. « (Visione) quae dicitur intellectualis ea cernuntur quae nec cernuntur corporea nec ullas gerunt formas similes corporum, velut ipsa mens et omnis affectio bona. Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? Nullo. » — *In ps. LXI.* P. L., t. 191, col. 417, B. et C. « Ad intelligendum Deum, dilatavi animam meam, quia relictis illis exterioribus instrumentis sensum corporalium subjacentibus, ad seipsum rediit animus meus et cœpit se contemplari ut videat se ut noverit se apud se, ut intelligat an aliquid tale sit Deus ipsius. — *In Ep. ad Ephes.* P. L., t. 192, col. 203, C. « Omnis qui intelligit quadam luce interiore illustratur. Est ergo quaedam lux intus quam non habent qui non intelligunt. »

3. *Sent. I, dist.* II, *3.* P. L., t. 192, col. 526. « Deinde adversus garrulos ratiocinatores elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est. »

c'est-à-dire la science sans la charité, est inutile; elle enfle (1) mais toutefois, elle n'est pas impuissante, puisque les anciens ont su démontrer par la seule raison, l'existence de Dieu et ses attributs (2).

Lorsque la foi est en question, le langage du maître des Sentences est différent. Alors, dit-il, il faut laisser les arguments de la raison et les arguties philosophiques et « croire aux pêcheurs et non aux dialecticiens » (3). Cependant, Pierre Lombard ne rejette pas complètement les motifs de crédibilité; bien plus, il fait observer que déjà les apôtres, pour rendre croyable leur enseignement, faisaient des miracles (4); et que les païens eux-mêmes sont arrivés par la contemplation des créatures, à ce *praeambulum fidei* qu'est la connaissance du vrai Dieu unique et spirituel (5).

Quant à la foi, notre Maître la considère essentiellement, comme une « *Virtus qua creduntur, quae non videntur* » (6) ou comme dit l'apôtre : « *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum*

---

1. *In Ep. I ad Corinth., c. VIII.* P. L., t. 192, col. 1601. « Addite scientiae charitatem, et utilis erit scientia. Per se enim inutilis est scientia, cum charitate utilis est : per se inflat in superbiam, ut daemones, qui Graeco nomine a scientia sic sunt nominati, in quibus scientia est sine charitate. »

2. *In Ep. ad Rom. I, 20, 23.* P. L., t. 191, col. 1327. « Per cœlum et terram et alias creaturas, quas immensas et perpetuas esse intellexerunt *(antiqui)* ipsum Conditorem incomparabilem, immensum, aeternum mente conspexerunt ». Cf. aussi *Sent.* I, dist. III, 1-5. P. L., t. 192, col. 529, ssq.

3. *Sent. III, dist. 22, I.* P. L., t. 192, col. 802-803. « Illae enim et hujus modi argutiae in creaturis locum habent, *sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum.* Unde Ambros. in lib. I, de Fide, c. 5, in fine; aufer argumenta, ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasiis suis jam dialectica jaceat; piscatoribus creditur, non dialecticis. »

4. *In Ep. ad Rom. c. I, 16.* P. L., t. 191, col. 1322. « Cum res exigit fiunt miracula quibus commendatur doctrina. Quia enim *incredibile videbatur* quod praedicabatur, ideo signis et prodigiis ab apostolis factis affirmabatur, ne diffiderent homines de his quae dicebant qui tanta faciebant. (Ambrosius) »

5. *In Ep. ad Rom. c. I, 17.* P. L., t. 191, col. 1323-1324.

6. *In Ep. ad Heb., c. XI,* 1. P. L., t. 192, col. 488. — *In Ep. ad Rom., c. I. 17.* P. L., t. 191, col. 1324. « Et quia de fide fit mentio hic videndum est quid sit fides, et quot modis accipiatur fides, et de quibus sit: *Fides est virtus qua creduntur quae non videntur, apparentia non habent fidem sed agnitionem.* Fides enim est quod non vides credere. (Aug.) » — Cf. aussi *Sent. III, 22, 7.* P. L., t. 192, col. 806 : « Notandum quoque est quod fides proprie de non apparentibus tantum est. Unde Gregor., in homilia super Ezechiel : Apparentia non habent fidem sed agnitionem. Idem cum Paulus dicat (*Hebr. XI*) : Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium; hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. *Nam credi jam non potest quod videri potest.* Thomas aliud vidit et aliud credidit; hominem vidit et Deum confessus est... Ut enim Augustinus alibi ait, *(super Joan. 27 tractatu 27)* : Credimus ut cognoscamus non cognoscimus ut credamus. Quid enim est fides nisi credere quod non vides? Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. Unde recte fides dicitur argumentum vel convictio rerum non apparentium; quia si fides est ex eo convincitur et probatur aliqua esse non apparentia, *cum fides sit nisi de non apparentibus.* »

non apparentium » (*Hebr.* XI). Son objet propre, ce ne sont que les choses que l'on ne voit pas, — *non apparentia;* — car les choses apparentes n'engendrent pas la foi, mais la connaissance *(agnitionem).* Aussi, quand on dit : « en croire ses yeux », ce n'est pas là la foi proprement dite, mais un motif de crédibilité; les choses vues font que nous croyons celles que nous ne voyons pas (1). D'ailleurs, l'inévidence de l'objet de la foi ne la rend pas moins certaine : L'Apôtre affirme cette certitude de la foi en la définissant : « *argumentum non apparentium* », c'est-à-dire la démonstration, la certitude, la preuve des choses non apparentes (2).

Jusqu'ici, Pierre Lombard n'a pas dit la raison formelle de la foi, l'autorité d'un Dieu révélateur; mais du moins il a délimité nettement son objet matériel aux choses non apparentes. Laissons-lui maintenant la parole pour nous expliquer ce qu'il entend par choses non apparentes et par vision. « Il nous faut savoir, dit-il, qu'autre est la vision intérieure et autre la vision extérieure. Les choses sujettes à celle-ci ne peuvent tomber sous la foi; mais il n'en est pas ainsi de celles qui sont saisies par la vision intérieure, même si elles sont comprises (3). » Il y a donc des vérités qui sont simultanément crues et comprises par la raison naturelle. Aussi, le prophète Isaïe dit-il, selon les Septante : « Nisi credideritis, non intelligetis (4). » De là à la thèse d'Augustin et d'Anselme il n'y a qu'un pas. Le Maître des Sentences le franchit et conclut que l'on ne peut savoir et comprendre certaines données de la foi sans d'abord les croire, et qu'on ne peut croire d'autres vérités sans d'abord les comprendre (5).

1. *In Ep. ad Hebr., c. XI,* 1. P. L., t. 192, col. 488. « Si autem dicuntur credi quae videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse, non ipsa est quae in nobis aedificatur fides, *sed ex rebus quae videntur agitur in nobis, ut ea credantur quae non videntur.* Et est argumentum vel convictio non apparentium id est praemonstratio, et *certitudo,* et probatio rerum quae non apparent. »

2. *In Ep. ad Hebr., c. XI,* 1. P. L., t. 192, col. 488. (Voir la note précédente).

3. *Sent. III, distinct. 24, c. 3, initium.* P. L., t. 192, col. 808. — « Sed sciendum est quod cum visio alia sit *interior,* alia *exterior,* non est fides de subjectis *exteriori visioni;* est tamen de his quae visu interiori *utcumque* capiuntur. Et quaedam utique sic capiuntur, ut intelligantur. »

4. *Sent. III, 24, 3.* P. L., t. 192, col. 808. « Quaedam ergo fide creduntur quae intelliguntur naturali ratione; quaedam vero quae non intelliguntur. Unde propheta Isaias, VII, juxta LXX interpretes : Nisi credideritis non intelligetis. »

5. *Sent. III, 24, 3.* P. L., t. 192, col. 809. « Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quaedam, nisi prius credantur; et quaedam non credi nisi prius intelligantur, et ipsa per fidem amplius intelligi. Nec ea quae prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte quia non sciuntur. »

Quant au mystère, l'homme ne l'ignore qu'en partie (1), et, selon le Lombard, il faut que nous comprenions *(intelligamus)* le Créateur par ses œuvres, et que nous voyions la Trinité dont l'empreinte apparaît dans les créatures (2).

Ce texte qui semble bien absolu, trouve son tempérament dans un autre passage du même commentaire de l'Épître aux Romains, et dans quelques lignes du 1er livre des Sentences. Dans ces endroits, le Maître nous apprend que l'empreinte de la Trinité dans les créatures, qui nous esquisse, en quelque sorte *(aliquatenus)*, une image de la Trinité, n'est cependant pas telle que nous puissions, par la seule contemplation des choses créées, sans le secours de la révélation, acquérir une notion suffisante de ce mystère. Aussi les Anciens n'ont-ils vu la vérité que « *per umbram et de longinquo* » et leur science s'est tue au sujet de la Trinité (3), quoiqu'ils connussent en Dieu ce que l'Écriture a accoutumé d'attribuer spécialement et distinctement aux trois personnes, à savoir : la puissance, la sagesse et la bonté.

Le Lombard, rendu prudent par le sort d'Abélard, dont on sent ici l'influence, n'insiste pas sur ces trois termes de puissance, de sagesse et de bonté, pour y retrouver la formule de la Trinité chrétienne, mais il conclut que les Anciens, par l'ordre qui règne dans le monde, sont arrivés à la connaissance du Créateur (4).

---

1. Voir la note précédente.

2. *In Ep. ad Rom., XI, 33-36.* P. L., t. 191, col. 1493. « Oportet igitur ut *Creatorem per ea quae facta sunt, intellectu conspicientes Trinitatem intelligamus*, cujus Trinitatis vestigium in creaturis apparet, in illa enim Trinitate summa est origo omnium rerum et perfectissima pulchritudo, et beatissima dilectio. » — La fin de ce texte, comme nous le fait observer M. Kaiser, (*op. cit.*, p. 311-312), contient un écho de la doctrine trinitaire d'Abélard : le Père c'est « *Origo rerum* » ou la puissance, comme disait Abélard; la « *Perfectissima pulchritudo* », c'est le Fils; et la « *Beatissima dilectio* », c'est le Saint-Esprit. — L'influence augustinienne, nous la trouvons dans les exemples de vestiges de la Trinité que le Lombard nous cite : Cf. *Sent. I, 3, 6.* P. L., t. 192, col. 531. « Jam ergo in ea (in anima humana) Trinitatem quae Deus est inquiramus. Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se; hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quaedam apparet trinitas memoriae, intelligentiae, et amoris. »

3. *Sent. I, 3, 6.* P. L., t. 192, col. 530. « Ecce ostensum est qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur : non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram, et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo. *Exod. 8.* Adjuvamur tamen in fide invisibilium per ea quae facta sunt. »

4. *In Ep. ad Rom., I, 20-23.* P. L., t. 191, col. 1328-1329. « Ad quod dicimus eos (les Anciens) hanc distinctionem summae Trinitatis quam Fides Catholica profitetur *nullatenus habuisse vel habere potuisse* absque doctrinae, vel internae inspirationis revelatione. Fit enim revelatio tribus modis, per opera, per doctrinam, per inspirationem. Revelavit eis Deus per opera veritatem, sed

Le peu que nous venons de dire des doctrines trinitaires du maître Lombard, — en dire davantage n'entre pas dans le dessein d'un travail d'histoire de la philosophie — montre que ce théologien n'a pas encore trouvé la raison formelle qui lui permette de délimiter nettement le domaine de la foi et de la raison, de la théologie et de la philosophie. Si cependant nous constatons que Pierre Lombard a évité les erreurs graves, nous nous l'expliquerons moins par son attachement à l'Église — Abélard proteste en avoir autant — que par le manque de profondeur et de conséquence systématique dans son œuvre de compilation.

Ces défauts, furent, d'ailleurs, la cause du succès des livres de Sentences : Pierre Lombard a fourni un cadre commode que les commentateurs pouvaient remplir à leur gré, « *in via Thomae* » ou « *in via Scoti.* » Avec de pareilles qualités, il est assez naturel que le Maître des Sentences n'ait pas fait avancer la question, toujours ouverte, des relations mutuelles entre la foi et la science, et de la délimitation de leurs domaines respectifs. Même il n'est point étonnant qu'à ce point de vue, — et à d'autres, — il soit resté en retard sur son maître Abélard, et que l'envergure de Hugues de Saint-Victor, qu'il pille si fréquemment dans son œuvre, lui fasse défaut.

Fribourg (Suisse). TH. HEITZ.

---

non per doctrinam vel per inspirationem. Viderunt ergo de longinquo veritatem sed non appropinquaverunt per humilitatem. Non ergo illas tres personas ideo dicuntur intellexisse, quod eas distincte veraciter et propriae intellexerint : Sed quia illa esse cognoverunt in Deo, quae illis, tribus personis in Sacra Scriptura frequenter solent distinctim ac specialiter attribui, scilicet potentia, sapientia, bonitas... quod quare fiat, non est otiosum inquirere. Sicut enim ex motibus et administratione corporis animam, quam non vides, intelligis, sic ex administratione totius mundi, et regimine omnium, *Creatorem* intellexerunt. »

La notion du Lieu théologique

Quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur : sic nos peculiares quosdam Theologiae locos proponimus, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant.

MELCHIOR CANO, *De locis theologicis*, l. I, c. III.

Sous le nom de *Lieux théologiques*, on rencontre fréquemment des ouvrages qui renferment un grand nombre de questions, des traités entiers même, totalement étrangers au concept des *Lieux théologiques*. Tels ces traités *De Ecclesiâ*, au triple point de vue théologique, apologétique et canonique, ces questions prolixes touchant l'Essence de l'Inspiration de l'Écriture Sainte, l'Herméneutique et l'Introduction aux Saints Livres, le Développement de la Tradition apostolique, etc., qui enflent démesurément et finissent par absorber le *De Locis* (1). Celui-ci était, dans l'intention de son fondateur, un pur traité de méthode, une sorte de logique spéciale de la théologie.

Ainsi compris, les *Lieux théologiques* sont exigés par la nature même des choses. C'est le sort des sciences arrivées à un certain degré de développement, et surtout des sciences *faites*, de prendre conscience de la totalité de leurs moyens et de systématiser définitivement leurs méthodes. Ce que l'on concède à la Logique et aux Mathématiques, pourquoi ne le passerait-on pas à la Théologie ?

Comme pour les autres disciplines, la pratique a devancé ici la théorie et la science théologique la systématisation de ses règles. Ces règles existaient, elles étaient, pour la plupart, for-

1. Cf. SCHAEZLER. *Introd. in S. Theologiam*, c. III, § *praevia informatio*, a. II, n. 4.

mulées et utilisées (1) : il leur manquait d'être systématisées. Deux circonstances, le développement d'une certaine scolastique intempérante d'une part, les attaques des protestants d'autre part, firent sentir la nécessité urgente de la mise au clair des vrais principes et des véritables règles de méthode de la théologie. La fin à pourvoir commandait impérieusement le caractère méthodologique du traité. Rien de plus significatif, à cet égard, que l'immortel *Proœmium* qui inaugure le *De Locis* de Cano et débute par ces mots : *Saepe mecum cogitavi, Lector optime, boni ne plus is attulerit hominibus, qui multarum rerum copiam in disciplinas invexit, an qui rationem paravit et viam quâ disciplinae ipsae facilius et commodius ordine traderentur.*

La réalisation répond au programme. L'ouvrage comprend deux parties : la première, consacrée aux règles qui régissent la découverte, « l'invention », des principes ou éléments constitutifs de la théologie, la seconde, qui devait contenir trois livres dont un seul est achevé, consacrée aux règles de la mise en œuvre de ces principes. Dans la première, Cano étudie la nature propre de chacun des lieux théologiques, Écriture Sainte, Magistère de l'Église, Tradition, etc., afin que les principes qu'il détermine soient fondés sur la nature des choses. Il le fait avec discrétion et mesure, marquant bien la subordination des questions ontologiques, et des controverses qu'il soulève, au but méthodologique poursuivi. Pour lui, les dix lieux théologiques ne sont rien moins que des prétextes à thèses métaphysiques, théologiques, historiques, canoniques, exégétiques, comme ils le sont devenus depuis. Ce sont vraiment, comme le promet le passage que nous avons pris pour épigraphe, les éléments d'une Logique théologique construite sur le modèle des *Topiques* d'Aristote.

C'est cette conception que nous voudrions ici restaurer et préciser. Aucune pensée de mésestime ou de dénigrement à l'égard de nos devanciers ne nous inspire. Nous ne comprenons que trop bien ce qui est advenu. En présence d'objections de plus en plus multipliées et difficiles à résoudre, on a voulu fortifier les bases ontologiques qui fondaient l'autorité des Lieux théologiques, en faire l'apologétique ou la théologie. L'intention était excellente. La réalisation n'a eu qu'un inconvénient c'est de submerger sous ces développements ce qui faisait l'*idée-mère* des Lieux théologiques. La plupart des étudiants savent à peine

1. Cf. Cano, *De Locis*, l. XII, c. III, § *Divus Thomas mihi et auctor et magister fuit hujus operis componendi.*

pourquoi l'on accole à des traités qui approfondissent le fond des choses cette singulière épithète de *lieux*. Il nous est arrivé d'agir comme ces théologiens qui, sachant que la foi du chrétien s'appuie sur la parole de Dieu, *Veritas prima dicens*, remontent de ce motif prochain et immédiat de la foi aux réalités qui le justifient à son tour, critériologiquement d'abord puis même *ontologiquement*, *veritas prima in cognoscendo*, *veritas prima in essendo*, et, sans s'apercevoir qu'ils ont passé d'un ordre à un autre, déclarent que le motif de l'assentiment de la foi est l'infaillibilité divine ou même la Vérité transcendante de l'Être divin. C'est voguer en plein *per accidens*. Or, il n'y a de connaissance rigoureusement vraie, de science, que si l'on se maintient dans ce que les scolastiques appelaient le *per se*, c'est-à-dire dans les lois et relations qui jaillissent des choses considérées sous des points de vue nettement et formellement définis. En ce qui concerne les *Lieux théologiques*, ce point de vue est celui de la Méthode de la Théologie. Que l'on fortifie tant que l'on voudra les bases ontologiques qui fondent l'autorité des sources de la Théologie, mais que ce soit dans des traités spéciaux, dont les Lieux théologiques recueilleront les résultats, comme la Logique d'Aristote, pour citer un exemple, recueille les résultats de la Théorie métaphysique des Prédicaments, en vue de leur utilisation logique! Mais, que tous ces développements hétérogènes cessent d'occuper la place prépondérante dans une Méthodologie. A notre époque, si justement préoccupée des questions de méthode, où la spécialisation est proclamée la loi même du bon travail, où les sciences ne demandent qu'à laisser à chacun sa place au soleil, pourvu qu'on réponde sans ambages à cette question posée à l'américaine : qu'êtes-vous, que prétendez-vous, quel est votre point de vue, quels sont vos principes et vos règles de méthode? la Théologie catholique doit répondre par un exposé de principes digne de son long et illustre passé de labeur. Certes, si une science a pu constituer sa méthode définitive, c'est bien elle, l'ancêtre et la nourrice de la plupart des sciences modernes. Or cette réponse existe, et, sauf le rajeunissement des détails qu'une durée de plus de quatre siècles de réflexion théologique et de progrès scientifique requiert et justifie, elle est tout entière, si on sait bien en comprendre l'intention première et profonde, dans l'œuvre solide et plus actuelle que jamais de Melchior Cano.

*
* *

Le plan de cette recherche est très simple. Dans une première section, nous montrerons que c'est dans une Topique que la Théologie trouve normalement son introduction méthodique. La deuxième section dira l'intention et retracera les grandes lignes des Topiques d'Aristote, dont la rigoureuse organisation scientifique garantit l'exceptionnelle solidité. Dans les sections suivantes, nous ferons valoir dans ses détails le parallèle des Topiques aristotéliciennes et du Traité des lieux théologiques tel que l'entendait Cano. Ce parallèle, nous l'espérons, mettra en bonne lumière la signification précise de ce traité et sa valeur méthodologique définitive.

I

TOPIQUE ET THÉOLOGIE.

Au premier abord, le rapprochement de ces deux mots semble anormal. De l'aveu de tous les théologiens, la Théologie est une science (1). La Topique se présente plutôt comme un art : art dialectique, s'il s'agit de la Topique proprement dite; art oratoire, s'il s'agit de cette topique qui est à la base de la Rhétorique. Comment une science pourrait-elle avoir un art pour introduction? Pour résoudre cette objection, il suffira d'analyser successivement les éléments constitutifs de la Topique et de la Théologie, et d'en instituer la comparaison.

I. — Les éléments des Topiques.

La Topique ou Dialectique résulte de la rencontre de deux éléments, un élément formel ou logique et un élément matériel.

De l'élément logique nous ne parlons que pour mémoire : c'est le syllogisme, qui ne diffère pas foncièrement du syllogisme ordinaire, encore que les dialecticiens préfèrent, à cause des commodités qu'ils y trouvent, l'espèce de syllogisme que l'on nomme enthymème (2).

La matière de la Dialectique, au contraire, lui est spéciale. Elle est déterminée à deux points de vue : 1° par la nature des principes qu'elle emploie; 2° par l'espèce de questions qu'elle est apte à résoudre.

---

1. S. Thomas, *Summa theologica*, I P., Q. I, a. 2.

2. San Severino, *Logicae*, IIa *pars*, c. II, a. X, *De generibus argumentationum dialecticarum*, dans *Philosophia christiana cum antiquâ et novâ comparata*, Naples, 1878, vol. III, p. 315-332.

1° Les principes de la Dialectique ont pour premier caractère, d'être des principes *communs*, c'est-à-dire qui n'appartiennent en droit à aucune science particulière. Je dis *en droit*, car, en fait, ils sont parfois empruntés à ces sciences, mais, en ce cas, la Dialectique ne les considère pas dans leur valeur scientifique intrinsèque, elle abandonne cette valeur tout entière à la science dont ces principes relèvent et dont ils continuent d'être l'unique propriété (1). C'est à un autre point de vue qu'ils la concernent. Quel est ce point de vue? Le second caractère des principes de la Dialectique va nous l'apprendre. — Ce second caractère c'est qu'ils soient *tels que l'opinion commune des hommes les ratifie.* Or, les vérités scientifiques ont cette propriété, conséquence de leur valeur rigoureuse, qu'elles reçoivent l'approbation de tous ceux qui les connaissent. C'est à ce titre que, parmi beaucoup d'autres énonciations de moindre valeur intrinsèque, elles ont leurs entrées dans la Dialectique.

Il ne faudrait pas croire, en effet, qu'en raison de leur caractère de principes *communs*, les principes dialectiques excluent la précision et la certitude. Tout au contraire, considérés en eux-mêmes, ils sont précis, fondés, et certains. Comment, sans cela, seraient-ils encore des principes? On veut dire seulement que, considérés non plus dans leur teneur interne, mais en regard d'une question posée, ils ne sont pas catégoriquement décisifs, comme le sont des raisons démonstratives; que la réponse qu'ils fournissent laisse place à une opinion opposée, ce que ne ferait pas une réponse scientifique (2).

Et la raison de cela, ainsi qu'on peut le conclure du second de leurs caractères, c'est qu'ils limitent leurs ambitions à ce qui rencontre l'approbation des hommes, quand bien même les raisons qui motivent celle-ci ne seraient pas scientifiques, quand bien même elles ne résoudraient que très imparfaitement la question. En un mot, la Dialectique s'empare du terrain vague de la *probabilité*, de l'ἐνδοξον, dédaigné par les sciences spéciales qui se piquent de rigueur et de nécessité; elle entreprend de l'utiliser, de l'aménager, de lui faire produire tout ce qu'il peut, d'annexer ainsi toute une province délaissée, et comme une marche de frontières, au domaine de la vérité. Réduite à ce critère extrinsèque

1. Cf. CASSIODORE. *De artibus ac discipl. liberalium artium*, c. III, § *De Dialecticis locis*. MIGNE, P. L., t. LXX, col. 1177 sq.

2. Nous appelons *scientifique* une connaissance certaine, évidente, *explicative* des choses. Nous ne prenons pas ce mot dans le sens inadéquat que lui donnent les théories scientifiques modernes.

de l'approbation des hommes, la Dialectique rend à la science le double service, de pressentir et de préparer des investigations et des démonstrations plus décisives, de prolonger des lueurs de vérité, au-delà des limites que la science éclaire, en des parties du savoir qui sont souvent pour l'humanité les plus intéressantes. Une frontière sera toujours disputée : soyons reconnaissants à la Dialectique d'assujettir, autant qu'elle peut l'être, celle-ci à l'esprit humain.

2° En second lieu, la matière de la Dialectique est déterminée par l'espèce de question qu'elle est appelée à résoudre, ou, ce qui revient au même, par l'espèce de conclusion qu'elle peut formuler. Cette question est celle *de la qualité*. En effet, des quatre questions auxquelles l'esprit humain en revient toujours, *an sit, quid sit, propter quid, quale sit*, la première est supposée par la Dialectique, comme, du reste, par la Science. On ne pose de questions que si l'on a un sujet de les poser. Si l'existence de certains sujets n'est pas donnée par l'expérience, si elle *fait question* c'est l'occasion d'une induction ou d'une démonstration *à posteriori* préliminaires, prolongeant le témoignage des sens à l'aide de principes intellectuels, jusqu'à ce que le sujet scientifique soit donné. Mais ce labeur est antérieur à la science proprement dite de cet objet. Quel inconvénient n'y aurait-il pas d'ailleurs à attribuer à la Dialectique, dont le moyen de conviction est l'opinion, la solution de la question *an sit?* Ce serait s'exposer à des discussions indéfinies sur des sujets insignifiants, sur les faits et gestes de chimères. — D'autre part, les questions *quid sit* et *propter quid*, n'étant solubles que par la connaissance des essences des choses, sont, de ce fait, du domaine exclusif de la Science. — Reste donc la question de la qualité, τὸ ὅτι, qui se formule ainsi : *Utrum tale praedicatum insit subjecto.* Puisque les trois premiers problèmes lui sont soustraits, la question de la qualité, ou du prédicat, devra, semble-t-il, constituer le problème propre de la Dialectique.

Elle l'est, en effet. Ce n'est pas que la Science ne puisse parfois s'en préoccuper dans une certaine mesure et à un point de vue spécial, mais cette préoccupation est secondaire pour elle. Je m'explique. La connaissance des qualités, on dirait aujourd'hui, dans un sens un peu différent, la connaissance des phénomènes (1), est antérieure à la connaissance des essences

1. La différence consiste en ce que, pour les modernes, la connaissance des phénomènes ne concerne que le fait phénoménal; pour les anciens, elle

spécifiques. Elle est objet de constatation brute et d'intuition directe. De la donnée composite formée par la représentation d'un ensemble de qualités s'abstraient et, ultérieurement, se concluent, les formes où les essences spéciales qui répondent à la question *quid sit* et serviront à résoudre le *propter quid*. Or, sans doute, une fois déterminés le *propter quid* et le *quid*, on pourra essayer d'en déduire certaines qualités données dans l'expérience et l'intuition, par exemple les propriétés ou les groupements spécifiques des qualités accidentelles, et si cette tentative réussit, dans la mesure de cette réussite et sous cet angle de l'attribution nécessaire, la question : *Utrum praedicatum insit subjecto*, relèvera de la Science. Mais, d'abord, cette déduction est impossible pour les qualités les plus nombreuses, à savoir les accidents communs, qui sont dans un sujet sans avoir de connexion essentielle avec lui. Ensuite, même en ce qui concerne les qualités essentielles, la déduction rigoureuse n'est pas toujours assurée de réussir; elle est sujette à bien des erreurs du genre de celle qui jadis faisait de la blancheur la caractéristique des cygnes ou, c'est tout un, érigeait en dogme intangible, il n'y a pas bien longtemps, le principe de la conservation absolue de l'énergie. On voit dans quelles limites resserrées, et sous combien de conditions restrictives, la solution du problème de la Qualité relève de la Science. Et cependant, là où la Science cesse, la question demeure. Il y aura donc, pour cette question, une phase post-scientifique. D'ailleurs, antérieurement à la détermination des essences, et donc antérieurement au labeur scientifique, il y a toute une période de tâtonnements, de comparaison des phénomènes, d'essais de raccordements par analogie, par induction, etc., des phénomènes entre eux et avec l'essence encore inconnue qu'ils recouvrent (1). A vrai dire, la portion la plus considérable de nos connaissances est encore dans cette période de recherche. Or, la formule la plus générale vers laquelle s'oriente cette inquisition, est précisément celle de la question du prédicat : *An praedicatum subjecto insit*. A moins de renoncer à aborder des problèmes certains, sous prétexte que l'on n'en peut avoir la connaissance scientifique, il faut traiter les questions que ne résoud pas la Science par une méthode non-scientifique, et qui donne cependant des

comprenait, de plus, l'intuition spontanée de la quiddité des phénomènes par l'intelligence.

1. Un type de cette phase préscientifique nous est offert dans le l. I du *De Animâ* d'Aristote.

résultats appréciables. La Dialectique est précisément cette méthode. On voit donc que, même en matière scientifique, à deux moments au moins, savoir : avant et après la science, la question de la qualité se pose et appelle une intervention de la Dialectique.

Et comme dans la période d'invention qui précède la Science, les prédicats essentiels eux-mêmes, *le genre, la définition,* n'ont pas encore manifesté la liaison nécessaire qui les rattache au sujet, cette liaison sera considérée justement, dans cette période, comme une liaison aussi peu nécessaire que celle d'une qualité commune, ou d'une propriété de fait qui n'a pu faire sa preuve devant l'esprit. Et il y aura en conséquence quatre grandes questions dialectiques correspondant aux quatre qualités fondamentales *la question du genre, de la définition, du propre et de l'accident,* le tout à résoudre *ex communibus* et *ex concessis ab opinione.*

II. — Les éléments de la Théologie.

Comme la Dialectique, la Théologie comprend deux éléments, sa forme, le raisonnement, que nous ne nommons que pour mémoire, étant identique au syllogisme qu'utilise la Science; sa matière, déterminée, comme la matière de la dialectique : 1° par la nature de ses principes, 2° par l'espèce de questions qu'elle est appelée à résoudre.

1° Les principes de la Théologie sont les articles de foi (1). Or, la foi est un moyen de connaissance qui ne s'appuie pas, comme les sciences spéciales, sur la vérité intérieure des choses, sur le *quid* et le *propter quid.* Elle regarde toutes les vérités de son domaine comme résultant de la rubrique commune : *Dieu l'a révélé.* Les articles de foi, comme tels, n'appartiennent donc à aucune science spéciale. En ce sens, ce sont des principes *communs.* Ce caractère était le premier caractère des principes de la dialectique. — En outre, et c'est son second caractère, la vérité de foi n'a sa valeur de conviction que pour ceux qui ont la foi. Un hérétique ne lui donne pas son assentiment. Une argumentation qui s'appuiera sur des principes de foi, procède donc, d'une certaine manière, *ex concessis.* Elle n'est reçue que par les fidèles, en raison de l'approbation que leur foi donne aux articles de foi. L'ἐνδοξον dialectique apparaît ainsi à la base de la Théologie.

1. *Summa theol.* Q. I. a. VIII, *in corpore.*

Ici s'imposent des réserves analogues à celles que nous avons faites au sujet des deux caractères des principes dialectiques. Et d'abord, de ce que les principes de la Théologie sont des principes *communs* il n'en faudrait pas conclure à l'absence de précision et de certitude intrinsèque. Il n'y a rien, au contraire, de plus précis et de plus certain *en soi* que la vérité énoncée par un témoin dont la véridicité est certaine, et c'est le cas. Cela n'empêche pas cette vérité de n'être connue, comme telle, que par un moyen de preuve commun, banal, qui s'applique indifféremment à toutes espèces de vérités, scientifiques, d'expérience, etc., et donc, d'être pour une connaissance ultérieure un principe commun, extrinsèque aux rapports internes des termes des conclusions qui en seront tirées.

Ensuite, de ce que l'approbation du fidèle est le nerf de la valeur des principes de la Théologie, il n'en faut pas conclure, que les principes de la Théologie sont probables à la manière des principes de la Dialectique. Car, *cette approbation est due*, en raison de la véridicité absolue du témoignage divin, ce qui n'est pas le cas de l'approbation d'opinion qui fonde la valeur des principes dialectiques. Néanmoins, l'exigibilité absolue de leur concession ne fait pas sortir les principes de la Théologie, qui ne sont tels qu'en tant que reçus en nous, du rang de principes valables *ex concessis*, puisque le témoignage divin qui la fonde ne fait pas l'évidence sur leur teneur intime et que l'acte de foi est libre. Elle marque plutôt le suprême degré et comme la limite absolue de la valeur probante que peut communiquer à des principes l'approbation qu'ils rencontrent.

2° La matière de la Théologie est déterminée par les questions qu'elle peut résoudre. Soit la question *Utrum gratia sit aliquid creatum*. Le sujet *Grâce* est donné, le prédicat fait question. La question posée est celle du *quid sit?* Pouvons-nous, en Théologie, la résoudre par la manifestation du rapport intime du sujet et du prédicat? Évidemment non, car nous ne connaissons pas, par la foi, la quiddité de la grâce divine, nous ne connaissons que ce qui nous en est révélé; d'où le seul sens dans lequel nous puissions entendre la question proposée est, au fond, celui-ci : *Utrum gratiam esse quid creatum sit revelatum.* Il en est de même pour toutes les questions théologiques. Or, c'est là une question de qualité et de prédicat. La révélation, formelle ou virtuelle, constitue l'attribut visé par toutes les questions théologiques et la modalité inhérente à toutes les solutions qu'on leur fera. Ici encore coïncidence analogique avec la Dialectique.

III. — Comparaison et solution.

Nous pouvons, après ces explications, lever l'antinomie signalée au début de cette Section entre la nature de la Topique et la nature de la Théologie, entre la probabilité qui est la caractéristique des arguments de la première et la nécessité qui fait de la seconde une science.

La Théologie, en effet, n'est pas une science comme les autres. Sa forme logique est la même, mais ses principes diffèrent : ils ne sont pas tirés de l'analyse du sujet comme les principes des sciences, mais sont communs et tirent leur valeur probante du critère extrinsèque du consentement, d'ailleurs obligé, qu'ils rencontrent. Sous ce rapport, le seul que nous visions en ce moment, ils offrent une analogie de structure avec ce que l'on nomme en dialectique des principes probables : *Probabilia sunt quae ut mox audita, approbantur, sive ab omnibus, sive a plurimis, sive a doctis.*

Et cela suffit pour que nous puissions regarder la Théologie comme de nature dialectique, tout en lui conservant sa certitude absolue de science.

La probabilité dialectique, en effet, n'exclut pas la nécessité; elle en abstrait. Il se peut, par exemple, que ce qui cause l'approbation de ses principes soit, dans certains cas, l'évidence d'une nécessité intérieure entre un terme et un autre. Pour la Science, cette inclusion sera l'essentiel, le consentement universel qui en résulte une conséquence accidentelle; pour le dialecticien, c'est le consentement qui est essentiel; la nécessité est l'accident. Pour la Science une proposition nécessaire est celle qui ne peut être autrement : pour le dialecticien, une proposition probable est celle qui est admise par un certain nombre d'esprits, qu'elle puisse ou ne puisse pas être autrement. Mêmes différences en ce qui regarde l'argumentation issue des principes. Pour la Science, la conclusion tirée de principes nécessaires a une vérité nécessaire. En dialectique, de principes probables, nécessaires ou non en soi, on ne tirera jamais qu'une conclusion probable, quand même elle serait en matière nécessaire. On voit que la certitude absolue se concilie fort bien dans la Dialectique, avec la probabilité, au sens primitif du mot, des principes et des conclusions.

Or, c'est cette certitude absolue, que la Théologie est fondée à réclamer de ses principes. Il suffit, pour qu'elle l'aie, que, ce qui est dans la dialectique naturelle une limite supérieure,

éventuelle et indifférente à ses visées, de la probabilité, lui soit garanti. Elle l'est, toutes les fois que la parole du Dieu absolument véridique témoigne directement ou par des intermédiaires infaillibles en faveur de ses principes. Que si cette parole nous parvient dans certains cas par des intermédiaires moins assurés, les principes de la Théologie suivront alors le sort qui leur est fait par ces intermédiaires et donneront prise à l'opinion contraire, comme les principes dialectiques. Les *credibilia* sont donc les analogues des *probabilia* de la dialectique, réserve faite de leur certitude, en droit absolue.

Et il n'y a pas à dire que ce dont Dieu témoigne étant nécessairement vrai, les vérités de foi sont des principes nécessaires. Car s'il est nécessaire que Ce dont Dieu témoigne soit vrai, il ne s'ensuit pas qu'il soit vrai d'une vérité nécessaire; tout au contraire, la présence d'un témoignage, au lieu d'une inclusion de termes, comme raison de sa vérité, marque avec évidence que cette vérité appartient au genre du probable tel que nous l'avons défini. A l'objection posée en langage scolastique : *Quod Deus dixit, necessario verum est*, nous répondrions *necessarium verum*, Nego, *necessario verum, probabiliter seu credibiliter*, Concedo (1).

II

IDÉE D'ENSEMBLE DES TOPIQUES D'ARISTOTE

Le problème général de la Dialectique consiste, nous l'avons dit (2), à chercher si un prédicat convient à un sujet donné. Son moyen général de solution réside dans l'emploi de principes communs et probables (3). Cela est désormais acquis.

Puisque nous nous proposons de décrire la méthode théologique en fonction de la méthode dialectique, il nous faut maintenant préciser, et amener la discipline, que nous venons de caractériser par ses deux extrêmes, au point où elle sera utilisable par le Dialecticien de la Théologie. Pour arriver à ce résultat il est nécessaire, d'une part, de resserrer davantage les termes du problème dialectique, de manière à le diviser en questions spéciales, faisant appel à des principes de solution spéciaux; d'autre

1. Cf. A. Gardeil. *La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 86-91. Paris. Lecoffre, 1908.
2. P. 56.
3. P. 55.

part, de déterminer, avec précision et en regard des questions, ces principes eux-mêmes. C'est à cette double tâche qu'Aristote consacre la majeure partie du livre I de ses Topiques. Les livres suivants, II à VII, contiennent la nomenclature raisonnée des principes ainsi découverts appelés par lui *Lieux dialectiques*.

Il ne sera pas inutile, croyons-nous, pour éclairer notre marche, de donner une idée d'ensemble des divers moments de la méthodologie dialectique, d'après l'analyse définitive que nous en a laissé Aristote. Celle-ci comprend, en substance, trois parties : *La division des Questions, La notion du Lieu dialectique, La théorie des Instruments d'invention des Lieux dialectiques.*

I. — La division des Questions dialectiques (1).

Une question bien posée, a-t-on dit, est à moitié résolue. C'est le motif qui engage Aristote à faire précéder l'apparatus des moyens de solution et de leurs instruments d'invention, d'une détermination plus précise du problème général de la Dialectique.

Il y a quatre manières pour un prédicat de convenir à un sujet, et partant, quatre questions dialectiques spéciales : 1° Le prédicat appartient à l'essence du sujet mais le déborde en extension. Soit par exemple, la prédicat *animal* et le sujet *homme*. L'animalité est de l'essence de l'humanité, mais ne constitue pas toute cette essence : elle la déborde. La question : *l'homme est-il un animal?* est, de ce fait, nettement caractérisée. Elle relève du problème *du genre*, le genre étant par définition de l'essence du sujet qu'il caractérise, auquel il est d'ailleurs supérieur en extension. — 2° Le prédicat est de l'essence du sujet et constitue toute cette essence. Il ne peut, pour cette raison, convenir à un autre sujet. Soit le prédicat *animal raisonnable* en regard du sujet *homme*. Nous avons ainsi un second problème spécifiquement distinct, le problème *de la définition*. 3° Le prédicat n'est plus de l'essence du sujet, mais il est avec lui en telle relation qu'il ne peut être attribué à un autre sujet. Soit le sujet homme, et le prédicat *sourire*. La bête ne sourit pas; parmi les animaux, l'homme seul sourit, parce que seul il a l'intelligence qui se manifeste dans le sourire. Le prédicat, tout extrinsèque qu'il soit à l'essence du sujet, est ici, avec elle, en relation nécessaire. D'où un troisième problème, celui *de la propriété*.

1. *Topiques*, l. I, c. III-VI.

4e Enfin, le prédicat n'est ni de l'essence du sujet, ni relié avec lui par une relation nécessaire. Soit *homme* et *blanc*. Quatrième problème dont l'objet est l'*accident*.

Aristote démontre, tant par induction que par déduction, que ces quatre problèmes épuisent les modes selon lesquels un prédicat peut convenir à un sujet. Ses commentateurs l'ont justifié de n'avoir pas constitué des problèmes spéciaux pour *l'espèce* et *la différence*, en remarquant que, dans leur usage topique, ces termes offrent les mêmes caractères que le genre. (1) On nous permettra de ne pas insister. Nous n'avons pas l'intention d'exposer dans leur intégrité, ni surtout de justifier, les Topiques d'Aristote (2), mais de faire saisir le rôle et la portée de chacune des étapes de sa méthode dialectique, dans un but de comparaison avec la méthode théologique (3).

---

1. San Severino, *op. et edit. cit.*, c. II, a. 1. p. 190.

2. Pour cette justification, je renvoie au remarquable exposé de San Severino.

3. Ne pourrait-on pas préciser à leur tour les quatre problèmes dialectiques fondamentaux, et, en serrant de plus près leurs termes, faciliter le dégagement de leurs principes de solution? Aristote semble nous y autoriser, en ce qui regarde du moins les problèmes de la *définition* et du *propre*. Le premier, à l'entendre, se pose selon cinq modalités qui en font autant de sous-problèmes de la Définition : 1o La définition convient-elle à tous les sujets contenus sous le réel défini? 2o Est-ce avec raison que le Genre est utilisé pour définir? 3o La définition propre d'une chose par sa propriété se convertit-elle avec le sujet défini? 4o Comment reconnaître si une définition donnée est bonne? 5o Comment reconnaître s'il y a définition? (1) Le problème du propre comporte deux modalités, selon que l'on se demande 1o si la propriété d'un sujet a été bien déterminée, ou 2o si une propriété donnée est effectivement la propriété du sujet en vue. — Mais toutes ces déterminations, si elles sont commodes, n'offrent pas le caractère *a priori* de celles qui constituent les problèmes fondamentaux auxquels elles se rapportent. Les trois premières ont été suggérées par le rapprochement du problème de la définition avec les trois autres, dont ils sont des aspects. Aussi Aristote renvoie-t-il pour leur solution, respectivement aux problèmes de l'*accident*, du *genre* et de la *propriété*. D'ailleurs, le premier d'entre eux est le seul à viser la question dialectique, qui est celle du rapport du prédicat à un sujet, mais il la vise sous un rapport accidentel, ne prenant pas le sujet formellement, mais matériellement, à savoir du côté des individus qui intègrent ce sujet. D'où son renvoi à la question de l'accident. Quant aux deux autres, ils ne traitent pas le problème dialectique susdit (pas plus d'ailleurs que le quatrième de la *définition* et le premier de la *propriété*), mais ils enquêtent touchant une question préliminaire, concernant uniquement le *prédicat* et nullement le rapport du prédicat au sujet. Il suffit de les relire pour s'en convaincre. Nous avons donc affaire à quatre questions présupposées à la nôtre et partant extrinsèques. Restent deux sous-problèmes : le 5e de la *définition* et le 2e du *propre*, qui coïncident avec les deux problèmes du même nom. — D'ailleurs les deux autres problèmes, celui du *genre* et celui de l'*accident*, n'ont pas, chez Aristote, de subdivisions, en tant que questions. Leurs subdivisions se tiendront du côté des réponses qu'on leur fait et seront établies par des considérations tirées de *la matière* du sujet et du prédicat à l'aide de ce que nous nommons avec Aristote *les instruments dialectiques*. Il n'y a donc, *a priori*, que quatre questions dialectiques formellement distinctes.

1. Ce cinquième sous-problème se divise lui-même en deux questions : 1o La définition est-elle faite à l'aide d'éléments premiers en soi et plus connus par nous ? 2o La définition procède-t-elle de ses vrais éléments, (genre et différence) ? Nous n'insistons pas sur ces détails inutiles à notre but.

La division du problème de la Dialectique en quatre problèmes spécifiques a, comme contre-partie immédiate, la division *a priori* de ses principes de solution en quatre chefs ou titres généraux d'argumentation, qu'Aristote a nommés d'un mot qu'il nous faut maintenant expliquer *les* LIEUX du *Genre,* de la *Définition,* du *Propre* et de l'*Accident.*

II. — La Notion du Lieu dialectique.

Il n'est pas difficile de savoir ce qu'Aristote entend par *Lieu dialectique.* Les faits parlent ici plus haut que la théorie. Les faits sont représentés par les six livres des Topiques, du IIe au VIIe, où Aristote a recensé minutieusement et justifié, en les sériant d'après leurs quatre titres généraux, tous les principes de solution possibles des quatre problèmes dialectiques. Qu'y trouvons-nous? Tout simplement des *propositions probables,* plus ou moins générales, toutes prêtes à entrer comme prémisses dans les syllogismes dialectiques, aptes à leur servir de majeures puisqu'elles sont générales, et au besoin aussi de mineures, lorsque la question se prête à une certaine généralité de solution, ou encore lorsque, faute de mineure spéciale appropriée, on est obligé de se contenter d'une réponse très générale, ce qui ne sort pas de la note d'une doctrine de la probabilité. Citons au hasard. Voici les premiers *lieux du genre : Si un genre prétendu ne peut être attribué à une espèce ou à un individu de cette espèce, ce n'est pas en réalité un genre. — L'attribut qui ne convient pas essentiellement à tous les sujets auxquels il peut être attribué, ne saurait être leur genre. — Le prédicat auquel convient la définition d'un accident n'est pas le genre du sujet de cet accident.* Et ainsi de suite. Il est donc bien certain que la nomenclature des lieux dialectiques n'est pas autre chose, pour Aristote, qu'une liste détaillée de propositions générales.

A l'appui de ce témoignage, il ne sera pas inutile de joindre celui de la *Rhétorique* du Philosophe. A vrai dire, les moyens de conviction dont dispose le rhéteur ne sont pas tous d'ordre logique. Il fait appel aux ornements du discours, aux mœurs oratoires, et à bien d'autres procédés. Cependant le rhéteur, puisqu'il parle, s'adresse aux intelligences, et dès lors, il lui faut un fond toujours prêt d'arguments capables de les persuader. Quelle ressource mieux appropriée à ce but que les lieux dialectiques, qui, par leur probabilité, sont supposés jouir de la commune approbation de leurs auditeurs, et, par leur généralité, sont aptes

à servir instantanément d'amorce à toutes sortes d'arguments? Aussi, toute rhétorique complète contient une topique simplifiée, et qui, sans prétendre épuiser méthodiquement, comme la Topique dialectique, toutes les manières possibles dont un prédicat est susceptible de convenir à un sujet, énumère les principales, celles dont l'usage est le plus fréquent et va davantage au but du rhéteur. Aristote a recensé ces lieux topiques de la Rhétorique, et ici encore ce sont des propositions que nous rencontrons (1). Mais, dans sa *Rhétorique*, il ne s'est pas contenté de les recenser, il a défini expressément le *Lieu*, ce qu'il n'avait pas fait dans sa *Dialectique*, et, grâce à l'affinité des deux doctrines, la notion du lieu dialectique que les faits nous avaient suggérée, s'en trouve éclaircie et confirmée. « Parlons maintenant, dit-il, des éléments des enthymèmes (2); j'entends par élément et lieu d'enthymème une seule et même chose (3) ». Or les éléments d'un syllogisme sont, selon sa conception courante, les propositions dont le syllogisme se compose (4). Voici, du reste, quelques lignes plus loin, une déclaration explicite : « Nous avons exposé presque complètement les Lieux, dit le Philosophe, puisque, sur chaque sujet, des propositions ont été choisies; de telle sorte que c'est désormais chose faite que l'indication des Lieux d'où nous tirerons des arguments sur le bien et sur le mal, sur l'honnête et sur le honteux (5) etc. »

Aucun doute ne saurait donc subsister. Les lieux dialectiques sont, pour Aristote, des propositions probables et générales. Mais pourquoi les appeler des *Lieux*? Le voici. En vertu de leur caractère de probabilité, dû à ce qu'elles relèvent d'un moyen banal de conviction, le consentement commun, ces propositions n'appartiennent de droit à aucune branche spécialisée de la connaissance, mais peuvent s'appliquer à toutes ou a plusieurs. D'ailleurs, en vertu de la généralité de leurs termes, elles constituent des principes universels qui planent au-dessus des principes propres de chaque science. Ces deux caractères combinés prédestinent chacune de nos propositions générales à servir

1. *Rhét.*, l. II, c. XXIII, édit. Didot, t. I, p. 275.
2. L'enthymème est le syllogisme propre du rhéteur.
3. *Rhét.*, *ibid.*, CXXII, § 13. Edit. Didot p. 374, 375.
4. SAN SEVERINO, *opere et edit. cit.*, c. II, a. 9, p. 287. San Severino cite à l'appui un passage des *Métaphysiques*, mais il semble s'être illusionné sur sa signification et sur sa portée pour sa thèse, comme on peut s'en convaincre en lisant l'explication de ce passage dans le commentaire de S. Thomas. *Métaph.*, l. V, leç. IV, édit. Parme, t. XX, p. 388.
5. Il *Rhét.*, *loc. cit.*, § 16.

de majeure à plusieurs arguments, qui trouveront en elles comme leur *lieu naturel*, celui où l'on sera sûr, par exemple, si l'on cherche à résoudre un problème dialectique susceptible de se résoudre par la définition, de rencontrer tous les principes approuvés qui régissent la matière de la définition. On voit que la métaphore se soutient très bien. Un exemple pour en faire ressortir ce que c'est l'occasion, ou jamais, de nommer la topicité : Soit cette proposition : *Si contrario contrarium inest, et contrarium contrario.* On peut subsumer, en matière morale : *sed bonum juvat*, et conclure : *ergo malum nocet*; en matière logique : *sed affirmatio est causa affirmationis*, et conclure : *ergo negatio est causa negationis*, etc. (1).

III. — Instruments d'invention des Lieux dialectiques.

Pour passer des quatre titres généraux des principes d'argumentation dialectique, donnés par la division des questions, à cette multitude de propositions qui les remplissent, Aristote formule certaines règles générales qu'il appelle « *Les instruments aptes à nous pourvoir de syllogismes et d'inductions* (2). »

Ces Instruments sont au nombre de quatre à savoir : la recension des propositions, la distinction des ambiguïtés, le collationnement des différences, l'examen des ressemblances.

Au fond, il n'y a qu'un seul instrument d'invention des lieux : la recension des propositions. Les trois derniers instruments, comme l'a remarqué Aristote, sont plutôt des auxiliaires que des instruments à part. Ils travaillent sur un premier fond de données fournies par le premier instrument, et, par ce concours, aboutissent à un choix plus judicieux et plus intégral de Lieux (3).

Cependant, précisément parce que le premier instrument joue ce rôle spécial de fournir la matière foncière des Lieux dialectiques, il s'explicite dans plusieurs règles particulières qu'Aristote énumère au chapitre XIIe de son premier livre (4). En voici des extraits : On devra recueillir toutes les propositions proba-

1. La notion aristotélicienne du lieu dialectique a été reproduite et développée conformément à cette doctrine, par tous les grands commentateurs du Philosophe, Théophraste, Alexandre, Thémistius, Boèce, Cassiodore, Averroès, Albert le Grand. Cf. la dissertation de San Severino sur l'*Histoire du Lieu dialectique, opere et edit. cit.*, a. IX, p. 287-301.

2. *Topiques*, l. I, c. XI, éd. Didot, p. 180. Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *De la Logique d'Aristote*. Deuxième partie, c. VI.

3. *Ibid.* Cf. SAN SEVERINO, *opere et edit. cit.*, p. 335.

4. Edit. Didot, p. 180.

bles, approuvées comme telles, soit par la multitude, soit par les doctes, soit par un seul sage faisant autorité. — On devra noter, par la même occasion, les propositions contraires aux premières et celles qui ont de l'analogie avec elles. — L'enquête devra s'étendre aux documents écrits, s'adresser à l'histoire, prendre son bien dans les diverses sciences, relevant ici des propositions de Morale, là des propositions de Physique ou de Logique. Pas d'autre critère de ce premier choix, même en matière nécessaire, que la probabilité des propositions, puisque c'est par là que la Dialectique se distingue de la Philosophie qui a pour norme la vérité en soi des choses. — On devra prendre des propositions aussi universelles que possible, sans négliger de pousser leur division jusqu'aux extrêmes limites, (où elles deviennent particulières) de manière à pouvoir en faire d'une plusieurs et réciproquement. — Ce dernier précepte engage déjà le concours des autres instruments.

Le second instrument, la distinction des ambiguïtés, τῶν πολλαχῶς λεγομενῶν, a pour but de multiplier les lieux dialectiques au sein d'une proposition déjà recensée comme probable, mais dont les termes sont équivoques. Une première règle pour dénoncer l'ambiguïté sera de faire appel aux oppositions. Si, en effet, plusieurs termes s'opposent au terme qui sert de prédicat à une proposition probable, c'est le signe que celui-ci est ambigu, et que l'on peut tirer de la proposition qui le renferme plusieurs propositions. Soit le terme *aigu;* en phonétique il a pour contraire le terme *grave;* en armement, le terme *émoussé;* en médecine le terme *chronique*; etc., autant de propositions. Aristote passe en revue, à cette intention, toutes les sortes d'oppositions, la contraire, la contradictoire, la privative et pour chacune d'elles donne des préceptes propres à féconder, par l'opposition, une proposition probable. — Une autre règle sera de rendre les termes aux catégories. Le terme *bon,* par exemple, a une autre signification selon qu'on l'applique aux aliments, à la médecine, à la morale, au *quando* et au *quantum.* — D'autres règles sont prises des genres intermédiaires non subalternés et de leurs différences. Je renvoie pour tous ces détails à Aristote (1) et, pour le reproche de subtilité que l'on serait tenté de lui faire, à San-Severino qui en endosse allégrement la responsabilité (2).

Voici maintenant le collationnement des différences. Il faudra

1. *Topic.*, l. I, c. XIII, édit. Didot, p. 181 sq.
2. *Op. cit.*, p. 343, § *ne vero quis nobis quasi quisquilias...*

s'attacher de préférence aux termes qui diffèrent peu. — Il faudra chercher les différences au sein des genres. — Au contraire les ressemblances devront être recherchées de préférence dans des genres divers, surtout dans les plus distants les uns des autres. Sans négliger cependant celles qui se trouvent au sein d'un même genre...

Encore une fois, nous n'insistons pas, notre seul but étant de faire constater au lecteur que, dans l'esprit d'Aristote, les Instruments sont bien *des règles de découverte, d'invention*, jouant dans la Dialectique un rôle intermédiaire qui est, *de passer des titres généraux d'argumentation aux propositions immédiatement susceptibles de s'adapter à n'importe quel aspect des questions auxquelles correspondent les titres généraux* (1).

IV. — Conclusion.

Lieux dialectiques proprement dits et Lieux communs (2).

Une conséquence de la Théorie aristotélicienne des Lieux est la distinction de deux sortes de propositions générales, capables d'entrer dans les arguments qui répondent aux questions dialectiques. Au moment que nous avons entrepris cette théorie, la seule donnée dont nous disposions consistait dans les quatre grands titres généraux qui différencient *a priori* les lieux dialectiques, lieux du *Genre*, de la *Définition*, du *Propre* et de l'*Accident*.

Or, remarque très importante, ces quatre grands caractères différentiels peuvent eux-mêmes être formulés en propositions générales. Il suffit d'expliciter le rapport que l'essence de chacun d'eux est apte à développer en regard des sujets dont le Problème dialectique fondamental a pour but de chercher les prédicats. Par exemple, on formulera la propriété foncière de la *Définition* vis-à-vis du sujet défini par elle, et l'on aura cette proposition évidente pour qui sait ce que c'est qu'une définition : *Défini et Définition s'équivalent*, ou, si l'on préfère les circonlocutions cicéro-

1. Cf. Silvester Maurus, *In Aristot Top., Brevis paraphrasis*, l. I, c. XI, XII, édit. Ehrle, Paris, 1885, t. I, p. 405. Ce rôle si simple et si bien en place, a été méconnu par certains critiques. San Severino reproche à Thionville, dont il vante d'ailleurs l'ouvrage *De la Théorie des Lieux communs dans les Topiques d'Aristote, et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours* (Paris, 1838), de s'être complètement mépris au sujet des Instruments dont il fait des lieux dialectiques d'un ordre spécial. San Severino, *op. cit.*, p. 333, note.

2. Cf. Boèce, *In Topica Ciceronis comment.*, l. I, Migne, P. L., t. LXIV col. 1052-1054.

niennes : *Definitio adhibetur, quae quasi involutum evolvit id de quo quaeritur* (1). Il n'est pas douteux, et les rhéteurs le savaient bien, qu'en dépit de sa très grande généralité, cette proposition ne puisse servir de lieu pour la solution telle quelle d'un grand nombre de questions dialectiques. En faisant subir la même opération aux quatre caractéristiques différentielles, nous serons en possession de quatre Lieux suprêmes — *maximi* — qui rachèteront par leur évidence ce qui leur manquera de faculté immédiate d'adaptation aux modalités spéciales des questions.

Mais ces Lieux suprêmes se diviseront à leur tour, grâce aux Instruments, dont le rôle est de multiplier les *Loci* (2). C'est ce que Boèce énonce ainsi : *Argumenti enim sedes partim propositio maxima intelligi potest, partim maximae propositionis differentia* (3). Pour trouver ces différences il n'y a qu'à analyser les caractéristiques différentielles latentes dans chacun de nos prédicats généraux, en commençant, pour procéder avec ordre et ne rien omettre, par celles qui tiennent à l'essence même des quatre prédicats, en continuant par celles qui sont prises de leurs différences spécifiques, de leurs propriétés, de leurs conséquences nécessaires, de leurs contraires et de leurs accidents. Voyons l'application de ce procédé au Lieu suprême de la définition. *Défini et définition s'équivalent.* Aristote en tire les trois propositions suivantes : — *Ce qui ne convient pas à la définition du Sujet ne convient pas au Sujet lui-même ;* — *Si la définition d'un attribut ne convient pas au Sujet, l'attribut ne lui conviendra pas davantage ;* — *Si la définition d'un attribut ne convient pas à la définition du Sujet, l'attribut à son tour ne convient pas au Sujet* (4). Le nerf de ces trois propositions, il suffit de les relire pour que cela saute aux yeux, est l'identité du Défini et de la Définition, et donc le Lieu même de la Définition dans toute son universalité. Mais combien plus explicite est leur teneur et comme elle serre de plus près la question!

---

1. *Topica*, c. II; cf. San Severino, *op. cit.*, p. 291.

2. *Haec ergo sunt instrumenta quibus inveniuntur loca particularia uniuscujusque quaesiti locorum universalium.* Averroes, *in Topic*, l. I, *in calce* Venise, 1503, p. 265, verso.

3. *De differ. Top.*, l. II. Migne, P. L., t. LXIV, col. 1185. Pour toute cette exposition, cf. San Severino, *op. cit.*, p. 293.

4. *Topic.*, l. II, c. II, § 3, édit. Didot, col. 187. Cet exemple est emprunté au livre qui concerne les Lieux de l'Accident absolu, ce qui tient à ce que les différents *loci* se prêtent un mutuel secours. Mais sa place est parmi les Lieux de la Définition *ad refellendum*, et Aristote a eu soin de la marquer l. VI, c. I, § 1, en renvoyant, pour le détail, aux Lieux de l'Accident dont la description précède, chez lui, les Lieux de la Définition (*ibid.*, § 2, édit. Didot, 235) afin de ne pas se répéter.

Comme elle emmanche plus directement la réponse, et, c'est encore le cas de le dire, combien la première était *commune* et combien celle-ci est topique (1)! Il est des exemples nombreux où cette division peut être poussée plus loin, jusqu'à ce que l'on rencontre selon le mot d'Averroès *loca particularia uniuscujusque quaesiti locorum universalium.* On aboutit alors à des séries de propositions, graduées selon une échelle descendante d'universalité. Il y a les Lieux dialectiques suprêmes, les intermédiaires ou majeurs, les Lieux dialectiques proprement dits, ou spéciaux. Cette division est analogue à la division que l'on fait, en Logique, des Genres et des Espèces en Genre suprême qui n'est que genre, en Espèces spéciales qui ne sont qu'espèces, en essences intermédiaires, tour à tour genres et espèces, selon qu'elles regardent leurs conséquents ou leurs antécédents. Mais on n'en retient d'ordinaire, en dialectique, que deux membres: les *Lieux communs* que comprennent les deux premiers et les *Lieux topiques* qui sont à proprement parler les Lieux dialectiques. Cette distinction est des plus importantes pour l'intelligence des lieux théologiques que nous ne perdons pas de vue. Aussi malgré le développement qu'a pris ce résumé, bien sommaire pourtant, de la théorie des Lieux dialectiques d'après Aristote, devons-nous faire à son sujet encore deux remarques.

La première concerne une conception du Lieu dialectique, en usage chez les rhéteurs, qui repose sur une confusion entre les Lieux communs et les Lieux spéciaux. Voici les textes fondamentaux de Cicéron qui la définissent: 1° *Ut igitur earum, rerum, quae absconditae sunt, demonstrato et notato loco facilis inventio est, sic, cum pervestigare argumentum aliquod volumus, locos nosse*

---

1. Pour fixer les idées, prenons le premier des trois Lieux cités plus haut de la *Définition*. Le prédicat *Définition* du lieu suprême de la *Définition* s'y trouve remplacé par cette différentielle : *ce qui convient à la définition du sujet.* On va voir l'usage dialectique de cette substitution : soit ce problème qu'Aristote cite pour l'illustrer : *L'honnête homme est-il envieux?* εἰ φθονερὸς ὁ σπουδαῖος. Analysons le prédicat φθονερὸς. Il vient : Envie = faiblesse provoquée par la vue du bonheur des autres, = passion indigne de l'honnête homme (φαῦλον). Subsumons ce résultat de l'analyse à la proposition générale qui constitue notre *lieu* sous sa forme explicite. Il vient :

Majeure (topique) : Ce qui ne convient pas à la définition du sujet ne convient pas au sujet lui-même.

Mineure (d'analyse) : Or, l'envie ne convient pas à la définition de l'honnête homme.

Conclusion : Donc un honnête homme n'est pas envieux (1). — Si nous n'avions eu pour moyen de solution que le principe général : *le Défini et sa Définition s'équivalent*, il nous eût fallu pour rejoindre la même conclusion tout un échafaudage de syllogismes.

1. Cf. Arist. *Topic.* l. II, c. II, § 3, p. 187.

debemus. Sic enim appellatae sunt ab Aristotele hae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse argumenti sedem; argumentum autem rationem quae rei dubiae fidem faciat. (1) 2° *His igitur locis, qui sunt expositi, ad omne argumentum reperiendum, tanquam elementis quibusdam, significatio et demonstratio datur* (2). 3° *Idemque locos, sic enim appellat, quasi argumentorum notas, tradidit, unde omnis in utramque partem traheretur oratio* (3). Comme le note excellemment San-Severino, toutes ces explications n'apportent rien de nouveau : elles ne font que substituer à la métaphore *Lieu*, d'autres métaphores, *sedes argumenti*, *notas*, qui n'apprennent rien de plus (4). Mais voici qui est plus grave. En parcourant les listes de lieux données dans les ouvrages que l'on vient de citer et dans les *Partitions oratoires* (5), on s'aperçoit que les Lieux dialectiques ne représentaient pas, pour Cicéron, des propositions générales, mais *des termes simples*, p. e., les mots *Définition*, *Genre*, qui servent de caractéristiques différentielles aux propositions qui, seules, pour Aristote, constituent les *Lieux*. De plus, de ces caractéristiques il n'a pris que les plus générales, celles qui servent de point d'attache aux lieux communs d'Aristote, et il y a entremêlé des termes qui chez Aristote concernaient les *Instruments*, par exemple : *la différence, la ressemblance*. A n'en pas douter, les Lieux dialectiques ne sont dans la pensée de Cicéron que des signes indicateurs, *argumentorum notas*, comme il dit, qui marquent, comme une sorte de signet, *nota*, l'*endroit* où se trouvent des arguments. Qu'une question soit posée, l'orateur parcourra, d'un regard, la série de ces moyens quasi-mnémotechniques, s'arrêtant à celui qui peut faire face à la question. Si c'est par exemple la Définition, il pose aussitôt en principe : *le défini et la définition s'équivalent*, et il l'applique au sujet.

Il n'est pas difficile d'apprécier le genre d'art auquel appartient une telle notion. C'est tout ce qu'il y a de plus inférieur : nous sommes ici en plein *procédé* de rhétorique; les Lieux ne

---

1. Cicero, *Topica*, c. II, édit. Panckoucke. Paris, 1835, t. V, p. 220. — Cf. Boèce, *in Top. Cic. comment.*, l. I. Migne. P. L., t. LXIV, col. 1054.

2. *Ibid.*, c. V, traduction Delcasso : « Les lieux que je viens d'exposer sont des signes, des marques infaillibles qui nous font découvrir les arguments; ils en sont comme les principes. » *Edit. cit.*, p. 231.

3. *Orator*, c. XIV, *edit. cit.*, p. 38.

4. *Opere cit.*, p. 290.

5. C. II, *edit. cit.*, p. 203, sq.

sont plus qu'une recette simplifiée et maniable, à l'usage des orateurs. Ce sont des endroits où il y a des arguments, « comme dans les fonds sablonneux certaines espèces de poissons, et dans les fonds rocheux certaines autres », insistera douloureusement l'excellent Quintilien (1). Ce sont des *loca argumentorum*, mais ce ne sont plus ce que San-Severino nomme si justement des *loca argumentationis*, le mot argumentation désignant ici, selon la force même du vocable, l'argument en acte, en exercice, vivant, en passe de se formuler : *majeure, mineure, conclusion*. Nous aurons à revenir sur cette première remarque, car Melchior Cano, qui connaissait cependant bien la Dialectique d'Aristote, a emprunté à Cicéron la définition de ses *Loci*.

La seconde remarque concerne l'emploi des Lieux communs, en dialectique. Tandis que les lieux dialectiques spéciaux entrent toujours dans les raisonnements, explicitement et comme prémisses, les Lieux communs n'y entrent pas toujours de cette manière. Ils y sont parfois à l'état implicite. Ils dirigent l'argumentation du dehors, de haut et, sans se mêler à sa teneur, en font la force. C'est ce qu'Averroès traduit en disant, d'après Themistius, que les Lieux, s'ils sont essentiellement des prémisses de syllogismes, ne s'y trouvent pas toujours *secundum se*, mais parfois *suâ sententiâ et potestate* (2). Si par exemple nous voulons montrer que le sage n'est pas envieux, nous dirons :

> L'envieux s'afflige du bonheur d'autrui,
> Celui qui s'afflige du bonheur d'autrui n'est pas un sage,
> Le sage n'est donc pas envieux (3).

Cette argumentation est fondée sur cette proposition générale : *Des définitions diverses entraînent des essences diverses*, laquelle n'entre pas dans le syllogisme dont elle est cependant le nerf. Or cette proposition est un des Lieux majeurs de la Définition. On voit ainsi que les Lieux peuvent être sous-entendus, surtout quand ils sont évidents, ce qui est le cas des Lieux les plus généraux, des *Lieux communs*, bénéficiaires privilégiés de ce mode d'emploi. Cette remarque sera de grande conséquence pour l'intelligence des *Lieux théologiques*.

---

1. *Instit. orat.*, l. V., c. X, cité par San Severino, p. 292.

2. Dans le *Tractatus de locis* annexé à son commentaire du l. I des *Topiques*. *Averr. Comment.*, Venise, 1503, p. 266 recto. Cf. Boèce, *In Top. Ciceronis*, l. I, Migne, P. L., t. LXIV, col. 1051; Cassiodore, *op. cit.*, § *De Syllogismis*, Migne, P. L., t. LXX, col. 1181.

3. Cf. p. 70, en note.

*
* *

Notre enquête logique est terminée. Il nous faut maintenant, conformément à l'intention annoncée au début de cet article, exposer la théorie des *Lieux théologiques*, parallèlement à celle des *Lieux dialectiques*, ce que nous ferons en parcourant successivement les trois moments de la théorie aristotélicienne : les Questions, les Instruments, les Lieux (1).

Kain. *(A suivre).*

Fr. A. GARDEIL.

1. Dans l'exposé de la dialectique aristotélicienne, nous avons interverti cet ordre qui est conforme à la marche génétique de la théorie. C'est qu'il était bien difficile de faire comprendre les *Instruments*, avant d'avoir exposé la notion des *Lieux*, que les *Instruments* sont destinés à découvrir. Maintenant, il n'y a plus aucun inconvénient à suivre l'ordre naturel.

Les Assemblées du Clergé de France sous l'Ancien Régime

MATÉRIAUX ET ORIGINES

« Il est peu d'institutions de l'Ancien Régime qui soient aussi intéressantes que les anciennes Assemblées du Clergé de France », écrivait récemment M. Hauser (1). Et de fait, aucune création similaire ne se retrouve ailleurs en Europe (2). En France, ces assemblées ont permis à l'Église de se donner et de se conserver une organisation temporelle puissamment centralisée; elles ont joué un rôle considérable en matière doctrinale, disciplinaire, juridictionnelle et financière; elles ont maintenu le principe de l'impôt librement consenti; enfin, elles ont à beaucoup d'égards servi de type, bien plus que le Parlement anglais, aux corps délibératifs de l'époque révolutionnaire.

Et cependant depuis leur disparition, à part les réunions de 1680 et 1682, elles ont été bien oubliées en France même (3), encore qu'il en soit question dans l'un ou l'autre ouvrage (4)

---

1. *Revue historique*, t. XCIV (1907), p. 77.

2. Il faut cependant mentionner les *Congregaciones de las santas Iglesias de Leon y Castilla*. Cf. *Rapport sur les travaux du Séminaire historique pendant l'année académique 1905-1906*, dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain, 1907*, p. 388. Louvain, 1907.

3. Ainsi, il n'en est pas question dans SICARD, *L'ancien clergé de France*, I. *Les évêques avant la Révolution*. Paris, 1893.

4. Voir, p. ex., A. ESMEIN, *Cours élémentaire d'histoire du droit français* 8e édit. pp. 627 svv. Paris, 1907; J. BRISSAUD, *Manuel d'histoire du droit français*. (*Sources, Droit public, Droit privé*), p. 630. Paris, 1900-1904; E. MÉRIC, *Le clergé sous l'ancien régime*, 2e édit., pp. 175 sv. Paris, 1892. — Dans ces derniers temps surtout les sources manuscrites et imprimées de ces assemblées ont été utilisées et certains épisodes de leur histoire ont été traités dans plusieurs monographies. Citons : L. BOURGAIN, *Contribution du clergé à l'impôt sous la monarchie française*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLVIII (1890), pp. 62-132; A. COGNET, *Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence, un des premiers membres de l'Académie française* (1605-1672). Paris, 1900; G. DUBOIS, *Henri de Pardaillan de Gondrin, archevêque de Sens* (1646-1674). Alençon, 1902; J. AULAGNE, *Un siècle de vie ecclésiastique en province. La réforme catholique du dix-septième siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris, 1906. — Les historiens allemands et italiens se sont beaucoup

et que jadis M. A. Maury leur ait consacré une série d'articles dans la *Revue des Deux Mondes* (1).

Et voici qu'actuellement on s'y intéresse de divers côtés. A partir de 1903, le Séminaire historique de Louvain attaquait ce sujet, comme en témoignent les *Rapports sur les exercices académiques 1903-1904 et 1904-1905* (2). En 1906, paraissait, dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, à Paris, un volumineux travail de M. L. Serbat, sur « *Les Assemblées du Clergé de France. Origines, Organisation, Développement 1561-1615.* (154e fascicule de la section des Sciences historiques et philologiques) (3). — En 1905 et 1906, M. l'abbé Bourlon publiait plusieurs articles dans la *Revue du Clergé français*, t. XLII, XLIII, XLV et XLVI, repris depuis dans la Collection « *Science et Religion* » sous le titre : *Les Assemblées du Clergé sous l'Ancien Régime* (Paris, 1907).

Certes, en abordant ici à notre tour ce sujet, nous n'avons pas la prétention de refaire une étude si judicieusement élaborée par M. Bourlon d'après les sources imprimées, et surtout par M. Serbat d'après les documents manuscrits; mais nous avons tâché de combiner leurs résultats, comme ceux de M. Laferrière, avec nos propres recherches, pour mettre brièvement en relief les origines juridiques et économiques de cette remarquable institution et pour attirer, une fois de plus, l'attention des historiens de l'Église sur la richesse des matériaux que les Archives du Clergé de France offrent à leur activité.

I. — LES ARCHIVES DES ASSEMBLÉES

On peut distinguer deux grandes catégories de sources d'après leur état de publicité : les Archives manuscrites et les Archives imprimées.

---

préoccupés de l'assemblée de 1682, de même que leurs confrères de tous pays et plusieurs, tels Ranke et G. F. Philipps, ont utilisé les archives imprimées du clergé de France; mais aucun n'a porté son attention sur l'histoire même des assemblées envisagée dans son ensemble. Ainsi la liste bibliographique de SERBAT (pp. 15-16) ne contient l'indication d'aucun ouvrage allemand.

1. *Les Assemblées du Clergé en France sous l'ancien régime*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, t. XXXI (1879), pp. 754-796; t. XXXII (1879), pp. 509-555; t. XXXV (1879), pp. 265-300; t. XL (1880), pp. 621-667.

2. V. *Annuaire de l'Université catholique de Louvain 1905*, pp. 421-437 Louvain, 1905; *Item, 1906*, pp. 499-519. Louvain, 1906.

3. Le même sujet avait déjà été partiellement traité, au point de vue économique et juridique, par CAUWÈS (*Les commencements du crédit public en France. Les rentes sur l'Hôtel de Ville au* XVIe *siècle*, dans la *Revue d'économie politique*, tomes IX et X. Paris, 1895) et par J. LAFERRIÈRE (*Le Contrat de Poissy ((1561)*. Paris, 1905).

I. **Archives manuscrites**. — Les principaux fonds correspondent à ceux repris dans les imprimés. Il est donc inutile de nous y attarder ici. Quelques observations seulement.

La plus grande partie de ces Archives reposent aujourd'hui aux *Archives nationales à Paris* (série G : administration financière, dans la catégorie G^8 administration spéciale et dans la catégorie G^9, cartons 1-6) (1).

Indépendamment des inventaires actuellement en cours de confection, il existe dans ces Archives de bonnes tables manuscrites. — De plus nous possédons à l'état d'*imprimé* un *Inventaire dressé en 1645* (2).

Toutefois, certaines épaves des Archives manuscrites se retrouvent aujourd'hui à la *Bibliothèque nationale*, à la Bibliothèque *Mazarine* et à la Bibliothèque de l'*Institut* ; mais à côté des documents d'archives proprement dits, il y a là beaucoup de sources littéraires (3).

Enfin, pour des raisons que l'on peut tirer de l'histoire de cette institution, il doit exister dans les *anciennes archives diocésaines de France*, un certain nombre de pièces concernant les Assemblées, archives dont ne parle pas M. Serbat. — De fait nous possédons, à la *Bibliothèque royale de Belgique*, un fonds considérable d'archives concernant les anciennes assemblées du Clergé de France. Il a jadis fait partie de la Bibliothèque de Saint-Sulpice et provenait, comme l'indique un *ex-libris* armorié sur le premier plat intérieur de plusieurs volumes, « *Ex Catalogo bibliothecae Caumartinae*, L. 482 », c'est-à-dire que vraisemblablement il avait appartenu à Jean-François-Paul Lefebvre de Caumartin, qui fut évêque de Vannes et de Blois et mourut en 1733 (4).

II. **Archives imprimées**. — On peut les ramener à quatre groupes dont les trois premiers sont essentiels.

1) Les *Procès-verbaux des Assemblées*. — Deux catégories sont à signaler :

a) Les *Procès-verbaux particuliers de chaque Assemblée*. Dès le

1. Cf. SERBAT, *o. c.*, pp. 5-7; CH. V. LANGLOIS et H. STEIN, *Les Archives de l'histoire de France*, pp. 282-9. Paris, 1891.

2. P V. *Collection*, t. III, P. J., pp. 23-25.

3. Cf. SERBAT, *o. c.*, pp. 8-11.

4. Ce fonds a récemment été répertorié par le R. P. J. VAN DEN GHEYN, dans son *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. VI, nos 4414-4441. Bruxelles, 1903.

début, les secrétaires ont eu pour fonction principale de dresser les procès-verbaux de chaque séance. A partir de 1635, le procès-verbal de chaque assemblée a été régulièrement imprimé.

b) Conformément à une décision de l'Assemblée de 1762, fut confectionnée et publiée à Paris de 1767 à 1780 une *Collection des Procès-verbaux des Assemblées-générales du Clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent, rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel.* (Nous la citons : PV. *Collection*). — Elle est l'œuvre des abbés DURANTHON, DESAULZET et GANDIN. Elle comporte 9 volumes en 8 tomes (1). Cette collection est munie d'une *table* des plus utiles, décidée à l'Assemblée de 1770 et publiée à Paris en 1780 sous le titre : *Précis par ordre alphabétique ou Table raisonnée des matières contenues dans la nouvelle Collection des Procès-Verbaux des assemblées générales et particulières du Clergé de France, avec une indication des articles portés dans cette table générale.* 1 vol. in-folio, XXVI-2.324 colonnes.

On peut faire des réserves sur la valeur de cette collection composée dans un but pratique. — M. Serbat l'a trop dépréciée. C'est un vaste résumé des procès-verbaux particuliers, élaboré d'après un ordre systématique, mais il a été rédigé par des auteurs des mieux outillés, très compétents et très consciencieux. Il est fort commode à consulter. Peut-être M. Serbat ne l'a-t-il pas assez compulsé ; car il donne parfois comme inédits des textes qui se trouvent dans cette belle collection.

2) RA. Les *Rapports de l'Agence du Clergé de France.* — Depuis leur établissement en 1579, les deux agents généraux, nommés d'abord de deux en deux ans et puis, à partir de 1625, de cinq en cinq ans, devaient à leur sortie de charge faire aux Assemblées « un rapport si fidèle et si exact [« sur les affaires qui se seront passées de leur temps »], que la Compagnie puisse en avoir une parfaite connaissance (2). »

Jusqu'en 1660, ces rapports sont mentionnés, sans grands détails, dans le Procès-verbal de l'Assemblée. — A partir de cette date, ils furent imprimés et insérés dans le Procès-verbal particulier de chaque assemblée. Enfin, depuis l'Assemblée de 1705, le Rapport des agents fut publié séparément. Voici le titre du

1. Ces 9 volumes sont les seules pièces de tous les imprimés du clergé de France que signale MONOD, *Bibliographie de l'histoire de France*, n° 447. Paris, 1888.

2. Cf. RA. *Précis*, p. III.

premier : « *Rapport de Messieurs les anciens agens generaux du Clergé de France, fait dans l'assemblée generale tenuë à Paris au couvent des grands Augustins en l'année MDCCV avec les Pièces justificatives.* A Paris, chez la veuve François Muguet, MDCCX. » Un vol. in-fol. de 57-DCXX pages, plus la table des pièces justificatives et la table alphabétique des matières. — 14—7 pages. — Cet usage a persisté jusqu'à la Révolution. Comme le titre l'indique, chaque rapport comporte deux parties : la relation proprement dite et les pièces justificatives.

En vertu d'une décision de l'Assemblée de 1775, fut exécuté et imprimé à Paris, en 1786, chez Guillaume Desprez, un « *Précis des Rapports de l'Agence du Clergé de France par ordre de matières, ou extraits raisonnés desdits rapports, concernant les principales affaires du Clergé, qui se sont passées depuis l'année 1660, jusqu'en l'année 1780, avec une table alphabétique des matières...* » Un vol. in-fol. de XVI-1.849 colonnes. — C'est l'œuvre des abbés du Saulzet et Gandin.

3) *Recueil des Actes, Titres et Mémoires concernant les affaires du Clergé de France* (Nous le citons : RATM). — 13 vol. in-folio, Paris 1716-1750, plus un volume d'*Abrégé* publié d'abord en 1752 et puis en 1764 avec additions. — Une édition en 14 volumes in-4°, reproduisant page par page et mot pour mot les 13 volumes et l'Abrégé de 1764, fut ensuite imprimée à Paris de 1768 à 1771.

Antérieurement à l'année 1646, on avait édité à diverses reprises des recueils rudimentaires. En 1646, fut publiée la première collection digne de ce nom, celle qui a servi de base et de type à celle de 1716-1750. Entre-temps, une édition, augmentée et refondue quant au plan, parut en 1675, en 6 vol. in-folio.

Ces anciennes collections n'offrent plus guère d'intérêt que pour les transformations de la jurisprudence. Pour les documents, leur utilité a été supprimée par la collection de 1716-1764 ou de 1768-1771.

Les 12 premiers volumes comprennent les pièces officielles, avec quelques considérations, concernant les matières suivantes : 1° La foi et la doctrine de l'Église (tome I); 2° Les Ministres de l'Église (tomes II, III et IV); 3° Le culte divin (tome V); 4° La juridiction ecclésiastique (tomes VI et VII); 5° Les biens d'Église, les bénéfices (tomes VIII-XII). — Signalons spécialement dans cette partie : a) le tome VIII : *Les Assemblées*

du Clergé. Les différents départements des décimes. Les receveurs et les bureaux des décimes. Les droits et fonctions des agents généraux du clergé et les délibérations pour la conservation de ses archives ; b) le tome IX : *Recueil des Contrats passés par le Clergé avec nos Rois, au sujet des impositions sur le Clergé, et ses receveurs généraux pour en faire le recouvrement ;* c) les tomes X,XI et XII : *Les Bénéfices et pensions ecclésiastiques et autres biens ecclésiastiques.* — 6° Suivent au tome XIII : *Les Cahiers [de plaintes et doléances] présentés et les Remontrances et harangues faites aux rois et aux reines par le Clergé de France, tant aux États-généraux qu'aux Assemblées générales et particulières du clergé ; ensemble plusieurs édits, déclarations et arrêts, donnés en conséquence des cahiers et remontrances du clergé ;* et 7° au tome XIV : *L'Abrégé du RATM concernant les affaires du Clergé de France, ou Table raisonnée en forme de Précis des matières contenues dans ce Recueil, divisé en deux parties, dont la première, plus considérable, renferme chaque matière de doctrine et de discipline ; les questions, les décisions, la jurisprudence et les différents jugements. La seconde, servant de Nomenclature, rappelle les noms et contient sommairement tout ce qui concerne : 1° plusieurs provinces du royaume ; 2° les différents diocèses ; 3° les Chapitres, les Abbayes, les Prieurés, les Chapelles, les Cures ou Paroisses, les Universités, les Collèges, les Hôpitaux, etc. 4° Les Ordres religieux et militaires ; plusieurs Corps et Communautés ecclésiastiques et religieuses ; 5° quelques auteurs et autres particuliers,dont il est parlé dans les mémoires.* — Après la deuxième partie de ce tome,on trouve deux tables particulières : *a*) l'une donne la liste des *bulles des papes qui sont rapportées en entier dans le RATM ou dans le Rapport de l'Agence de 1745 et de 1750 ; b)* l'autre donne la liste chronologique des « *ordonnances, édits, déclarations et principales lettres patentes qui se trouvent dans les Mémoires du Clergé.* » — Vient alors un « *Catalogue des manuscrits et imprimés formant la Collection la plus complète des Procès-Verbaux des Assemblées générales ordinaires et extraordinaires du Clergé de France, avec les Rapports de l'Agence depuis leur origine jusqu'à présent ; et les différents Recueils des actes, Titres et Mémoires, ainsi que plusieurs pièces concernant le clergé de France* », plus un « Supplément de quelques pièces, dont il n'est point parlé dans le Catalogue ci-dessus ».

Comme nous l'avons dit, il y a deux éditions in-folio de cet Abrégé, l'une de 1752, l'autre de 1764, laquelle a été matériellement reproduite dans l'édition in-4° de 1771. — L'édition de 1764 comprend les additions suivantes : certains articles ont été

ajoutés ; d'autres ont été traités avec plus d'étendue; les rapports de l'Agence avaient été utilisés dans l'édition de 1752, mais seulement les Rapports antérieurs à 1720 : l'édition de 1764 utilise les Rapports de 1720 à 1750.

4° A ces trois collections on peut ajouter, sous le nom de *Varia*, des ouvrages de tout genre, soit sources d'archives, soit sources littéraires, imprimées ou manuscrites, concernant également les Assemblées du Clergé. — Comme nous connaissons les trois collections essentielles, il nous suffira de renvoyer pour ces varia au CATALOGUE signalé de RATM *Abrégé*, et à LELONG, *Bibliothèque historique de la France*, nouvelle édition par FEVRET DE FONTETTE, nos 6825-6955 (Paris, 1768).

II. — LES ORIGINES DES ASSEMBLÉES

Les assemblées du Clergé trouvent leur point de départ et leur raison d'être dans le contrat de Poissy de 1561 : 1° Le Clergé s'engage librement à payer les dettes de la Royauté; 2° le Roi s'engage à respecter le reste des immunités du Clergé. — Désormais l'on aura des Assemblées où le Clergé votera des subventions à la Royauté; d'autre part le Clergé, en retour de ses subsides, présentera à la Royauté ses plaintes et doléances, pour obtenir des satisfactions d'ordre temporel et spirituel. En même temps, il créera des organismes administratifs et judiciaires, capables d'assurer soit la rentrée des fonds destinés à la Royauté, soit l'obtention et l'exécution de ses revendications auprès du pouvoir civil.

Mais comment en est-on arrivé à ce contrat de Poissy?

1. — LES ANTÉCÉDENTS.

Si Charles IX fit appel au Clergé, c'est que la Royauté était chargée de dettes dont elle ne pouvait attendre la libération que de la part du Clergé.

En ce moment, la plus lourde charge de la Royauté française était sans doute les Rentes sur l'Hôtel-de-Ville de Paris.

Quelle était cette dette, quelle était sa nature? Il convient de s'en rendre compte. Ainsi s'éclairera l'objet du contrat de Poissy et son importance au point de vue des transformations juridiques et économiques de l'emprunt.

Je m'explique. Pour faire face à ses nécessités pécuniaires,

outre les revenus du Domaine et le produit normal de l'impôt, la Royauté française avait cherché des ressources, au moyen âge, dans l'aliénation du domaine; mais dès le XIVe siècle s'introduisit le principe que le domaine de la Couronne était inaliénable (1). Restait la voie de l'emprunt. Mais l'emploi de ce moyen se heurtait à une double difficulté : la loi du royaume n'admettait pas que les obligations pécuniaires contractées par un roi s'imposassent en droit à son successeur (2); la loi canonique prohibait le prêt à intérêt (3).

Pour obvier au premier obstacle, les rois empruntaient pour un temps limité et avec l'obligation pour eux de rembourser le capital à un terme fixé.

Pour tourner le second, ils cachaient l'emprunt et le caractère de cette opération, en dissimulant par divers artifices les intérêts dont ils étaient chargés (4). Bien plus, quand ces emprunts étaient demandés au Clergé, ils n'étaient souvent, du moins à partir de Charles VIII, que des impôts déguisés sur les églises (5).

Le système normal était toutefois celui des rentes constituées (6). On ne peut prêter une somme d'argent, mais on peut la donner et stipuler que le preneur et ses ayant cause paieront une rente sur tel fonds produisant des revenus. C'est le système des rentes constituées, des rentes perpétuelles, des rentes foncières. Il reçut l'approbation des canonistes et des papes Martin V, en 1425, et Callixte III, en 1455.

Cependant, depuis la fin du XIIIe siècle, les rentes foncières

---

1. A. Esmein [8], *o. c.*, pp. 328 svv.; P. Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, t. II, pp. 161 et svv. Paris, 1898.

2. A. Esmein [3], *o. c.*, pp. 328 svv. — V. Loyseau, *Des offices...*, liv. II, ch. II, no 35, p. III : « ce que vos roys payent ordinairement les dettes personnelles de leurs prédécesseurs, est par honneur, dévotion et charité, sans y être tenus. »

3. Canon 25 du concile de Latran en 1179 (Cf. C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit. t. V, pp. 715-716. Fribourg en Br., 1886. — Voir le texte latin du canon dans Ch. J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Trad. par Delarc, t. VII, p. 509. Paris, 1872); *Clem.*, lib. V, tit. 5, c. unicum.

4. Aussi on ne peut considérer les emprunts antérieurs à François Ier comme des emprunts publics au sens moderne, ainsi que l'a prétendu A. Vührer (*Histoire de la dette publique en France*, t. I, pp. 1-12. Paris. 1886).

5. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. I. *La France moderne*, p. 95. Paris, 1905.

6. Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français accompagnée de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques*, 3e édit., pp. 722 suivv. Paris, 1905.

et les rentes constituées deviennent rachetables, excepté les rentes dues à l'Église.

A l'époque moderne s'introduit le système des rentes personnelles. A l'encontre des canonistes et des bulles de Martin V et de Callixte III, des auteurs se montrèrent d'avis qu'il fallait admettre la légitimité des rentes constituées, non assignées sur des fonds (1). Celles-ci étaient considérées comme des dettes personnelles, pour la sûreté desquelles des biens étaient hypothéqués. — Dès lors, on peut servir des rentes à ceux qui ont simplement fourni de l'argent. On les appelle indifféremment rentes hypothéquées, volantes, courantes, personnelles. La théorie fut admise par le Parlement de Paris et la bulle de Pie V *Cum onus*, de 1569, ne put en empêcher l'application en France, car ce document pontifical ne fut pas reçu dans ce royaume.

La légitimité des rentes personnelles admise, on pense bien que la Royauté française s'est empressée d'user de la permission.

Comment? Elle emprunte, elle constitue des rentes personnelles, par souscriptions d'une grande quantité de bailleurs de fonds. Comme garantie — puisque ce sont des rentes hypothéquées — elle donne les recettes domaniales ou fiscales. Bientôt, elle fait appel à l'intervention des municipalités.

Le premier acte connu de ce genre, est le contrat de François Ier avec la ville de Paris : en 1522, il crée les premières rentes sur l'Hôtel-de-Ville de Paris (2).

En quoi consiste le contrat?

La ville prête au roi 200.000 livres (3). Le Roi s'engage à lui

---

1. Cf. E. Van Roey, *Le Contractus germanicus ou les controverses sur le 5% au* XVIe *siècle en Allemagne*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. III (1902), pp. 902 svv.; Le même, *De justo auctario ex contractu crediti. Dissertatio historico-moralis*, pp. 9 svv. Louvain, 1903.

2. Voir les textes dans A. Vührer, *o. c.*, t. I, pp. 429 svv. Cf. Cauwès, *Les commencements du crédit public en France. Les rentes sur l'Hôtel de ville au XVIe siècle*, dans la *Revue d'économie politique*, t. IX (1895), pp. 100 svv.; J. Laferrière, *o. c.*, pp. 14 svv. Cf. H. Lemonnier, *Les guerres d'Italie La France sous Charles VIII, Louis XII et François Ier* (1492-1547) pp. 241 sv. (E. Lavisse. *Histoire de France*, t. V, 1.) Paris, 1903.

3. Pour des causes diverses, on trouve de nombreuses différences dans l'évaluation de la valeur intrinsèque de la livre tournois sous François Ier. Ainsi, pour l'année 1530, les auteurs varient d'estimation depuis 3 fr. 82 jusqu'à 5 fr. 67. (Voir *Mémoire sur les monnaies du règne de François Ier*, en tête des *Ordonnances des rois de France* publiées par l'Académie des sciences morales et politiques. *Règne de François Ier*, t. I (1515-1516), pp. clxxxv svv. Paris, 1902). — Plus grandes encore sont les divergences dans l'évaluation de la puissance d'achat (*Ibidem*, pp. cxci svv); la valeur commerciale de la livre tournois à cette époque est estimée différemment 3, 4, 5, 6 et même 10 fois supérieure à celle d'aujourd'hui.

payer une rente au denier douze (8,40 0 0). Comme sûreté, il lui donne engagement ou hypothèque sur les aides, gabelles et autres impositions sur la ville de Paris.

On remarquera qu'en soi c'est une constitution de rentes volantes, personnelles. De plus, le roi n'a plus affaire à quantité de particuliers, mais uniquement à la ville de Paris. En outre, celle-ci s'adresse aux particuliers. Elle leur demande de l'argent et en retour elle leur constitue des rentes, sans autre garantie que le crédit de la ville de Paris, qui leur inspirait confiance beaucoup plus que la Royauté. Encore, le capital des rentes était toujours remboursable par le roi, mais il n'était jamais exigible de la part de la ville vis-à-vis du roi, ni des rentiers vis-à-vis de la ville.

Du coup même cet emprunt créait la dette publique et la rente volante ou mobilière. Le système réussit. Aussi les constitutions de rentes se multiplient, en même temps que se multiplient les dépenses de la Royauté. En janvier 1561, celle-ci avait une dette de 43.483.939 l. 9 sols, 6 deniers, et les rentes constituées sur l'Hôtel-de-Ville comptaient, dans ce chiffre, pour 7.560.056 l. 16 sols, 8 deniers tournois (1).

Quel moyen de solder? Le roi s'adresse au Clergé.

***

En vertu de quel droit le roi s'adresse-t-il au Clergé? Ici encore il importe de rappeler l'attitude antérieure du Clergé en matière de contributions.

A l'époque féodale, l'Église payait un impôt d'amortissement, destiné à compenser les droits de mutation que les biens ecclésiastiques auraient payés, s'ils n'étaient pas tombés en mainmorte. — Une fois ce droit acquitté, les biens ecclésiastiques proprement dits échappaient à l'impôt.

Cependant les Capétiens travaillèrent et réussirent à les soumettre à cette charge (2). Comment?

D'une part s'élabora la théorie de la garde royale universelle sur les églises et les couvents du royaume et la Royauté prétendit que « les terres de l'Église étaient restées sous l'empire de la puissance publique. » La conséquence était d'abord que les procès

1. Voir les chiffres dans LAFERRIÈRE, *o. c.*, pp. 32 svv. Cf. RATM, t. IX, p. 6.

2. Cf. A. ESMEIN [8], *o. c.*, pp. 622 svv.

concernant les biens ecclésiastiques rentraient dans la compétence de la justice royale, ensuite que le roi avait le droit de surveiller l'usage et de contrôler l'emploi du patrimoine de l'Église. En face de ce système, s'élevait d'autre part le principe de l'immunité; mais la Royauté obtint de l'Église des exceptions à cette règle. Déjà Louis VII (1137-1180) s'adressa à elle pour obtenir des contributions et elle y consentit. Bientôt les principes d'exception furent formulés par les conciles, les papes et les canonistes. Le troisième Concile de Latran (1), en 1179, autorisa les contributions extraordinaires des ecclésiastiques, à condition que les biens des laïcs fussent insuffisants pour faire face aux nécessités et que les subsides fussent consentis par l'évêque et le clergé de chaque diocèse. Le quatrième Concile de Latran, en 1215, ajouta une troisième condition : l'autorisation expresse de la papauté (2). Au cours du XIIIe siècle, Innocent IV (1243-1254), de même que les canonistes, reconnut même que dans certains cas les biens ecclésiastiques pouvaient être atteints par l'impôt ordinaire et permanent (3).

Comment la théorie précédente fut-elle appliquée en France?

Il n'était pas difficile de montrer les nécessités financières de la Royauté ni d'établir que les biens des laïcs étaient insuffisants pour y pourvoir. D'autre part, les rois avaient bien des moyens d'amener le Clergé de France à consentir à ses demandes et d'obtenir l'autorisation de la Papauté. De fait, ils perçurent d'abondantes contributions sous forme de *décime* (4), et ce sera la forme que garderont les principales subventions à l'époque des Assemblées.

Louis VII est le premier qui, en 1147, leva une décime « pour le cas de croisade. » Sous le même prétexte de la croisade, Philippe II Auguste (1180-1223) voulut également, mais en vain, percevoir une décime en 1188 (5). Il recommença avec plus de succès

1. Canon 19, texte dans HEFELE, *o. c.*, trad. DELARC, t. VII, p. 507; C. 4, X. *De imm. eccl.*, III, 49.

2. Canon 46. Voir C. 7, X. *De imm. eccl.*, III, 49.

3. Innocent IV, *Super libros Decretalium*, sur le C. 1, X, *De censibus*, III, 39, et sur le C. 4, X, *De imm. eccl.*, III, 49. Cf. ESMEIN [8], *o. c.*, p. 624, n. 5.

4. La *décime*, on le sait, est le 1/10e du revenu annuel net de tout bénéficier; quant à la manière d'établir la décime *(taxatio)* et de la percevoir, nous n'avons pas à nous en occuper ici.

5. LUCHAIRE, *Louis VII. Philippe-Auguste. Louis VIII* (*1137-1226*), pp. 242 svv. (E. LAVISSE, *Histoire de France*, t. III, 1.) Paris, 1901. — Déjà une tentative de ce genre avait eu lieu en 1184, d'après A. CARTELIERI (*Revue historique*, t. LXXIII (1900), pp. 61 svv.); en 1185, d'après A. LUCHAIRE (*Revue historique*, t. LXXII (1900), pp. 334 ssv.)

en 1215 et 1218. Une fois l'exception admise en pratique, les décimes deviennent très fréquentes. Au XIIIe siècle, sous ses successeurs, Louis VIII (1223-1226), saint Louis IX (1226-1270), Philippe III le Hardi (1270-1285) et Philippe le Bel (1285-1314), malgré le conflit de ce dernier avec Boniface VIII, les décimes se répètent très souvent (1).

La fréquence s'accentue au XIVe siècle. Pour cette époque, nous avons aujourd'hui des renseignements très précis grâce à MM. Ch. Samaran et G. Mollat. Jusqu'à Benoît XIII d'Avignon (1394-1424), à presque toutes les années l'on constate la levée d'une décime. Le plus généreux des papes fut Grégoire XI (1370-1378) : il fut convenu que « dans toutes les provinces où les *aides* avaient cours, les clercs y contribueraient comme de simples laïques » et que « partout ailleurs ils payeraient au roi un dixième des revenus de leurs bénéfices (2). »

Pour le XVe siècle, nous avons moins d'informations; mais le système des décimes a persisté, à telles enseignes qu'à plusieurs reprises le haut Clergé de France blâme le pape des concessions de décimes faites par lui seul à leur roi. Nous savons d'ailleurs qu'en fait des décimes furent accordées aux monarques français en 1432, 1438 (3), 1489 et 1492 (4).

Au XVIe siècle, elles se multiplient. Plusieurs furent octroyées à Louis XII (5). Sous prétexte d'une guerre contre les Turcs, François Ier obtient, en 1516, une décime sur le Clergé de France. On dresse alors le « Département général des Décimes », qui a servi de base à la levée des décimes pendant presque toute l'époque moderne (6). Dès lors, sous ce règne et celui de Henri II,

---

1. Ch. V. Langlois, *Saint Louis. Philippe le Bel. Les derniers Capétiens directs* (*1226-1328*), pp. 69 sv. et 241 svv. (E. Lavisse, *Histoire de France*, t. III, 2). Paris, 1901. — Sur les décimes à l'époque de Philippe le Bel, voir surtout L. Bourgain, *Contribution du Clergé à l'impôt sous la monarchie française*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLVIII (1890), pp. 65 svv.

2. V. Ch. Samaran et G. Mollat, *La fiscalité pontificale en France au* XIVe *siècle*, pp. 12 svv. (*Bibliothèque des Écoles Françaises* d'*Athènes et de Rome*, série in-8o, fasc. 96.) Paris, 1905.

3. Cf. Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII*, pp. LIX, LXX sv. et XCI. (*Archives de l'Histoire religieuse de la France*, t. IV.) Paris, 1906.

4. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, pp. 94 sv. Paris, 1905.

5. *Ibidem*, p. 96.

6. Cf. L. Serbat, *o. c.*, pp. 21 sv.; RATM, t. VIII, pp. 751 svv. — Une copie de ce département, en 4 volumes manuscrits in-folio, repose à la Bibliothèque royale de Belgique (no 4440). Cfr. J. Van den Gheyn, *o. c.*, t. VI, pp. 668 svv.

presque toutes les années, la Royauté lève, de gré ou de force, des décimes et souvent 2, 3, 4 et même jusque 9 décimes la même année, sans compter divers autres dons extraordinaires (1).

En fait, les décimes étaient devenues permanentes. Elles vont bientôt le devenir en droit, à partir du Contrat de Poissy. Il fallait pour cela le consentement du Clergé, puisqu'en principe les décimes étaient une contribution consentie.

***

Le consentement du Clergé à cette taxe est un élément si important dans la genèse des Assemblées, que nous devons bien nous y arrêter quelques instants.

Nous savons déjà qu'il fallait l'autorisation du pape et l'assentiment du Clergé, pour que la Royauté pût légitimement imposer celui-ci.

Jusqu'au XVIe siècle l'autorisation du pape fut généralement recherchée et obtenue. Toutefois, une exception importante avait eu lieu lors du conflit de Philippe le Bel et de Boniface VIII et d'autres exceptions s'étaient produites au XIVe et au XVe siècle (2). A partir de François Ier, on demande encore parfois le consentement de Rome, lorsque c'est utile, par exemple en 1529 et en 1553; mais la Royauté réussit à implanter le principe que le consentement du pape n'était pas nécessaire. François Ier émit cette proposition que « *la propriété des décimes était sienne exclusivement* » et qu' « *étant seigneur et patron de tous les bénéfices de France, il lui paraissait avoir la liberté de demander quelque secours sans consentement d'autrui* » (3).

Plus tard, aux États généraux d'Orléans, le chancelier Michel de l'Hôpital « dit du Roi, que tout sujet lui doit le service du bien et de la vie; que ce n'est pas de nous, mais de Dieu et de la loi ancienne du Royaume, qu'il tient sa couronne... Que le Roi doit pourtant estimer que les biens de ses sujets lui appartiennent, *Imperio, non dominio et proprietate* » (4). Paul III avait protesté contre François Ier, mais en vain. Cependant, bien plus tard en-

1. Cf. L. Bourgain, *art. cité*, pp. 89 svv.

2. P. Dupuy, *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, ch. XXXIX, 3e édit., t. II, pp. 224 svv. Paris, 1731. Cf. Esmein[2], *o. c.*, pp. 626 sv.

3. Cf. Serbat, *o. c.*, p. 235, n. 1.

4. PA. *Collection*, t. I, p. 2.

core, Pie V en 1568 (1), Grégoire XIII en 1574 (2), 1575 (3), 1576 (4), Sixte-Quint en 1586 (5) et 1587 (6), intervinrent pour autoriser Charles IX et Henri III à lever des subsides sur le Clergé et à aliéner des biens ecclésiastiques. Et même, à l'Assemblée de Melun (1579-1580), Henri III permit aux Prélats de recourir à l'autorisation pontificale (7). Il n'est donc pas vrai que ce serait à partir de 1553 que les rois n'auraient plus demandé l'autorisation de Rome pour la levée des décimes (8).

Mais le roi pouvait-il se passer du consentement de son Clergé? En 1188, l'Église de France, l'archidiacre Pierre de Blois en tête, avait protesté contre la demande de Philippe-Auguste; mais elle s'était résignée en 1215 et en 1218 (9). En 1294, les évêques prirent l'initiative du consentement dans des Assemblées provinciales (10). Depuis Philippe le Bel, le roi généralement s'adressa aux évêques et ceux-ci réunis en assemblées ou synodes provinciaux votaient les subsides demandés (11). Le Clergé était jaloux de son droit de vote. Au XVe siècle, dans les Assemblées tenues en 1409 et 1410 à l'occasion du Grand Schisme, le Clergé s'opposa aux concessions de décimes faites par le pape seul sans son propre consentement (12). En 1489, le Parlement remontrait au roi « qu'au regard dud. dixième on n'avoit pas acoustumé d'en mectre... sans appeler l'Église et l'Assemblée. » Quelques années plus tard, en

---

1. Baronius, *Annales ecclesiastici*, continuation O. Raynaldus, anno 1568, n°s 165-167, t. 36, pp. 104 svv. Paris, 1882. — Cf. Serbat, *o. c.*, p.52, n. 3.

2. Baronius, *Annales ecclesiastici*, continuation A. Theiner, anno 1574, n° 67, t. I, pp. 290 svv. Rome, 1856.

3. Le même, *o. c.*, anno 1575, n° 94, et pièces justificatives n°s 24-28, t. II, pp. 121 et 496 svv. Rome, 1856.

4. *Ibidem*, anno 1576, n°s 74, 75 et 77-79, et pièces justificatives n°s 47-50 et 52-53, t. II, pp. 221 svv. et 549 svv. — Cfr. *Recueil des Remonstrances, edicts, reglements, arrests, contracts et autres choses concernants le clergé de France*, t. II, pp. 73 svv. Paris, 1625.

5. *Recueil cité*, t. II, pp. 98 svv. — P. Dupuy, *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, ch. XL, n° 5, 3e édit., t. II, pp. 255 svv. Cf. Durand de Maillane, *Les libertez de l'Église gallicane prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressés par M. Pierre Pithou et sur les recueils de M. Pierre Dupuy, conseiller d'État*, t. I, pp. 402 svv. Lyon, 1771.

6. Durand de Maillane, *o. c.*, t. I, p. 416.

7. P V. *Collection*, t. VII, p. 72.

8. Cf. P V. *Collection*, t. I, pp. 202 svv.

9. A. Luchaire, *o. c.*, *l. c.*

10. Cf. L. Bourgain, *art. cité*, pp. 67 sv.

11. Cf. Ch.-V. Langlois, *o, c.*, pp. 242 svv.

12. Cf. Serbat, *o. c.*, pp. 20 sv.

1492, le chapitre de Tours protestait à son tour que « nul... ne peut ne doit imposer tribuz ou décimes sur les personnes, biens et bénéfices... ecclésiastiques... sinon en nécessité urgente.. et qu'il soit concédé et octroyé *libere* par les dits prélaz... » (1). Quelques années plus tard, en 1501, le chapitre de Paris appelle au futur Concile de la décime levée par Alexandre VI à son profit : *nulla super hoc episcoporum et cleri gallicanae ecclesiae vel saltem singularum dioecesium consencione vel convocatione habita.* » (2)

Bien des fois et notamment à l'occasion de la dîme de 1516, le Clergé de Normandie se montra particulièrement énergique à revendiquer son droit de voter ces taxes (3).

François Ier aurait aimé se passer du consentement du Clergé, comme le prouve le lit de justice tenu au Parlement en 1527 ; mais le Clergé résista et à cette même séance on entendit émettre cette opinion « que l'on doit demander en particulier aux archevêques, évêques et autres prélats de ce royaume, ce qu'ils voudront de leur chef donner et après les exhorter qu'ils eussent à assembler leur Clergé, pour sur eux imposer ce qu'ils pourroient raisonnablement porter : et sembleroit advis que ce seroit pour parvenir à lever plus grande somme, que si on levoit par décimes (4). » François Ier et Henri II réussirent bien à forcer et à escamoter le consentement du Clergé (5) ; mais ils ne purent renverser le principe de la nécessité de ce consentement. A plusieurs reprises, en 1527, 1528, 1536, 1537, 1538, 1549, 1551, 1552 et 1557, nous voyons la Royauté respecter ce principe en s'adressant tantôt à une réunion extraordinaire des prélats qui se trouvaient à Paris (1527, 1537, 1551, 1552 et 1557), tantôt aux Assemblées ou Conciles provinciaux (1528,1536 et 1538), tantôt aux Assemblées diocésaines (1538 et 1549) (6). Plus tard, le Clergé, appuyé par les Parlements, réclamera contre le roi Henri III et contre les papes Grégoire XIII et Sixte-Quint la nécessité de son propre consentement pour les subsides et les aliénations de biens ecclésiastiques (7).

1. Cf. P. Imbart de la Tour, *o. c.*, p. 95, n° 5.

2. Cf. L. Serbat, *o. c.*, p. 20.

3. Cf. L. Bourgain, *art. cité*, pp. 80 sv.

4. Dupuy, *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, ch. XXXIX, n° 26, 3e édit., t. II, pp. 239 sv.

5. Cf. L. Bourgain, *art. cité*, pp. 80 svv.

6. *Ibidem ;* Cf. L. Serbat, *o. c.*, pp. 25 svv.

7. PV. *Collection*, t. I, pp. 301 svv., pp. 371 svv. et Pièces justificatives, pp. 51 sv, RATM. t. XIII, pp. 165 svv. ; Dupuy, *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, ch. XL, nos 3, 4, 5, 6 et 7. t. II, pp. 253 svv. Cf. H. de l'Épinois, *La Ligue et les Papes*, pp. 37 svv. Paris, 1883.

Ainsi subsiste le principe et s'ébauchent les diverses Assemblées qui seront bientôt régulièrement organisées et hiérarchisées : les Assemblées diocésaines, les Assemblées provinciales et les Assemblées générales.

Tous les éléments générateurs de la nouvelle organisation sont constitués : nous connaissons les besoins : les dettes de la Royauté; nous savons d'avance à qui le roi s'adressera : le Clergé réuni en Assemblée; nous connaissons sous quelle forme le subside sera octroyé : les décimes. L'essentiel était d'emporter le consentement du Clergé. Ce fut la raison d'être de l'Assemblée de Poissy.

2. — LE CONTRAT DE POISSY.

Il est superflu de rappeler que la situation de la Royauté était devenue des plus difficiles sous François II (1559-1560). L'état des finances était déplorable, nous l'avons vu. A l'intérieur, les partis politiques et religieux se constituaient et s'agitaient; au dehors, l'Angleterre était menaçante.

La Régente, Catherine de Médicis, se mit en quête d'un remède (1). Une Assemblée de notables fut convoquée à Fontainebleau au mois d'août 1560. — Les Protestants et d'autres encore demandaient un Concile national pour résoudre la crise religieuse. Pour solutionner le problème financier, après délibérations, l'avis de Charles de Marillac, archevêque de Vienne, prévalut : François II convoqua les États généraux.

Ils se réunissent à Orléans sous Charles IX (1560-1574), en décembre 1560. Deux points sont à noter ici. On s'en prend aux biens de l'Église et Grimaudet, avocat du roi au présidial d'Angers, prononce un réquisitoire contre les richesses du Clergé. En exposant l'état des finances publiques, le chancelier Michel de l'Hôpital avait d'ailleurs indiqué que c'était de ce côté-là qu'il fallait chercher un remède à la détresse financière. Les Députés refusèrent de voter les subsides demandés, pour la raison qu'ils n'avaient pas de mandat et que d'ailleurs ils étaient trop pauvres.

C'est pourquoi de nouveaux États généraux sont réunis à Pontoise et en même temps se tient à Poissy une Assemblée, de caractère religieux (1561). Le Tiers, la Noblesse et une compa-

1. Voir P V. *Collection*, t. I, pp. 1 svv.; G. Picot, *Histoire des États généraux considérés au point de vue de leur influence sur le gouvernement de la France de 1355 à 1614*, 1re édit., t. II, pp. 9 svv. Paris, 1872; Mariéjol, *La Réforme et la Ligue. — L'édit de Nantes* (1559-1598), pp. 19 svv. (E. Lavisse, *Histoire de France*, t. III, 1.) Paris, 1904.

gnie du Clergé siègent à Orléans; une autre compagnie du Clergé siège à Poissy avec un groupe de Protestants.

La réunion de Poissy avait été convoquée pour quatre objets : l'élection des membres du Clergé à envoyer au Concile de Trente; la réforme de l'Église; une conférence avec les Protestants (de là le célèbre Colloque de Poissy); l'octroi d'une subvention au Roi. « Vous amènerez aussi en vostre compagnie, avait écrit Charles IX aux évêques, celuy qui aura esté député par vostre diocèse pour nous faire entendre la résolution qui aura esté prise par les prélats et bénéficiez d'iceluy sur l'aide et secours dont ils ont esté requis pour la subvention de nos affaires... et qu'il ait pouvoir et procuration suffisante de tout vostre dit diocèse (1). »

Fidèle à ce dernier point de son programme (2), le gouvernement demande au Clergé un subside de 15.000.000 de livres. Le Clergé trouve la charge excessive. Mais la Cour allègue que les affaires religieuses exigent de l'État des dépenses énormes; et, d'autre part, aux États généraux d'Orléans on avait proposé des mesures radicales contre les biens de l'Église et aux États de Pontoise, qui se tenaient en même temps, des discours violents s'élevaient contre le Clergé : ainsi, le sieur Bretaigne, *vierg* ou maire d'Autun, au nom du Tiers, proposait la vente des propriétés de l'Église, sauf à laisser une habitation aux ecclésiastiques et affecter les revenus d'une partie du produit de la vente à des usages religieux. La Noblesse n'était guère mieux disposée : elle ne voulait accepter aucune charge pour elle et proposait de la rejeter pour 1/3 sur le Tiers-état et pour les 2/3 sur le Clergé, alléguant que les biens ecclésiastiques appartenaient à la nation. Cette thèse s'affirmait aussi au dehors et l'opinion publique, du moins celle des classes représentées par le Tiers, se montrait favorable aux atteintes, même les plus radicales, à la propriété ecclésiastique (3). Aussi le Clergé jugea nécessaire et prudent de faire un sacrifice et, le 21 octobre 1561, après négociations, quant au chiffre, quant à la forme et quant à la durée, il conclut avec la Royauté un contrat dont voici les clauses essentielles (4).

---

1. [Dupuy], *Instructions et lettres des rois tres-chrestiens, et de leurs ambassadeurs, et autres actes concernant le Concile de Trente*, p. 80. Paris, 1654. Cf. Serbat, *o. c.*, p. 33.

2. Sur les délibérations de l'assemblée de Poissy concernant la question financière, voir PV. *Collection*, t. I, pp. 12 svv.; Serbat, *o. c.*, pp. 34 svv.; Laferrière, *o. c.*, pp. 130 svv.

3. Cf. Laferrière, *o. c.*, pp. 61 svv.

4. Voir le texte du Contrat dans RATM, t. IX, pp. 1 svv.

Et tout d'abord, les engagements du Clergé.

1° Pendant six ans, du 1er janvier 1562 au 31 décembre 1567, le Clergé lèvera sur lui-même par cotisation de décimes et autrement et il fournira annuellement au roi la somme de 1.600.000 livres tournois « en l'acquit et rachat des domaines, aides et gabelles et rentes constituées sur les recettes, tant générales que particulières dud. royaume, et autres qui sont engagées à l'Hôtel-de-Ville de Paris (1). »

2° « Lesquelles six années expirées, et ladite somme de seize cents mille livres payée et acquittée par chacune d'icelles, comme dit est, iceux du Clergé seront tenus, et pour ce faire se sont obligés et obligent comme dessus, de remettre le Roi en la possession et jouissance de tous les domaines, aides et gabelles, étant de présent vendus et aliénés à ladite ville de Paris, pour cause de deniers que les particuliers habitans et autres ont ci-devant fournis à constitution de rente, montant en sort principal sept millions cinq cents soixante mille cinquante-six livres seize sols huit deniers tournois, à commencer du premier jour de janvier 1567 (v/st.) » De ce chef, le Clergé devait, « pour racheter le reste du domaine engagé à la ville de Paris », payer directement à la ville même de Paris « six cent trente mille livres et tant de livres de rente » annuelle pendant dix ans (2).

De son côté, dans le contrat même, le roi promet qu' « il ne sera demandé ni levé sur lesd. du Clergé aucunes décimes, francs-fiefs et nouveaux acquêts, emprunts et dons gratuits, et maintiendra et conservera lesd. du Clergé, tant en général que particulier, en la jouissance et perception de tous et chacun leurs biens, desquels leurs prédécesseurs et eux ont par ci-devant joui et jouissent encore à présent, et si aucunes forces leur étoient faites, les fera réparer et remettre au premier état. »

Le Clergé voulut interpréter la première partie de cette clause en ce sens que le roi renonçait, même après l'année 1567, au subside habituel qu'il percevait antérieurement sous forme de décime, mais la Royauté n'admit pas cette interprétation : l'exemption des décimes devait s'entendre de la période nécessaire à l'exécution des engagements pécuniaires de Clergé (3).

La seconde promesse était d'un grand prix pour le Clergé. A

1. Il s'agit du « rachat des Domaines, Aides et Gabelles du Roi, engagés hors de la ville de Paris ». Voir P V. *Collection*, t. I, p. 41.

2. P V. *Collection*, t. I, p. 41.

3. Cf. Laferrière, *o. c.*, pp. 171 svv.

l'encontre de toutes les menaces récentes et actuelles, il voyait la Royauté lui garantir l'intégrité de son temporel.

En outre, le Clergé présenta au roi un cahier de plaintes et doléances en 22 articles et à raison de sa subvention, le 25 octobre suivant, il y eut plusieurs articles accordés concernant le maintien de la religion catholique et le temporel de l'Église; mais ces articles n'avaient pas la même valeur que le contrat; car, si c'était en retour de ce subside que le Roi accédait aux demandes de l'Assemblée, son acte était cependant essentiellement un acte de l'autorité royale: même à plusieurs des articles présentés, il n'y eut pas de réponse de sa part ou la réponse fut négative (1).

3. — L'EXÉCUTION DU CONTRAT DE POISSY.

Le Clergé exécute ses engagements; mais le roi viole simplement les siens.

En 1563, un édit royal ordonne une aliénation partielle des biens ecclésiastiques (2); et si, au cours de son exécution, il est retiré, c'est sur les demandes d'une Assemblée du Clergé réunie d'urgence, et moyennant un gros subside (3).

De plus au lieu d'employer le subside annuel de 1.600.000 livres au rachat du domaine, etc., hors de Paris, Charles IX contracte de nouveaux emprunts sous forme de rentes constituées sur l'Hôtel-de-Ville de Paris en leur assignant comme gage la subvention du Clergé (4). Ainsi les contributions ne sont pas consacrées au rachat du domaine en dehors de Paris, mais elles servent de gage à l'Hôtel-de-Ville, alors que ce gage eût dû reposer sur les recettes domaniales ou fiscales de la Royauté. En soi, il n'y avait aucune aggravation de charge pour le Clergé; mais plus tard l'Hôtel-de-Ville de Paris prétendra avoir gage sur les biens ecclésiastiques, alors que la subvention du Clergé aura été payée.

*
* *

1. Voir le texte dans RATM, t. IX, pp. 11 svv. — C'est donc à tort que, P.V. *Collection*, t. I, p. 23, on dit qu' « il y eut 22 articles accordés. »

2. Le Parlement ne voulut pas l'enregistrer; mais Charles IX tint un lit de justice. Voir P. Dupuy, *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, ch. XXXIX, n° 29, t. II, pp. 245 svv.

3. Voir le procès-verbal de l'Assemblée Générale de 1563, PV. *Collection*, t. VIII, pp. 38 svv. Cf. Serbat, *o. c.*, pp. 40 svv.

4. Voir le procès-verbal de l'Assemblée de 1675, PV. *Collection*, t. V, pp. 194 svv. Cf. Serbat, *o. c.* pp. 37 svv.

A l'expiration de la première période, « on prétendit continuer la levée des seize cent mille livres, et on expédia des commissions pour cette somme : les Provinces refusèrent de payer, fondées sur les termes de leur contrat, et pour empêcher le trouble et la confusion, le roi fut supplié de convoquer » l'assemblée de 1567 (1).

En voici les principaux résultats au point de vue financier (2).

Moyennant un don gratuit de 700.000 livres, le Clergé obtient la ratification du contrat de Poissy et conséquemment la suppression des charges qui n'y sont pas insérées, c'est-à-dire des rentes constituées de 1561 à 1567.

L'Hôtel-de-Ville de Paris passe un contrat avec le Clergé (3). En vertu de ce contrat, le roi est déchargé de ses obligations et la ville de Paris le remet en possession de ses domaines. D'autre part, le Clergé devient débiteur, à la place du roi, de la somme de 7.560.056 l. 16 s. 8 d. vis-à-vis de l'Hôtel-de-Ville de Paris, plus les arrérages des rentes, les gages du receveur de la ville et autres frais accoutumés.

Le roi permet au Clergé de percevoir par ses propres agents les taxes et de juger des litiges en cette matière.

Après quelques pourparlers, l'Hôtel-de-Ville accepte cette combinaison.

***

De 1567 à 1577, le Clergé remplit de nouveau exactement ses obligations, mais le nouveau contrat fut encore violé par la Royauté (4). Le roi s'approprie les sommes destinées à rembourser l'Hôtel-de-Ville pour dégager le domaine engagé et même constitue de nouvelles rentes sur les subventions futures. En outre, il exige des subventions extraordinaires et procède à de nouvelles aliénations de biens ecclésiastiques.

Aussi aux États de Blois (1576-1577), le Clergé s'insurge. Entre 1561 et 1567, il avait payé, y compris les 9.600.000 livres convenues à Poissy, tant par aliénation et ventes que par autres surcharges, 21.344.000 l. et plus; depuis 1567 jusqu'en 1576, on a ajouté des surcharges pour 41.087.257 l. 10 s. 3 d.,

1. P V. *Collection*, t. I, p. 41. Cf. t. V, p. 195.
2. P V. *Collection*, t. I, pp. 44 svv.
3. Voir le texte dans RATM, t. IX, pp. 22 svv.
4. Voir les observations sur l'Assemblée de 1573, P V. *Collection*, t. I, pp. 63 sv. et Procès verbal de l'Assemblée de 1675, P V. *Collection*, t. V, pp. 195 svv. Cf. SERBAT, *o. c.*, pp. 49 svv.

en tout environ 62.000.000 (1). Les Commissaires du roi donnèrent un chiffre moins élevé, mais reconnurent qu'il était entré dans les caisses royales environ 50.000.000 (2). Le Clergé avait donc payé largement beaucoup plus qu'il ne s'était engagé. Il refuse de payer de nouveau.

D'autre part, l'Hôtel-de-Ville n'était pas remboursé : il voulait l'être.

Aussi de 1576 à 1579, la situation fut troublée.

En 1579, sur les plaintes réitérées du Clergé, une Assemblée fut réunie à Melun (3). Après bien des discussions, le Clergé passe un contrat avec le Roi (4) et s'engage à payer pendant 6 ans encore la somme annuelle de 1.300.000 livres; au bout de ce temps, se tiendront des États généraux ou sinon une Assemblée du Clergé. Le Clergé ne s'engage donc pas pour le fond, et ne veut pas assumer de responsabilité à l'égard de l'Hôtel-de-Ville; car le contrat porte que le Clergé consent à cette subvention « après avoir protesté ne pouvoir avouer ni reconnoître aucunnement être obligé par lesdits contrats (ceux de 1566, 1567, etc.), et sans que ce qu'ils accordent présentement, ni les paiements qui se pourront faire des deniers qui se levront sur eux, en vertu du présent accord, leur puisse aucunnement préjudicier aux droits, noms, raisons, exceptions et défenses qu'ils ont contre lesdits contrats, ni aux répétitions de deniers et actions qu'ils pourraient avoir en conséquence d'iceux. »

***

Ce contrat de Melun est le fondement de tous les autres.

Comme il n'y eut pas d'États généraux à la date convenue, en 1585, se tint une nouvelle Assemblée du Clergé (5). Le contrat fut renouvelé pour dix ans (6) et dans la suite il fut toujours renouvelé de dix en dix ans sous les mêmes réserves; car le Clergé niait la valeur juridique du contrat de Poissy et d'ailleurs il avait

1. P V. *Collection*, t. I, pp. 92 svv.; Procès-verbal des États de Blois, P V. *Collection*, t. V, ad calcem, supplément au tome premier, pp. XXXIV svv. (Les chiffres indiqués se trouvent *ibidem*, p. LVI.) Cf. P. RICHARD, *La papauté et la ligue française. Pierre d'Épinac, archevêque de Lyon (1573-1599)*, pp. 108 svv. Paris, 1901.

2. Cf. SERBAT, *o. c.*, p. 82.

3. P V. *Collection*, t. I, pp. 150 svv. Cf. P. RICHARD, *o. c.*, pp. 143 svv.; SERBAT, *o. c.*, pp. 89 svv.

4. Texte du contrat dans RATM, t. IX, pp. 65 svv.

5. P V. *Collection*, t. I, pp. 271 svv. Cf. SERBAT, *o. c.*, pp. 115 svv.

6. Texte dans RATM, t. IX, pp. 100 svv.

rempli les obligations qu'il lui imposait (1); mais en pratique il continua à servir régulièrement les rentes sur l'Hôtel-de-Ville.

En même temps les assemblées s'étaient accoutumées à accorder un don gratuit au roi.

D'autre part, la nécessité de renouveler le contrat assura la périodicité des Assemblées (2).

En outre, depuis la réunion de Poissy, les Assemblées présentaient régulièrement au roi leurs cahiers de plaintes et doléances en matière religieuse comme en matière temporelle; elles s'occupaient des intérêts généraux de l'Église de France; elles avaient dû aviser à leur propre organisation intérieure et établir une série d'institutions centrales, provinciales et diocésaines d'ordre électoral, administratif et judiciaire fortement organisées et savamment centralisées : les Assemblées diocésaines et les Assemblées provinciales électorales; l'agence générale du Clergé; les bureaux et les syndics diocésains des décimes; les chambres provinciales ou souveraines des décimes; le receveur et le contrôleur général des décimes, sans compter quantité d'officiers et de fonctionnaires subalternes. A cet égard, l'Assemblée de Melun (1579-1580) a joué un rôle capital. Mais nous n'avons pas à traiter ce point. Nous n'avons voulu qu'exposer la genèse de ces majestueuses et puissantes Assemblées du Clergé de France.

Les conditions générales de la France à ce moment, disons-le pour finir, ont grandement favorisé la constitution de ces Assemblées. Si le Clergé a consenti à fournir des sommes relativement considérables, il ne faut pas oublier que l'on menaçait l'ensemble de son temporel et qu'au surplus la Royauté alléguait des motifs d'ordre national et religieux pour exciter sa générosité. Si le Clergé a pu imposer la nécessité de son consentement, se constituer en corps délibératif et rattacher aux Assemblées un ensemble d'organismes importants, il ne faut pas oublier davantage que ce fut à l'époque troublée des guerres de religion, alors que le gallicanisme royal traversait une crise intense et que les théories les plus radicales battaient en brèche l'absolutisme de la Royauté.

Louvain. A. CAUCHIE.

---

1. Voir le Procès-verbal de l'Assemblée de 1675, P V. *Collection*, t. V, pp. 195 svv. Cf. LAFERRIÈRE, *o. c.*, pp. 175 svv.

2. Le Clergé a toujours maintenu la nécessité de son consentement. Voir, p. e., les procès-verbaux des assemblées de 1725, 1726 et 1750, P V. *Collection*, t. VII, pp. 71 svv.; pp. 574 et 653 svv.; t. VIII, 1re part., pp. 218 et 251 svv.

Notes

I

Canonicité et Authenticité.

Les deux termes « canonicité », « authenticité », n'ont pas, on le sait, acquis du premier coup leur sens déterminé. Aujourd'hui encore un peu d'incertitude règne sur la nature précise de leur contenu. Le terme authenticité en particulier s'emploie quelquefois dans un sens qui le rapproche beaucoup de celui de canonicité, ou bien il reçoit une extension trop vaste, propre à engendrer la confusion. Nous n'avons pas l'intention de refaire l'historique de ces deux concepts. Nous voulons plutôt chercher à fixer leur valeur absolue. Simple contribution à la terminologie de l'Introduction biblique.

I. Canonicité. — Aucun livre saint n'a pu être canonisé sinon à cause même de son inspiration. Ce principe est universellement admis. On peut donc légitimement partir de la notion même de livre inspiré pour se former une idée nette de la canonicité. Or le livre inspiré implique dans sa définition plusieurs éléments : 1° En vertu de son origine un rapport actuel avec Dieu sa cause surnaturelle ; 2° En vertu de son contenu et de sa fin une aptitude à devenir la règle infaillible de la foi et des mœurs ; 3° Une aptitude à être connu comme inspiré, car si le livre ne pouvait être reconnu comme tel, il n'atteindrait jamais sa fin, il ne pourrait pas devenir règle infaillible de la foi et des mœurs.

Et nous disons « aptitude ». En effet, le livre par cela même qu'il est actuellement inspiré n'est pas nécessairement connu comme tel. Car « l'action inspiratrice du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés étant un fait psychologique d'ordre surnaturel, elle ne pourra être attestée avec certitude que par un témoignage divin (1). » Et ce témoignage divin est lui-même objet de foi surnaturelle. Or la foi n'est pas *sans condition* mise en rapport avec le livre sacré. Entre cet objet et l'intelligence intervient une autorité qualifiée par le Christ pour reconnaître, constater le carac-

1. Cf. E. Mangenot. *Dictionnaire de la Bible.* T. III, col. 888. Paris, 1903.

tère inspiré des Livres saints et déclarer officiellement leur valeur comme règles infaillibles de foi et de mœurs.

Avant la déclaration de l'Église il y a donc dans ces écrits une aptitude, mais une simple aptitude à remplir le rôle qui leur est assigné par leur fin. Après cette déclaration, le livre inspiré, reconnu comme tel, entre dans l'*exercice* de cette aptitude. Cet exercice même, ainsi conditionné, constitue ce que nous appelons la canonicité d'un Livre Saint.

On peut donc définir la canonicité : Le fait pour un Livre sacré d'*exercer*, en vertu de la reconnaissance officielle par l'Église de son caractère inspiré, *le rôle de règle infaillible de la foi et des mœurs.*

II. Authenticité. — L'authenticité d'un *livre* implique le rapport de ce livre à son auteur. Tout écrit se trouve lié, rattaché à la personne et au nom de l'écrivain qui l'a conçu, composé, rédigé, ou même simplement compilé, de telle sorte qu'il peut et doit lui être attribué. Si ce rapport d'attribution est fondé en réalité, le livre est dit authentique. Par contre il est inauthentique si ce rapport qu'on disait exister n'existe pas.

Or le Livre saint est totalement attribuable à Dieu comme auteur principal et totalement à l'homme comme auteur secondaire. Il est donc authentique à un double titre. Mais l'authenticité en tant que divine s'identifie avec l'inspiration. Car Dieu est l'auteur des Livres saints pour autant qu'Il les inspire. La signification du terme se trouvera dès lors limitée, et très ordinairement on entend désigner par là le rapport d'attribution qui relie un livre sacré à tel où tel auteur humain déterminé.

Le mot « déterminé » paraît inexact. Car l'on dit souvent d'un ouvrage même anonyme qu'il est authentique si, par exemple, l'analyse intrinsèque révèle des idées, des coutumes en harmonie avec l'époque ou le milieu qu'on assigne à sa composition. A bien considérer, le terme « authentique » reçoit, dans ces cas, seulement une application diminuée, imparfaite. Et l'on sera plus d'une fois obligé de s'en tenir là. Mais si l'on veut satisfaire aux exigences absolues du concept, définir l'authenticité d'un ouvrage c'est le placer en regard d'un nom, d'une individualité autorisée à en revendiquer l'attribution. Sans exclure les formes inférieures et comme embryonnaires de la notion, il semble donc légitime, dès lors qu'on la considère en soi, d'y faire entrer le mot « déterminé ».

On peut donc définir l'authenticité, appliquée à la Bible : *L'at-*

tribution vraie d'un Livre saint à l'*auteur humain déterminé* qui l'a écrit.

III. **Rapports.** — De ces définitions il résulte qu'*en soi* les caractères de canonicité et d'authenticité ne s'impliquent pas mutuellement.

1° Un écrit sacré n'est pas canonique précisément parce qu'il appartient à tel ou tel auteur, mais à cause de son inspiration. Et pour le comprendre il faut distinguer avec soin *motif* et *critérium*. Le motif est ce pourquoi un livre est canonisé. Le critérium est le signe extérieur qui permet à l'Église de reconnaître le caractère inspiré du livre et de le déclarer règle de foi et de mœurs. Or il est incontestable qu'à ce titre de *critérium* l'attribution d'auteur a joué un certain rôle quoique non pas exclusif dans l'histoire du Canon. Mais au moment précis où l'autorité ecclésiastique promulgue son décret officiel, l'attribution d'auteur passe au second plan, et l'inspiration apparaît comme le véritable *motif* de la définition.

2° De même absolument parlant, un écrit n'est pas authentique par cela même qu'il a été déclaré canonique. Cette déclaration manifeste à la foi du fidèle l'aptitude infailliblement régulatrice du Livre inspiré. Or ce caractère dérive *premièrement* du rapport qui unit le Livre à son auteur principal, surnaturel, et non du rapport qui l'unit à sa cause seconde à son auteur humain.

Toutefois *accidentellement* et en fait il peut arriver que la canonicité entraîne l'authenticité, au moins dans une certaine mesure. D'abord le seul fait d'avoir été pour l'Église un critérium même partiel de canonicité donne à l'attribution d'auteur telle que l'a reçue et acceptée l'autorité officielle, une valeur et un poids qu'on ne saurait ignorer, ni écarter sans de graves motifs Un autre cas, assez fréquent, est celui où le Livre canonique contient la mention expresse de son auteur. Il y aura lieu, dès lors, de préciser la portée de cette affirmation d'après les règles ordinaires appliquées à ces sortes de problèmes.

Kain. Th. Mainage, O. P.

II

Saint Thomas et l'Histoire Inspirée.

Au cours de ces dernières années, de vives discussions se sont élevées entre théologiens catholiques touchant les règles à suivre dans l'interprétation et la critique des parties histo-

riques de l'Écriture. Le problème étant solidaire de cet autre : comment les écrivains inspirés concevaient-ils l'histoire et entendaient-ils l'écrire? c'est à résoudre cette dernière question qu'on s'est particulièrement appliqué. A cette occasion, plusieurs assertions des Pères, spécialement de saint Jérôme, ont été rappelées et soumises à un sérieux examen. En revanche, je ne vois pas qu'on se soit communément expliqué sur un passage similaire de saint Thomas, qui se lit dans la *Somme Théologique*, Ia IIae Q. XCVIII, art. III, ad 2um. En voici le texte :

« Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII *super Gen. ad Litt.*, in *Exodo* dicitur : *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem;* et paulo post subditur : *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat; et quod non videbat, desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod loquebatur ei facie ad faciem, secundum opinionem populi loquitur Scriptura qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret... » (1).

Naturellement, saint Thomas a dans l'esprit que l'auteur inspiré, Moïse, sait que cette « opinio populi » est fausse. Il remarque, en outre, après saint Augustin, que l'Écriture, quelques versets plus loin, laisse suffisamment entendre la vérité. Il n'est pas douteux que le Docteur Angélique n'attache de l'importance à ces deux points. En fait-il la condition sine quâ non de la possibilité de l'explication qu'il propose? Plus précisément, consentirait-il à voir dans les lois mêmes de certains genres littéraires, par exemple, l'équivalent des deux circonstances qu'il suppose ou signale dans le cas de ce verset de l'Exode? Je n'ose le décider. Il reste que, à tout le moins sous réserve de certaines conditions, saint Thomas ne voit aucune difficulté à dire que l'historien inspiré peut, sans compromettre le principe de l'inerrance absolue de l'Écriture, raconter un fait « secundum opinionem populi », quoique cette opinion du peuple soit fausse. Il n'éprouve même pas le besoin de couvrir cette manière de voir de l'autorité de saint Jérôme, dont cependant il ne devait pas ignorer les principes sur ce point.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

1. On n'oubliera pas, si on lit le corps même de l'article, de se référer au commentaire de Cajetan qui en précise le sens.

Bulletin de Philosophie

I. — MÉTAPHYSIQUE.

J'ai consacré en entier le précédent bulletin de métaphysique à retracer brièvement le mouvement pragmatiste. L'attitude d'esprit qu'il manifeste, actuellement si commune, m'avait semblé mériter une attention spéciale. Tout en continuant à suivre le développement de cette tendance philosophique et à noter les aspects successifs qu'elle revêt, je ferai la part aussi large que possible aux productions des diverses écoles. Un ordre rigoureux est difficile à suivre et bien des obstacles s'opposent à un classement méthodique des doctrines, aucune étiquette n'étant complètement satisfaisante. Voici donc les grandes divisions, arbitraires mais commodes, qu'il m'a paru bon d'adopter. I *Théorie de la Connaissance ou Épistémologie.* II *Systèmes Philosophiques.* III *Questions Spéciales.*

I. — Théorie de la Connaissance.

En épistémologie, les discussions concernant la notion et l'acquisition de la vérité ont été rajeunies par les résultats de la critique des sciences et les points de vue les plus récents de la psychologie. Si les articles publiés sur ce sujet embarrassent par leur multitude, les travaux d'ensemble sont rares. Aussi, le nouvel ouvrage par lequel M. Farges vient de clore la série des « Études » bien connues dans lesquelles il vulgarise les doctrines aristotéliciennes et thomistes, pourra rendre de réels services. Il en rendrait même davantage s'il réalisait mieux les promesses de son titre. Le livre est intitulé : *La Crise de la Certitude. Étude des Bases de la Connaissance et de la Croyance avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme, etc.* (1). L'etc. surtout est alléchant, mais on s'aperçoit à la lecture que la discussion des théories les plus nouvelles ne joue qu'un rôle épisodique dans l'ensemble de l'ouvrage. Kant, Stuart Mill, Taine, les traditionalistes, sont les principaux adversaires que M. Farges s'attarde à réfuter. Toutefois cette préoccupation à l'endroit de systèmes déjà vieillis sous leur forme primitive, est en somme concevable, si l'on prend le livre pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un grand manuel de critériologie et, à cet égard, il a d'incontestables mérites d'ordre et de clarté.

La question fondamentale est celle de l'existence de la certitude objective, c'est-à-dire d'une certitude basée sur la conformité de la connaissance à son objet.

---

1. Paris, Berche et Tralin, 1907. 1 vol. in-8° de 396 p.

M. Farges, avec la philosophie traditionnelle et le sens commun, affirme cette existence que Kant et tous les penseurs qui s'inspirent de son criticisme considèrent comme illusoire. L'erreur de ces derniers s'explique par leur postulat originel, le subjectivisme ; l'esprit ne saurait sortir de lui-même et ne connaît, par suite, que ses propres phénomènes. Il y a là un sophisme facile à démasquer. De ce qu'il est impossible à l'esprit de sortir de soi, il n'en résulte nullement qu'il ne connaisse que soi. Il atteint en lui-même des réalités qui lui sont étrangères. L'action de l'objet extérieur est dans le sujet; l'esprit restant en lui-même saisit cette action sans se l'attribuer et la projette au dehors à la place qui lui convient.

D'autre part, nos moyens de connaître cette réalité indépendante de la conscience ne sont pas forcément des agents de déformation, ils ne sont pas fatalement voués à l'erreur. Les sens ont visiblement la structure d'organes récepteurs et passifs ; l'exiguïté de leur nombre, leur spécification rigoureuse, si elles restreignent le champ de nos expériences, n'en compromettent pas la valeur. C'est à tort qu'on assimile l'abstraction à la falsification ; suivant l'antique formule, l'abstraction n'est pas un mensonge. L'idée, par les éléments qu'elle extrait des sensations, nous représente des aspects réels du monde. L'erreur consisterait à prendre une vue partielle pour une intuition totale, mais nous pouvons nous en garder. Il y a, en tout cas, certaines idées au sujet desquelles on ne saurait errer, dont les rapports s'imposent à l'esprit avec une clarté sans égale, ce sont celles qui forment les jugements analytiques. Étant à priori, ces jugements offrent le type de la certitude absolue. La nécessité qui les caractérise ne dérive pas de la structure de l'esprit qui ne saurait concevoir leurs contradictoires, mais de la nature même des termes en présence. Le raisonnement déductif, basé sur un principe analytique, participe à sa certitude et Kant lui-même ne l'a pas contesté. L'induction n'a, le plus souvent, qu'une valeur conditionnelle mais qui suffit pour la pratique. Par ailleurs, qu'il soit déductif ou inductif, le raisonnement ne peut se ramener à une association d'images, car il est basé sur la perception de rapports entre les idées, tandis que l'association n'est qu'un mécanisme aveugle.

Après l'examen des critères intrinsèques, M. Farges aborde celui des critères extrinsèques. Je ne ferai que signaler les chapitres concernant le témoignage humain et le témoignage divin, où l'on trouve çà et là des considérations visant certaines conceptions contemporaines de la méthode historique. Notons aussi que le Newmanisme est compté parmi les essais de réduction des critères extrinsèques. La discussion prend ici quelque ampleur, malheureusement les sources n'ont pas été consultées directement et c'est aux disciples de Newman que l'on demande un exposé de sa doctrine. C'est là un procédé dangereux et qui ne saurait recommander une critique. Opposé à toute réduction des critères, qu'ils soient extrinsèques ou intrinsèques, M. Farges reconnaît cependant une condition commune de leur validité, qui est l'évidence. Sa nature, obscurcie par le subjectivisme, peut se définir par la visibilité de l'objet. L'évidence n'a pas besoin de preuve et se discerne par elle-même; il importe toutefois de bien examiner les conditions dans lesquelles elle

se produit et de délimiter le champ où elle s'exerce. Toute méthode est une mise en œuvre des critères et, comme les critères, les méthodes varient suivant les objets auxquels elles s'appliquent. Le doute universel, comme méthode, n'est acceptable que s'il est fictif et considéré seulement comme procédé de recherche. La méthode mathématique est purement déductive ; la méthode expérimentale arrive quelquefois à des résultats certains ; le plus souvent elle n'atteint qu'une probabilité plus ou moins grande. Toutefois, ceux qui ne veulent voir dans les sciences de la nature qu'un ensemble de symboles conventionnels ne sauraient justifier leur opinion par leur expérience de l'investigation scientifique. Elle dérive du subjectivisme kantien auquel ils se sont inféodés et de la peur de la métaphysique. La certitude morale est une vraie certitude ; moins lumineuse que les autres, elle est plus profonde, car elle s'empare de l'homme tout entier.

Ceux que les solutions données par M. Farges aux problèmes actuels de l'épistémologie ne satisferaient pas complètement, liront avec le plus grand profit l'intéressant travail de M. de Tonquédec : *La Notion de Vérité dans la « Philosophie Nouvelle »* (1). Ils y trouveront, sous une forme aux contours parfois imprécis mais toujours correcte et distinguée, un exposé objectif et une critique intelligente des développements que MM. Le Roy et Wilbois ont donné, sur le point qui nous occupe, à la philosophie de M. Bergson. Pour les penseurs de cette école, la vérité, on le sait, n'a rien d'absolu, car elle se confond avec la vie de l'esprit ; elle suit docilement toutes les sinuosités de son devenir et ne signifie rien de plus que les divers moments de son expérience. Libre comme l'évolution qui l'emporte, elle ne revêt des apparences rigides que par suite des habitudes prises par l'individu et par la race, habitudes dont l'esprit d'invention et l'effort de la philosophie doivent nous dégager. Celle-ci, par la critique des notions du sens commun, simples instruments de la pratique, et des concepts scientifiques qui, plus précis et plus affinés, s'ils augmentent notre puissance d'agir, s'écartent encore plus du réel, doit nous faire retrouver le fond mouvant des choses. Par elle, synthétisant nos intuitions partielles de l'univers, nous nous insérerons dans ce flux indistinct et indéfini qui, par une finalité immanente tend toujours à se dépasser lui-même et qui, sous cet aspect, n'est autre que la divinité.

M. de Tonquédec n'hésite pas à reconnaître, et fort justement, à mon avis, que le grand mérite de la « philosophie nouvelle » a été d'attirer l'attention sur l'écart qu'il y a entre l'intuition et le concept, sur la richesse de la première et la pauvreté relative du second, mais il se refuse à enlever à nos idées toute valeur de connaissance. Cette valeur est indéniable puisque le concept est considéré comme un schéma de l'action et que celle-ci fait partie du réel. Si le concept déforme, comment les intuitions qu'il prépare nous donneraient-elles la réalité sans aucune déformation ? D'ailleurs, si l'idée laisse tomber un grand nombre d'éléments réels, elle nous en découvre que l'intuition est

1. *Études*, 1907, 20 Mars, pp. 721-748; 20 Mai, pp. 433-453; 5 juillet, pp. 68-82; 5 Août, pp. 335-361.

impuissante à saisir. L'idéalisme absolu auquel aboutit la nouvelle école repose sur ces deux principes. 1°). Si le réel est distinct de la connaissance, il est impossible qu'elle l'atteigne. 2°). A supposer qu'elle l'atteigne, elle n'aurait aucun moyen de savoir si elle lui est conforme. Le premier de ces principes n'est qn'un simple postulat ; quant au second, il est sans force dès lors qu'on affirme que la connaissance atteint immédiatement son objet. Dire que la connaissance n'est qu'une production de son objet, c'est détruire ce qu'elle a d'original. Pourquoi ne pas admettre à la base ce que l'on admet au second degré pour la réflexion, un objet distinct de l'acte qui le saisit ? Confondre le réel avec la pensée, c'est aussi, pour la philosophie nouvelle, se heurter à une antinomie insoluble, puisque pour elle la pensée est devenir et la matière immobilité.

La notion de vérité libre soulève des difficultés non moins graves. Il y a toujours une part de détermination qui n'est pas arbitraire dans les constructions de la science (1) et, dans le domaine du sens commun, si nos représentations sont relatives à notre action, celle-ci ne peut modifier à son gré les conditions où elle s'exerce ; le morcelage, par exemple, s'impose à elle. Quant aux jugements à priori, alors même qu'on refuserait à l'esprit toute structure définie, il n'en faudrait pas moins expliquer les nécessités qu'il est, en fait, obligé de subir.

On invoque l'évolution et la formation d'habitudes passées en nature; cela pourrait suffire s'il s'agissait de consécutions empiriques, mais c'est à des rapports logiques que nous avons affaire. Par ailleurs, l'évolution continue à laquelle on voudrait soumettre la vérité, est-elle possible dans un système où les intuitions semblent n'avoir aucun lien d'unité ? Une direction, une orientation ne pourraient remplir ce rôle que si elles tendaient vers un but dont elles recevraient leur spécification et, dans ce cas, rien n'empêcherait de les saisir dans un concept. L'évolution suppose donc la présence de l'idée et si l'on répugne tant à l'admettre, c'est que l'on a toujours en vue l'idée claire et distincte qui est le terme d'un travail d'analyse, mais l'idée à son début ne se présente pas sous cette forme. « L'idée est une action avant d'être un résultat. » (2) Dans grand nombre de cas, la vérification d'une idée peut être fournie par la multiplicité de ses applications et la durée de son influence, mais le critérium de succès ne se suffit pas à lui-même. Ce succès n'est un signe de vérité que s'il est un progrès, il faut donc un critère pour en juger.

Ce rôle de critérium assigné au succès est une des idées sur lesquelles

---

1. « La science choisit; mais parmi les données du sens commun. Elle les traduit en un langage artificiel, mais ce langage ne les constitue pas. Elle symbolise un fait par un autre, mais c'est parce que les deux s'accompagnent dans le donné. Elle néglige certaines variations, mais, sous les variations, il y a des similitudes qu'elle n'invente pas et qui lui permettent de classer les phénomènes. Dans la recherche scientifique, on ne sait jamais *toutes* (souligné dans le texte) les conditions où l'on opère, et l'on est, par suite, toujours exposé à voir ses prévisions déjouées dans les résultats d'ensemble; mais on connaît *quelque chose* (id.,) des antécédents et par suite on peut prédire *quelque chose* (id.,) des conséquents; au reste si une inconnue intervient, ce n'est jamais pour interrompre le déterminisme, mais pour le compliquer. » *Études*, 5 juillet 1907, p. 71.

2. *Études*, 5 août 1907, p. 347.

les pragmatistes reviennent le plus souvent ; ils ont continué à développer cette conception en essayant de montrer qu'elle n'avait rien d'irrationnel. Nous avons tout d'abord à signaler deux ouvrages importants : l'un est de W. James, *Pragmatism, a new Name for some old Ways of thinking* (1). C'est une série de huit conférences données d'abord à Boston, au « Lowell Institute » en novembre et décembre 1906, puis à la « Columbia University » à New-York, en janvier 1907. L'autre est un recueil de vingt essais publiés par F. C. S. Schiller, sous le titre de *Studies in Humanism* (2). Les conférences de James sont destinées à vulgariser le pragmatisme, tandis que les essais de Schiller ont un caractère plus technique. Bien que la polémique tienne encore une place beaucoup trop grande dans l'œuvre de ce dernier et que les traces de mauvais goût y soient encore nombreuses, les parties constructives sont devenues plus importantes et l'on ne peut que s'en réjouir, car elles sont vraiment sérieuses, intéressantes, et témoignent d'un réel souci de résoudre les difficultés. Je ne reviendrai pas sur les articles qui figurent dans ce volume et dont j'ai déjà parlé dans mon précédent bulletin (3), et je ne m'occuperai dans cette section que des théories de James et de Schiller qui ont trait à l'épistémologie.

Pour le grand psychologue américain, le pragmatisme est tout d'abord une méthode qui permet d'écarter les discussions oiseuses en métaphysique et d'aboutir à des solutions satisfaisantes (4). Elle consiste à se demander quelles conséquences peut avoir une affirmation donnée et à la juger d'après ces conséquences. Mais le pragmatisme n'est pas seulement une méthode ; MM. Schiller et Dewey en ont fait une théorie de la vérité. Envisagé sous cet aspect, il apparaît comme une explication « fonctionnelle » de la connaissance. Il fait de nos idées les *instruments* de notre action, elles sont vraies en tant qu'elles sont efficaces. Le cas étudié de préférence par les deux philosophes cités plus haut est celui où nous nous formons des opinions nouvelles. Nous changeons alors le moins possible à nos connaissances déjà acquises et la conception qui s'impose à nous comme vraie est celle qui procure l'assimilation la plus aisée des expériences récentes par les croyances anciennes.

Ce qu'il y a de plus ancien dans les concepts qui nous servent à organiser nos connaissances ne provient d'ailleurs pas de nous (5). Il faut y voir le résultat de découvertes géniales d'ancêtres préhistoriques, qui se sont conservées à travers l'expérience des temps postérieurs, parce qu'elles ont toujours permis d'atteindre les fins pratiques en vue desquelles les hommes pensent. Mais on doit restreindre l'application de

---

1. Longmans, Green and C°. London, Bombay and Calcutta. 1907. 1 vol. in-8° de XIII-309 pages.

2. Macmillan and C°. London 1907. 1 vol. in-8° de XV-492 p.

3. Ce sont les suivants : *The Definition of Pragmatism and Humanism* (*Rev. des Sc. Ph. et Th.*, Janvier 1907, p. 114 et 125.); *The Ambiguity of Truth* (*ibid.*, p. 127); *Empiricism and The Absolute* (*ibid.*, pp. 124 et 125); *Truth and Mr Bradley* (*ibid.*, p. 121) *Faith, Reason and Religion* (*ibid.*, p. 128).

4. Lecture II. *What Pragmatism Means.* — *Pragmatism*, pp. 43-81.

5. Lecture V. *Pragmatism and Common Sense.* — *Pragmatism*, pp. 165. 194.

ces notions au domaine où elles ont leur pleine valeur, c'est-à-dire au domaine du sens commun. Quand il s'agira de science ou de critique philosophique, d'autres concepts leur seront substitués. Demander quelle série de concepts est la plus vraie, est une question qui n'a pas de sens, car chacune est vraie dans le plan où elle est mise en œuvre et ceci confirme la théorie instrumentale. Pour en prendre une vue plus nette, il faut analyser la notion de vérité, ce que les intellectualistes ont négligé de faire (1). Les pragmatistes admettent comme eux qu'elle peut être regardée comme l'accord de l'idée avec la réalité, mais il reste à se demander en quoi consiste cet accord. Concevoir les idées comme des reproductions, comme des copies, soit des objets, soit des pensées divines, c'est leur assigner un rôle bien futile. « *Les idées vraies sont celles que nous pouvons assimiler, valider, corroborer et vérifier. Les idées fausses sont celles pour lesquelles cela est impossible* » (2). La vérité n'est donc pas statique, elle consiste en un processus, le processus même de vérification, et, par vérification, il faut entendre le fait qu'une idée nous guide avec succès à travers l'expérience. Toutefois une vérification complète est rarement nécessaire ; la possibilité de vérifier suffit dans une foule de cas. Ce qui crée l'illusion intellectualiste, c'est la répétition de certains phénomènes qui se portent garants les uns des autres, la fixité de certains éléments ; mais, ceux-là même qui paraissent les plus stables ont cependant à subir l'influence de notre liberté. Une réalité indépendante de la pensée humaine semble être bien difficile à trouver. C'est cette constatation qui sert de base au système que M. Schiller s'efforce d'édifier sous le nom d'Humanisme (3).

Nous trouvons l'exposé très net de cette thèse dans l'essai intitulé : *The Making of Truth* (4). Supposer des faits indépendants de notre connaissance ou bien une vérité éternelle qui la domine, c'est s'engager dans des difficultés inextricables, car il restera toujours à montrer quelle relation existe entre ces faits indépendants, cette vérité éternelle et les faits qui sont des faits pour nous, les vérités qui sont des vérités pour nous. Reportons-nous donc au processus de la connaissance humaine telle qu'il se déploie dans le présent ; voici les divers moments qu'on peut y distinguer. « 1) Nous nous servons d'un esprit qui a quelque expérience antérieure et qui possède quelque connaissance et 2) a ainsi acquis (ce dont il a grandement besoin) une certaine base dans la réalité qu'il *consent à accepter comme 'fait'*, car 3) il lui faut une 'plate-forme' d'où il puisse *continuer d'agir sur une situation*, qu'il a en face de lui, 4) afin de réaliser quelque *dessein* ou de satisfaire quelque *intérêt* qui définit pour lui une 'fin' et constitue pour lui un 'bien'. 5) En conséquence, il entre en contact expérimental avec la situation par quelque intervention volontaire, qui peut commencer par une simple affirmation et continuer par des conclusions raisonnées, mais qui, tou-

1. Lecture VI. *Pragmatism's Conception of Truth.* — *Pragmatism*, pp. 197-236.

2. *Ibid.*, p. 201.

3. Lecture VII, *Pragmatism and Humanism. Pragmatism*, pp. 239-270.

4. SCHILLER, *Studies in Humanism.* Essay VII, pp. 179-203.

jours, quand elle est complète, aboutit à un *acte*. 6) Il est guidé par les résultats (conséquences) de cette expérience qui tendent à vérifier ou à discréditer la base provisoire, les 'faits', affirmations, conceptions, hypothèses et postulats originels. 7) D'où, si les résultats sont satisfaisants, le raisonnement employé est considéré comme ayant été *bon pro tanto*, les résultats *exacts*, les opérations accomplies *valides*, tandis que les concepts employés et les affirmations énoncées sont jugées *vraies*. » (1)

Il pourrait sembler, d'après cette description, qu'il y a au moins un élément qui s'impose à notre esprit et qui n'a pu subir son influence au premier moment, c'est cette base dans la réalité qui est déclarée nécessaire pour que notre action puisse s'exercer sur une situation donnée. Mais M. Schiller nous avertit que le mot de fait auquel on reconnaît une si grande valeur est un mot ambigu. Le fait « trouvé » et non « formé » que l'on peut, en ce sens, appeler indépendant est la « réalité primaire », antérieure à la distinction de l'apparence et de la réalité ; c'est de l'expérience brute, et tout ce que l'expérience renferme est réel à ce point de vue (imaginations, rêves, illusions, hallucinations, erreurs). Un travail de sélection s'accomplit sur cette réalité primaire et alors seulement nous distinguons le fait réel de ce que nous rejetons comme une simple apparence. Dans cette sélection, nos desseins, nos désirs, nos émotions sont intervenus ; à ce plan de la connaissance, il n'y a donc pas de fait purement objectif. On a cru trouver dans l'existence des faits désagréables dont nous sommes obligés de tenir compte une objection contre la théorie humaniste ; mais, au contraire, déclare M. Schiller, ils en sont un élément indispensable. Il ne faut pas confondre déplaisant et objectif ; ces faits ne font pas irruption en nous, ils sont « acceptés » comme les autres, au moins provisoirement, et, de plus, par cela même qu'ils sont désagréables, ils nous excitent à des efforts qui tendront à les rendre irréels.

Toute connaissance en effet est intéressée, implique un but quelconque. L'expérience que provoque le désir est active, c'est une expérimentation. Elle est nécessaire pour la validation d'une affirmation. Cette validation peut être complète, mais elle ne vaut cependant que par rapport au but poursuivi. Si le succès n'est que partiel, nous n'atteignons qu'une vérité approximative qui nécessite d'autres recherches ; si nous subissons un échec, il n'en faut pas conclure immédiatement à une résistance « absolue » du réel, l'échec peut tenir à l'emploi de méthodes défectueuses et, en tout cas, cette hypothèse éliminée peu à peu par des insuccès répétés, il resterait seulement que la réalisation de nos desseins n'est pas possible dans l'expérience « actuelle ». Cette limitation possible dans le présent n'est pas la seule à laquelle se heurte la doctrine pragmatiste. Si la production de toute vérité suppose des vérités préexistantes, ne doit-on pas arriver finalement à une vérité qui n'ait pas été « faite » ? A cela il faut répondre que, sans doute, on ne peut concevoir qu'une vérité ait jamais été tirée de rien, mais que s'il existe un élément primitif qui n'a pas été produit par notre esprit, cet

1. *Studies in Humanism*, p. 185. Les mots sont soulignés dans le texte.

élément reste en dehors de nos prises, et il est légitime au point de vue de la méthode de considérer toute vérité comme ayant été « faite ».

La solution dernière de cette question n'appartient pas à l'épistémologie mais à la métaphysique, et M. Schiller y est revenu dans un autre essai *The Making of Reality*, dont nous parlerons plus loin. Indiquons dès maintenant les raisons préalables qui engagent le philosophe humaniste à refuser tout caractère absolu à la vérité et à la réalité. Elles sont exposées dans le huitième essai : *Absolute Truth and Absolute Reality* (1). La Vérité et la Réalité absolues sont deux conceptions que le désir d'échapper au scepticisme et le besoin de trouver un refuge contre les fluctuations de l'expérience ont introduites dans la philosophie. Mais le remède est pire que le mal. Ces deux notions sont inutiles, car la Vérité et la Réalité absolues ne peuvent avoir aucun contact avec la vérité et la réalité humaines et elles sont pernicieuses, car, si l'on perçoit le contraste qu'elles forment, on aboutit au scepticisme qu'on voulait éviter et, si ce contraste reste inaperçu, on est voué à la stagnation. Tout progrès devient à la fois impossible et inexplicable. Ce n'est pas au commencement de la connaissance ni en dehors de l'esprit humain qu'il faut placer l'Absolu, mais bien dans l'avenir, comme un idéal vers lequel nous tendons progressivement.

Il est donc urgent de redescendre de l'Absolu abstrait et inefficace à la contemplation des processus réels de la connaissance. C'est faute de ce contact nécessaire avec le devenir psychologique que la logique intellectualiste est finalement tombée dans un complet scepticisme. Elle ne sortira d'embarras qu'en s'unissant étroitement à la psychologie, telle est l'affirmation développée dans le troisième essai : *The Relations of Logic and Psychology* (2). Pour avoir une idée juste du rapport des deux sciences, il faut d'abord en délimiter le domaine respectif. On a trop restreint celui de la psychologie. Non seulement celle-ci décrit les phénomènes mentaux, mais elle doit reconnaître en eux les « valeurs » qu'ils présentent et les étudier. Toutefois il ne lui appartient pas de juger de ces valeurs, ce rôle revient à la logique. La logique est une science normative qui tire son origine de l'existence de fausses prétentions à la valeur de vrai. « Elle peut se définir *l'évaluation systématique de la connaissance actuelle* (3). » Ces derniers mots montrent bien que la logique a ses fondements dans la psychologie et l'on s'en convaincra encore davantage, si l'on observe que sans la psychologie qui nous donne le « contexte » d'une affirmation, on ne peut saisir le sens de cette affirmation. En effet, il n'y a pas de sens ordinaire ou typique, comme l'imaginent les intellectualistes ; une affirmation est en relation avec la personnalité tout entière. Loin donc de « dépersonnaliser » la logique, il faut « l'humaniser » en y réintégrant à la fois les applications possibles de la connaissance et l'individualité du sujet connaissant.

Il serait intéressant de comparer ces vues sur les rapports de la logique et de la psychologie avec celles que l'on rencontre dans l'œuvre

1. *Studies in Humanism*, pp. 204-223.
2. *Ibid.*, pp. 71-113.
3. *Studies in Humanism*, p. 78.

de subtile analyse que Newman a intitulée *Grammaire de l'Assentiment* ; bien que l'inspiration en soit différente, on trouverait plus d'un rapprochement. A ceux qui le voudraient la chose est devenue facile grâce à l'excellente traduction que Madame Gaston Paris vient de donner de cet ouvrage (1).

Ce ne sont plus seulement des analogies partielles avec les théories de Schiller que présentent les idées de M. Dewey, c'est une complète similitude. Cela ressort nettement d'une étude récente qu'il vient de publier sur les rapports du fait et de l'idée : *The Control of Ideas by Facts* (2). Le problème que la logique fonctionnelle hérite des épistémologies monistes qui ne l'ont pas résolu, qu'elles soient idéalistes ou réalistes, est celui de l'accord entre les idées et les faits. Elle essaie d'en fournir une solution. Une idée n'est pas l'inutile copie d'un objet présent ; elle apparaît en même temps que la réflexion et la recherche, elle n'est nécessaire que si l'individu se trouve en face d'une situation qui offre un aspect troublé, interrompu, inharmonique et qu'il s'agit d'harmoniser ; par exemple, la situation d'un homme perdu dans les bois. Ce que l'on appelle les faits, ce sont les éléments fragmentaires de la situation. Loin d'être ce qu'il y a de plus réel, ils ont, par la discordance qu'ils présentent, perdu de leur réalité et c'est l'idée qui doit la leur rendre complète. L'idée exprime les rapports de ce qui est actuellement perçu avec ce qui n'est pas encore entré dans le champ de la conscience, elle est essentiellement un plan d'action. Si ce plan d'action lorsqu'on l'applique, amène au résultat désiré, on déclare que l'idée était vraie. L'accord entre l'idée et les faits signifie donc le succès de l'idée.

Les explications fournies par les pragmatistes, si elles ont offert à la controverse un objet mieux défini, ne l'ont pas rendue moins vive. Il est des philosophes comme M. John E. Russell, qui repoussent complètement le principe du pragmatisme (3). Aucune épistémologie ne lui a procuré de certitude et la nouvelle ne lui paraît pas apporter le salut, car pour se convaincre de la vérité du pragmatisme; il faudrait adopter la notion spéciale du vrai que ce système essaie d'accréditer et c'est précisément l'exactitude de cette notion qui est en question. M. Schiller vit dans cette argumentation un signe évident que M. Russell n'avait pas un bien vif désir de sortir du doute (4). Le pragmatisme doit être, il est vrai, librement choisi, comme beaucoup d'autres alternatives qui s'offrent en philosophie ; il ne s'impose pas à priori, mais on peut se convaincre de sa vérité, si l'on consent à en faire l'expérience. A quoi M. Russell répondit (5) : L'expérience demandée n'aboutirait pas, même en se plaçant au point de vue pragmatiste, car la réussite de la tentative ne prouverait rien concernant la notion de vérité. Il s'agit en effet de savoir

1. Bloud et Cie. Paris, 1907; 1 vol, in 8° de 408 p.

2. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* 1907, 11 Avril, pp. 197-203; 9 Mai, pp. 253-259; 6 Juin, pp. 309-319.

3. *Pragmatism as the Salvation from Philosophic Doubt. Journ. of Phil. Psych. and Scient. Meth.* 31 Janvier 1907, pp. 57-64.

4. *The Pragmatic cure of Doubt. Journ. of Phil., Psych. and Scient. Meth.* 25 Avril 1907, pp. 235-238.

5. *A Reply to Dr. Schiller. Ibid.*, pp. 238-243.

si l'on peut identifier le satisfaisant et le vrai. Si le choix que l'on demande de faire est raisonnable, c'est-à-dire basé sur des motifs, l'on fait un appel implicite à la conception usuelle de la vérité. — La discussion porta ensuite sur un autre point. M. Schiller ayant prétendu (1) que M. Russell avait modifié la thèse soutenue dans un précédent article, en ce sens que la conformité de la pensée avec un milieu donné ne serait plus l'unique condition du vrai, mais seulement l'un de ses éléments, ce dernier fit observer (2) qu'il n'avait pas varié sur ce point que c'est la partie de la réalité totale qui n'est pas déterminée par l'intention du sujet qui décide quelle est l'idée vraie. La controverse se termina par une réplique de M. Schiller ( ) qui touche à trop de points particuliers pour pouvoir être résumée ici, et qui affirme de nouveau que pour le pragmatisme l'idée vraie est une idée qui peut être appliquée par l'action et vérifiée.

Pendant ce temps W. James répliquait (4) à un article du Prof. Pratt (5) qui avait dénié au pragmatisme le droit d'admettre, sans se contredire, qu'une idée est vraie alors qu'elle est seulement « vérifiable », et il montrait que la notion de vérité potentielle n'a rien d'incompatible avec sa propre doctrine. Il engageait aussi une discussion avec M. John. E. Russell (6), discussion qui aboutit seulement à montrer que le point de vue pragmatiste et le point de vue intellectualiste sont irréductibles, la vérité étant définie d'un côté par la possibilité de vérification, de l'autre par le simple accord de l'idée et de l'objet, la vérification fût-elle impossible. Cependant James espérant faire accepter ses idées au moyen d'explications plus complètes est encore revenu sur ce sujet (7) La conception pragmatiste de la vérité est concrète, elle signale tous les intermédiaires empiriques entre l'idée et l'objet. L'insuffisance est du côté de la théorie intellectualiste qui est abstraite. Le reproche de subjectivisme n'est nullement fondé ; le pragmatisme tient compte de tous les éléments objectifs de la question.

M. Ralph. Barton Perry (8) a fait une intéressante critique de l'épistémologie pragmatiste dans un article intitulé: *A Review of Pragmatism as a Theory of Knowledge*. Il accorde que toute connaissance est relative à une intention particulière de connaître, pourvu qu'on laisse à ce principe toute sa généralité et qu'on ne l'entende pas d'intentions purement utilitaires. Il reconnaît aussi que la preuve de la vérité d'une connaissance quelconque doit être contenue dans le processus même

1. *Pragmatism versus Skepticism. J. of Ph., Ps. and Sc. Meth.*, 29 Août 1907, pp. 482-487.

2. *A Last Word to Dr. Schiller. Ibid.*, pp. 847-490.

3. *Ultima Ratio? Ibid.*, pp. 491-494.

4. *Professor Pratt on Truth. J. of Phil. etc.*; 15 Août 1907, pp. 464-467.

5. *Truth and its Verification. J. of Phil.*, pp. 320-324.

6. *Controversy about Truth. Journ. of Phil.* etc., 23 Mai 1907, pp. 289-296.

7. *A Word More About Truth. Journ. of Phil.*, 18 Juillet 1907, pp. 396-406.

8. *J. of Phil.*, 4 Juillet 1907, pp. 365-374.

qui engendre cette connaissance ; mais il refuse de voir dans la satisfaction qu'elle procure, l'élément essentiel de la vérité. C'est parce que l'idée coïncide avec le réel qu'elle est satisfaisante, et la satisfaction n'est qu'une conséquence de la vérité.

En dehors des travaux de langue anglaise, signalons un exposé très consciencieux du pragmatisme et de l'humanisme par le P. Marcelino Arnaiz (1). Il reproche à ces doctrines de méconnaître les tendances spéculatives de notre esprit et de substituer aux attraits de l'idéal l'impulsion des instincts aveugles de l'individu. Le pragmatisme, quant à la forme, est plus voisin de Kant que de l'empirisme anglais.

Dans une série d'articles publiés sous le titre de *Rôle de la Volonté dans la Connaissance* (2), M. Labeyrie expose et critique successivement les principales théories volontaristes contemporaines. Il y a beaucoup de choses dans ce travail qui témoigne de lectures étendues et qui se distingue par une fidélité constante aux conceptions traditionnelles, mais la forme souvent verbeuse et déclamatoire, nuit beaucoup à la clarté des exposés et à la valeur des considérations critiques. Comme ces articles paraissent destinés à être réunis en volume, je me réserve d'y revenir et me contente d'indiquer ici le jugement de M. Labeyrie sur le Pragmatisme et l'Humanisme. Le vice fondamental de ces doctrines est l'affirmation de l'évolution universelle et indéfinie qui enlève tout point fixe et rend impossible toute certitude absolue.

J'ai déjà essayé dans un récent article (3), de déterminer la part de vérité que le pragmatisme et l'humanisme me semblaient contenir ; on pourra s'y reporter. Je veux seulement noter ici que certaines objections faites au pragmatisme (p. ex. : l'existence de faits désagréables qui s'imposeraient à la connaissance) doivent prendre une nouvelle forme pour garder toute leur force. Une analyse très soigneuse de la notion de « valeur » fournirait, je crois, les meilleurs éléments d'une critique sérieuse de la théorie fonctionnelle de la connaissance.

Nous assistons en ce moment à la renaissance du réalisme (4) qui, pour être moins bruyant dans ses manifestations que le pragmatisme, ne tardera pas sans doute à attirer l'attention qu'il mérite, ne fût-ce que comme réaction contre le dogme idéaliste régnant. Les principaux représentants de l'école néo-réaliste sont, en Angleterre, MM. C. E. Moore et M. Bertrand Russell, en Amérique, MM. W. T. Montague, L. B. Mc Gilvary et J. E. Boodin. Comprenant combien il était difficile de faire accepter les doctrines qu'ils tentent de faire revivre, ils ont commencé par écarter ce qu'ils considèrent comme de fausses conceptions du réalisme et par combattre les arguments que l'idéalisme lui oppose.

1. *Pragmatismo y Humanismo.* Paru d'abord dans la *Cultura Española.* Mai 1901, pp. 616-627 et Août 1907, pp. 855-867; reproduit dans *La Ciudad de Dios,* 20 Septembre et 5 Oct. 1907, pp. 89-102 et 191-204.

2. *La Science Catholique*, Juin, Juillet, Août, Septembre, Octobre, Novembre 1906. *Revue des Sciences Ecclésiastiques et La Science Catholique.* Décembre 1906, Janvier, Février, Mars, Avril, Mai 1907.

3. Cf. *Revue des Sciences Philos. et Théolog.* Juillet 1907, pp. 433-448.

4. Je parle du réalisme dans cette section, car ainsi que toutes les doctrines qui naissent ou renaissent actuellement, il a commencé par se placer sur le terrain de l'épistémologie.

Dans un article intitulé *Current Misconceptions of Realism* (1), M. Montague constate le renouveau du réalisme et relève les erreurs que les idéalistes commettent à son sujet. Ils le confondent avec un triple dualisme dont il est pourtant indépendant en soi. Ils l'identifient d'abord avec le dualisme psycho-physique ou épiphénoménisme qui considère la conscience comme un phénomène superflu, incapable d'avoir un effet, d'introduire des différences dans le monde des objets. En second lieu, ils voient en lui un dualisme métaphysique pour lequel les objets sont absolument transcendants à la connaissance et ne possèdent aucune des qualités que nous leur attribuons. Enfin, ils le considèrent comme un dualisme épistémologique où la seule connaissance directe qui nous soit accordée est celle de nos idées qui sont numériquement distinctes, comme phénomènes, des objets qui en sont inférés. Sans doute, ces doctrines ont été soutenues par des réalistes, mais le réalisme ne les implique pas. Il consiste essentiellement dans cette affirmation que les objets sont indépendants, au moins partiellement, vis-à-vis de la connaissance. Cela n'exclut pas une influence indirecte de la connaissance sur les objets, sous la forme de réaction subséquente ; cela n'entraîne pas non plus l'agnosticisme, car il n'y a aucune absurdité à supposer que l'objet ne change pas de nature en entrant dans le champ de la conscience. Enfin, contrairement à ce qu'imaginent les idéalistes, le réalisme s'accommode d'une épistémologie moniste. Pourquoi la pensée en serait-elle réduite à ne connaître qu'un substitut de l'objet, au lieu de s'étendre jusqu'à l'objet lui-même, si éloigné qu'il soit dans le temps ou l'espace ?

The Physiological Argument against Realism (2) est une vigoureuse critique de M. Mc Gilvary contre le principal argument des idéalistes, l'argument physiologique. Du fait que, selon la science et le sens commun, les organes des sens et le système nerveux sont les intermédiaires obligés de la sensation, on a généralement conclu que nous ne percevions que nos propres modifications et non les qualités d'objets indépendants. Mais s'il en est ainsi, la perception du cerveau est tout aussi subjective que celle du monde extérieur et alors l'argument physiologique disparaît. En effet, lorsque nous avons la sensation d'une qualité, nous n'avons pas conscience du phénomène cérébral que l'on suppose être sa condition, ce phénomène n'existe donc pas en vertu même de la conception idéaliste, suivant laquelle être c'est être perçu. Si l'on veut échapper à cette conclusion, il faut admettre que le phénomène cérébral est réel sans être perçu et dans ce cas le principe de l'idéalisme est définitivement ruiné. Les contradictions où tombe ce système viennent de ce qu'il ne distingue pas entre la conscience et ses objets, et pourtant elle s'oppose à eux, comme ce qui reste qualitativement invariable s'oppose à ce qui est perpétuel changement de qualités. La seule variation qu'admette la conscience est d'apparaître et de disparaître. Mais, comment concevoir que nous percevions actuellement un objet qui n'existe plus dans l'ordre de la nature, si

1. *Journ. of Phil.* etc., 14 Février 1907, pp. 100-105.
2. *Journ. of. Ph. Psy. and Sc. Meth.*, 24 Oct. 1907, pp. 589-601.

nous prétendons atteindre l'objet lui-même ? Cette difficulté, sur laquelle les idéalistes insistent beaucoup, peut être résolue, si l'on distingue les relations temporelles des choses entre elles, des relations temporelles des choses comme objets de conscience. L'étoile disparue des cieux n'y reparaît pas quand elle est perçue, elle reparaît dans l'ordre des objets de conscience où elle est immédiatement présente. Immédiatement présent ne veut pas toujours dire présent sans intervalle de temps, mais aussi présent par soi-même, sans intermédiaire. D'ailleurs, même au point de vue du temps, il est contradictoire pour un idéaliste d'affirmer que nous percevons un état de l'objet légèrement postérieur à son état actuel, puisque cet état actuel, n'étant pas perçu, doit être considéré, suivant lui, comme inexistant.

Dans la note qu'il intitule *The Anti-Realistic « How »* ? (1) M. Bernard C. Ewer reconnaît que la conception réaliste est sujette à de nombreuses difficultés : p. ex. l'analogie d'une perception fausse et d'une perception vraie au point de vue de la transcendance, la différence de transcendance entre la sensation et l'idée ; mais l'affirmation même de la transcendance ne doit pas compter parmi ces difficultés. La transcendance constitue un fait irréductible qu'aucune théorie n'a réussi à expliquer, sinon en ce qui concerne des détails secondaires. Les antinomies apparentes nous invitent seulement à un exposé plus exact du fait, mais ne doivent pas nous faire douter de sa réalité.

M. Bode avait reproché (2) au néo-réalisme de classer parmi les objets des phénomènes où la conscience entre comme condition d'existence (émotions, souvenirs, volitions, etc.) et de ne pas fournir un moyen d'échapper à ces deux alternatives : ou bien les qualités perçues sont les qualités des objets réels et un objet pourra présenter en même temps des qualités qui s'excluent, ou bien les qualités perçues sont distinctes des qualités réelles et nous n'atteignons plus l'objet.

M. Montague répondit (3) que pour le réalisme, la conscience, est une relation entre des objets de la nature. Il n'est pas nécessaire de la concevoir comme une relation objective, cependant, pour sa part, c'est ainsi qu'il la conçoit. Il estime qu'en dernière analyse, elle est explicable en termes d'espace et de temps. Étant objective, la conscience ne peut enlever leur caractère d'objets aux réalités dans lesquelles elle entre comme condition. Quant au second point, M. Montague fait observer que, s'il n'a pas résolu le problème de la perception, le réalisme lui a fait faire un grand pas en considérant l'objet perçu et l'objet physique comme étant de même espèce, c'est-à-dire comme appartenant au même ordre spatio-temporel. Son opinion personnelle est que les corps sont des centres d'énergies reçues et émises. Ces énergies, lorsqu'elles atteignent notre système nerveux, s'y changent en énergies potentielles dont la tension constitue la sensation. Les sensations, reliées en un système, forment un centre de tension ou

1. *J. of. Ph.* etc., 7 Nov. 1907, pp. 630-633.

2. *Realism and Objecticity. Ibid.*, 9 Mai 1907, pp. 259-263.

3. *Contemporary Realism and the Problems of Perception. Ibid.*, 4 Juillet 1907, pp. 374-383.

« moi » d'où leurs divers courants d'énergie sont projetés de nouveau comme un champ d'objets perceptuels en dehors et en arrière et réintégrés dans le même espace et le même temps réels où leurs causes sont situées. Les objets perçus sont donc, au moins partiellement, identiques en substance aux objets réels. Si leurs qualités subissent un changement profond lorsque l'énergie passe du milieu physique dans le milieu physiologique, il faut considérer que notre activité de perception contribue comme les autres forces à la nature des objets. Toute apparence est de soi une réalité, mais nous réservons ce nom d'apparences à des réalités qui n'ont pu s'harmoniser les unes avec les autres ou avec le système total des objets perçus. Une chose « telle qu'elle est en elle-même », c'est une chose telle qu'elle est pour l'univers pris dans sa totalité ; ma perception n'est qu'un point de vue sur cette chose.

Il y a là déjà un essai de théorie réaliste de la connaissance : ce sont aussi les côtés positifs de cette philosophie que M. Mc Gilvary essaie de mettre en lumière dans les deux articles suivants : *The Stream of Consciousness* (1) et *Prolegomena to a tentative Realism* (2) Dans le premier, il se sert des affirmations de W. James pour établir contre ce dernier que le courant de la conscience tombe lui-même sous la conscience, qu'il est connu par une expérience directe et non pas seulement par réflexion. La conscience d'avoir conscience n'apparaît qu'avec la conscience d'un objet, mais il ne faut pas faire de la conscience un objet pour elle-même ; la relation qu'elle soutient avec elle-même est une relation d'un genre unique. Le second article s'efforce d'établir la légitimité d'un retour au réalisme. Les difficultés opposées par l'idéalisme disparaissent si l'on identifie l'objet perçu avec l'objet réel, si l'on n'affirme pas qu'un même objet est en même temps et sous le même rapport dans la conscience et en dehors d'elle, mais seulement à des moments divers et sous des rapports différents. L'indépendance de l'objet vis-à-vis de la connaissance signifie seulement qu'il n'est pas nécessaire pour lui d'être dans la conscience pour exister et que, lorsqu'il est dans un esprit, il peut être aussi dans un autre. Le réalisme apparaît comme possible dès qu'on distingue la sensation de son objet.

The New Realism (3) est le titre d'un article où M. John E. Boodin expose sa conception particulière du réalisme. Il écarte d'abord ces deux sophismes que le semblable seul peut connaître le semblable et que ce qui n'est pas matériel n'est pas réel ; puis, à l'encontre d'un grand nombre de philosophes qui ont décerné à « l'immédiat » une véritable apothéose, il affirme que le réel est l'intelligible ou le nouménal et que nous n'en prenons possession que par des constructions conceptuelles et par un dessein créateur.

On ne peut que souhaiter le développement du mouvement néo-réaliste qui, attaquant des principes considérés comme inexpugnables par

1. *Journ. of Phil etc.*, 25 Avril 1907 pp. 225-235.
2. *Ibid.*, 15 Août 1907, pp. 449-458.
3. *Journ. of Ph. etc.*, 26 Septembre 1907, pp. 533-542.

l'idéalisme, rend possible le retour à certaines théories actuellement méconnues. Le heurt de ces deux grands courants de la pensée philosophique montrera ce qu'ils ont d'incomplet et mettra en valeur les ressources du conceptualisme thomiste.

Toutefois, j'estime qu'on se ferait illusion en croyant à un retour pur et simple aux anciennes positions. Le réalisme n'a retrouvé quelque faveur qu'en se libérant de certains concepts qui l'entraînaient hors de sa voie. N'y a-t-il pas là une indication invitant à reprendre le problème de la connaissance avec une sincère préoccupation de faire face aux difficultés soulevées par la critique soit idéaliste, soit réaliste et qu'on ne peut traiter légèrement ?

II. — Systèmes Philosophiques.

Deux ouvrages s'imposent ici à l'attention : *L'Évolution Créatrice* de M. H. Bergson (1) et l'*Essai sur les Éléments Principaux de la Représentation* de M. O. Hamelin (2), œuvres d'inspiration bien différente, quoiqu'elles offrent çà et là des points de contact, mais remarquables toutes deux par l'effort soutenu de réflexion dont elles témoignent. Je vais essayer d'en mettre en relief les idées principales en suivant l'ordre des chapitres.

M. Bergson a voulu dans son livre proposer une théorie de la vie fondée sur la théorie de la connaissance que ses précédents travaux ont rendue familière aux philosophes. Je crois utile, tout d'abord, de donner le plan de l'ouvrage tel que l'auteur lui-même le trace : « Dans un premier chapitre, nous essayons au progrès évolutif les deux vêtements de confection dont notre entendement dispose, mécanisme et finalité ; nous montrons qu'ils ne vont ni l'un ni l'autre, mais que l'un des deux pourrait être recoupé, recousu, et, sous cette nouvelle forme, aller moins mal que l'autre. Pour dépasser le point de vue de l'entendement, nous tâchons de reconstituer, dans notre second chapitre, les grandes lignes d'évolution que la vie a parcourues à côté de celle qui menait à l'intelligence humaine. L'intelligence se trouve ainsi replacée dans sa cause génératrice, qu'il s'agirait alors de saisir en elle-même et de suivre dans son mouvement. C'est un effort de ce genre que nous tentons, — bien incomplètement, — dans notre troisième chapitre. Une quatrième et dernière partie est destinée à montrer comment notre entendement lui-même, en se soumettant à une certaine discipline, pourrait préparer une philosophie qui le dépasse. Pour cela, un coup d'œil sur l'histoire des systèmes devenait nécessaire, en même temps qu'une analyse des deux grandes illusions auxquelles s'expose, dès qu'il spécule sur la réalité en général, l'entendement humain » (3).

De l'Évolution de la Vie — Mécanisme et Finalité. — La discontinuité

1. Paris, Alcan, 1907. 2me édit. 1 vol in-8o de VIII-404 p.

2. Paris, Alcan, 1907. 1 vol. in-8o de IV-476 p. Cet ouvrage est une thèse soutenue en Sorbonne le 29 avril 1907. M. Hamelin était chargé de cours à la Sorbonne; une mort prématurée vient d'enlever à la philosophie française ce penseur si distingué.

3. *Évol. Créat.*, pp. VII-VIII.

apparente de la conscience est une illusion due à la discontinuité des actes d'attention. La vie intérieure est durée, c'est-à-dire changement continu ; le passé se conserve tout entier pour la volonté, aussi la durée est-elle irréversible et chaque état nouveau est une création. « Pour un être conscient, « exister » consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. » (1) Telle est la vie ainsi que nous la trouvons en nous. Les corps inorganiques, sous la forme où nous les percevons et les systèmes clos comme les construit la science, ne sont pas susceptibles de durée, mais ils le deviennent si on les réintègre dans le tout où ils ont été découpés. Le corps vivant est isolé par la nature elle-même, bien que son individualité ne soit pas parfaite. Le vieillissement qu'il subit est l'effet de la même poussée qui a développé l'embryon. Tandis que pour un corps brut, l'état présent peut s'expliquer par les conditions qui précèdent immédiatement, l'état présent d'un corps vivant dépend de tout son passé. Aussi l'évolution de la vie a-t-elle beaucoup de rapport avec celle d'une conscience et elle apparaît également comme une création. Des deux systèmes qui se présentent comme des interprétations du progrès évolutif, le mécanisme radical et le finalisme radical, aucun n'est satisfaisant, car leur commun défaut est de n'accorder au temps aucune influence réelle. Cependant le finalisme, plus souple, pourrait être utilisé si l'on ne s'en servait que pour l'explication du passé. Chacune des formes de la théorie évolutionniste n'est qu'un point de vue particulier sur la réalité totale et il importe de s'en faire une idée plus compréhensive, bien que forcément plus vague. Cette représentation plus complète nous est fournie par la notion d'un « élan originel » passant de germe en germe à travers les organismes et constituant la cause profonde des variations régulièrement transmises.

Les Directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct. — Les directions divergentes suivant lesquelles la vie s'est développée ne sont dues ni à l'adaptation, qui en explique seulement les « sinuosités », ni à la réalisation d'un plan tracé d'avance ; elles ont leur cause dans la nature même de la vie qui est une tendance aux virtualités multiples. L'harmonie entre les organismes, harmonie d'ailleurs relative, provient de l'état indistinct de toutes ces virtualités dans l'élan primitif. Il ne faut donc pas chercher à distinguer les divers règnes par des caractères absolument différents ; ce qui les sépare, c'est bien plutôt le développement ou la régression de certaines tendances communes à l'origine. Ainsi, tandis que la plante est tombée dans une torpeur presque complète, qu'elle puise ses aliments directement dans le sol, qu'elle a perdu la mobilité et par suite la conscience, l'animal paraît organisé tout entier pour le mouvement et pour l'action. Dans le règne animal, le développement de la vie s'est fait suivant deux voies divergentes, l'une conduisant à l'instinct, l'autre à l'intelligence. Il y a ici une différence de nature et non pas de degré, et cette différence peut être nettement définie, tant au point de vue de l'action qu'à celui de la connaissance. Sous le premier rapport, l'instinct est « la

1. *Ibid.*, p. 8.

faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés », l'intelligence est « la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés ». Sous le second, l'instinct est la connaissance innée des choses, l'intelligence la connaissance innée des rapports, l'un est seul capable de trouver ce que l'autre est seule capable de chercher. C'est de la destination primitive de l'intelligence que découlent tous les caractères qui la distinguent, sa puissance vis-à-vis des objets matériels, son aptitude à se représenter le discontinu, l'immobile, à décomposer et à recomposer des ensembles et, d'autre part, son incapacité radicale à comprendre la vie. L'instinct, au contraire, est en union intime avec la vie et nous en livrerait le secret s'il pouvait réfléchir sur lui-même et étendre son objet. Il deviendrait alors « l'intuition » et nous mettrait en contact immédiat avec le réel. Ces considérations sur les orientations divergentes de la vie montrent qu'il ne faut pas concevoir ses formes inférieures comme des échelons par lesquels elle a atteint l'intelligence, mais comme des poussées dissociées de l'élan originel, qui n'ont abouti que dans une seule direction. On peut regarder la vie comme « un courant de conscience » qui, pénétrant dans la matière et cherchant à l'organiser, aurait échoué plus ou moins partout, excepté dans la voie conduisant à l'humanité, où il a complètement réussi.

De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence. — Ni la psychologie, ni la métaphysique ne nous ont fait voir jusqu'ici comment « s'engendre » l'intelligence, car la psychologie, dans ses explications, suppose l'intelligence humaine déjà donnée dans l'animal sous une forme rudimentaire, et les diverses métaphysiques sont fondées sur le principe de l'unité de la nature et sur la croyance à l'aptitude naturelle qu'aurait l'intelligence à embrasser la réalité totale. Il faudrait, au contraire, replacer l'intelligence dans le milieu d'où elle est sortie et montrer comment elle en est sortie. Si l'on invoque l'impossibilité d'engendrer l'intelligence sans l'intelligence même, la difficulté peut être levée en montrant que le cercle vicieux où s'enferme l'entendement peut être brisé par l'action. Les constructions de la science positive doivent subir une correction métaphysique. Si l'on se place à ce dernier point de vue, la spiritualité et la matérialité apparaissent comme deux processus de sens opposé et l'on passerait de l'un à l'autre par inversion ou interruption, ce qui revient au même dans le cas présent. L'intelligence va dans la direction de la matérialité, elle va même plus loin en ce sens que la matière elle-même, car la matière est imparfaitement étendue, tandis que l'intelligence conçoit l'espace pur. Celle-ci tend à la géométrie dans toutes ses opérations et ce qui fait que l'intelligence réussit dans une certaine mesure, en formulant les lois du monde physique, c'est que le mouvement constitutif de la matérialité est analogue au sien et que la matière n'est pas soumise à un système défini de lois mathématiques (1). La croyance à un ordre

1. Il est intéressant de signaler ici une analogie avec les théories de Schiller sur la production de la réalité dont nous parlons plus loin. Le monde physique est présenté par les deux penseurs comme indéterminé dans une mesure qu'on ne saurait fixer, mais tandis que pour Bergson le succès

positif de la nature provient de la présence en nous de l'idée de désordre, c'est-à-dire de l'absence de tout ordre ; mais c'est là une pseudo-idée. Désordre signifie en réalité absence d'un ordre qu'on s'attendait à trouver, et non absence de tout ordre. Il y a deux ordres dans la nature : l'ordre vital et l'ordre géométrique, et c'est parce qu'ils sont mêlés dans l'expérience que nous nous formons l'idée d'un ordre général de la nature et que nous confondons les lois de la matière inorganique avec les genres des êtres vivants. La vie est une poussée ascendante que la matière, courant inverse, retarde dans sa marche et arrête même çà et là ; c'est une accumulation progressive d'énergie qui tend à une variété de plus en plus grande d'actes libres.

Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique. Coup d'œil sur l'histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme. — Pour achever de frayer la voie à la nouvelle métaphysique, il reste à dissiper deux illusions théoriques : celle qui consiste à confondre avec la durée des séries d'états que nous en avons détachés, et celle qui fait de la réalité une création absolue qui vient remplir un vide. Pour commencer par cette dernière, l'idée d'un néant total qui serait antérieur au réel, est une idée contradictoire ; car, si l'on peut se représenter, soit un néant de perception interne, soit un néant de perception externe, on ne peut imaginer la suppression simultanée des deux. La représentation du vide inclut deux éléments : l'un intellectuel, une idée plus ou moins nette de substitution ; l'autre émotionnel, un désir ou un regret éprouvé ou imaginé. L'intelligence ne conçoit le vide que sous l'influence du désir ou du regret et elle transporte cette idée du domaine de l'action dans celui de la spéculation. Cette analyse de l'idée de néant permet de conclure « *qu'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée* » (1). Et ceci amène à examiner la seconde illusion. L'intelligence étant faite pour l'action cherche dans le devenir des points d'appui qui lui permettent de se poser au moins provisoirement. Elle est ainsi conduite à concevoir des qualités distinctes, des corps aux contours nettement tranchés, des actes discontinus. Pour se représenter la vie, elle se sert d'un procédé analogue à celui du cinématographe et déroule une série de vues partielles de la durée sur un mouvement impersonnel et abstrait. Cette méthode peut suffire pour l'action, mais elle engendre en métaphysique des problèmes insolubles qui ne sont que des pseudo-problèmes, comme les arguments de Zénon. Ces arguments tombent d'eux-mêmes quand on se place au point de vue de l'intuition. Le chapitre se termine par une revue des principaux systèmes à la lumière des considérations qui précèdent. Comme il en a été parlé dans le bulletin d'Histoire de la Philosophie, je n'y reviens pas ici (2).

On trouvera dans une étude critique de M. L. Weber une analyse de l'ouvrage beaucoup plus développée que celle que j'ai pu donner ici

---

de l'intelligence vient de ce qu'elle est « accordée » sur la matière et réciproquement, pour Schiller, ce succès tient uniquement à la plasticité du monde.

1. P. 323.

2. Cf. *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, octobre 1907, pp. 735-738.

et en même temps des remarques fort intéressantes sur les théories qu'il contient (1). La différence entre l'inorganique et l'organisé n'est peut-être pas aussi profonde que M. Bergson le prétend ; le cristal n'a-t-il pas une sorte d'individualité comme l'être vivant ? Les considérations finalistes ne peuvent être aussi aisément écartées qu'il le dit et elles réapparaissent à chaque instant dans ses propres raisonnements. L'intelligence a été sans doute à l'origine une faculté de fabrication, mais elle a su s'affranchir peu à peu de ce rôle servile et ses principales découvertes sont dues en grande partie à cette libération. La physique dont les progrès nous font de plus en plus percevoir le mouvement dans le monde et nous révèlent que la matière est loin d'être inerte, n'a pas eu, pour en arriver là, à changer ses procédés essentiels ; il n'y a donc pas à l'opposer à l'intuition.

Une observation analogue à cette dernière critique a été faite par M. É. Borel (2) en ce qui concerne l'idée que M. Bergson se fait de l'intelligence géométrique. Cette idée, « adéquate à l'intelligence géométrique des Grecs », ne l'est plus à l'intelligence géométrique actuelle qui est « beaucoup moins rigide et beaucoup plus vivante » (3).

Ces critiques sur la rigidité que M. Bergson attribue à l'intelligence me semblent fort justes. L'intelligence est-elle donc cette pièce mécanique au fonctionnement uniforme, qu'il a démontée devant nos yeux, d'un tour de main si sûr ? N'est-elle pas plutôt elle-même quelque chose de vital, communiquant sans cesse avec les autres activités de la vie ? Ne puise-t-elle pas à chaque instant dans l'intuition, pour nous révéler ce que celle-ci ne présente que d'une manière confuse ? Peut-être pourrait-on reprocher à cette philosophie nouvelle, bien que cela semblât paradoxal, d'abuser de l'abstraction : n'est-ce pas, en effet, par une abstraction continuelle exercée sur les données que présente la conscience actuelle, que l'on prétend retrouver les éléments intuitifs et, parce qu'elle est dirigée en ce sens, l'abstraction, devenue inconsciente, en serait-elle pour cela moins dangereuse ?

De la métaphysique de l'intuition, nous passons avec M. Hamelin à une philosophie purement notionnelle. *L'Essai sur les Éléments Principaux de la Représentation* n'est pas une œuvre exclusivement critique, comme on pourrait s'y attendre ; elle est au contraire essentiellement constructive. Le caractère « ultra-abstrait » de l'ouvrage, pour employer une expression de l'auteur, rend nécessaires quelques explications préalables. Le point de vue adopté est celui de l'idéalisme phénoméniste absolu, rejet de toute chose en soi, réduction des êtres à des groupes de relations. La méthode est synthétique. Au lieu de partir du donné psychologique afin d'en distinguer les éléments au moyen de l'analyse, on recherche tout d'abord, par une abstraction poussée à la dernière limite, la notion la plus simple et l'on y ajoute par le jeu de la dialectique des déterminations successives qui acheminent peu à peu vers la

1. *Revue de Mét. et de Mor.*, Sept. 1907, pp. 620-670.

2. *L'Évolution de l'Intelligence géométrique. Ibid.*, Nov. 1907, pp. 747-754.

3. *Ibid.*, p. 747.

plénitude du concret cet élément si pauvre à l'origine. Le concret est en effet conçu comme l'épanouissement de l'abstrait, il n'y a entre eux aucun abîme et à cet égard la philosophie de M. Hamelin se présente comme un rationalisme absolu pour lequel il n'y a pas, en soi, de mystère. Le ressort de sa dialectique est la relation avec ses trois moments : thèse, antithèse et synthèse, et l'on aperçoit facilement le rapport de cette métaphysique avec celle de Hegel. Elle en diffère toutefois, parce qu'elle se fonde sur l'opposition de contrariété et non sur celle de contradiction qui ne peut se produire que lorsque l'être est complet et encore en ce qu'elle se donne comme une philosophie de l'entendement et du fini. Elle vise à satisfaire la raison et aussi « au besoin, la conscience chrétienne » (1).

Voici, très sommairement décrites, les étapes successives par lesquelles la notion primitive arrive à s'égaler au concret.

Relation. — L'élément le plus simple est la relation pure, la relation sans aucun contenu. La thèse et l'antithèse ne s'excluent que comme moments d'un même genre et elles se concilient dans la synthèse.

Nombre. — Le nombre se présente ensuite comme un rapport déjà spécifié. «Le nombre est le rapport où l'on pose que l'un est sans l'autre » (2). Il forme l'antithèse du rapport pur où l'interdépendance domine. Le nombre ne se fonde ni sur l'espace, ni sur le temps ; il leur est antérieur et s'applique par conséquent à l'inétendu et à l'intemporel. La nouvelle analyse n'a pas conduit à une notion plus générale du nombre ; on peut donc faire usage, en métaphysique, de la notion ordinaire.

Temps. — Le temps est « une quantité continue, se développant en une série irréversible, simple et unique » (3). Le temps est la synthèse de la relation et du nombre. Il est antérieur au mouvement, bien que ce dernier lui serve de mesure, antérieur aussi à la qualité et, sur ce point, M. Hamelin s'oppose nettement à la conception bergsonienne. Si le temps était qualité pure, il serait impossible qu'il y eût en lui succession, car la succession est essentiellement quantitative. Le temps est réel, car c'est un concept et non une intuition, comme le voulait Kant.

Espace. — L'espace est une « quantité où les parties ne s'excluant qu'en un certain sens, se présentent en séries simultanées, réversibles et multiples » (4). L'espace est l'antithèse du temps ; comme lui, il est concept et non intuition. On peut continuer d'en emprunter la notion à l'espace euclidien, malgré l'apparition de géométries nouvelles considérant d'autres espaces.

Mouvement. — Le mouvement, synthèse du temps et de l'espace, est essentiellement quantitatif. Ici encore la théorie bergsonnienne est rejetée ; un processus de qualités pures ne peut pas plus constituer le mouvement que le temps. Le mouvement est un concept ; il n'est continu que parce qu'il est abstrait et sa continuité ainsi envisagée

1. P. 33.
2. P. 38.
3. P. 52.
4. P. 73.

n'est pas contradictoire. La relativité du mouvement n'est pas totale et l'on peut concevoir un mouvement absolu.

Qualité. — La qualité est le simple qui apparaît comme l'antithèse du composé (mouvement, temps, espace). Sans exclure la composition, le simple est neutre vis-à-vis d'elle ; la qualité implique pourtant une espèce de composition qui tient à la relation qui la constitue. Indifférente à une extension plus ou moins grande, elle est irréductible à la quantité qui cependant lui sert partout de support et qui se trouve même en elle idéalement sous la forme de l'intensité.

Altération. — L'altération consiste dans la succession de deux qualités distinguées par un intervalle. C'est une synthèse du mouvement et de la qualité. L'intervalle n'est pas un temps vide entre deux qualités ; ce qui fonde l'unité de l'altération, c'est que le contraire appelle le contraire. Le principe de la relativité joue ici le rôle de la matière aristotélicienne et d'une façon plus satisfaisante.

Spécification. — Antithèse de l'altération, la spécification est ainsi définie : « Spécifier, c'est poser un élément [genre], lui opposer une détermination [différence] qui lui manque, et, par la synthèse de l'élément et de cette détermination, former le composé [espèce] » (1). Le genre est un élément au sens propre du mot, puisque les réalités sont composées de concepts. Spécifier et composer ne sont qu'une seule et même opération. L'on peut ainsi éviter les écueils du nominalisme et du réalisme. Les universaux ne sont plus des idées séparées des choses, ce sont des « moments » des choses, mais celles-ci, d'autre part, ne doivent être conçues que comme des groupes de relations. L'individuation ne provient pas de la matière mais de la forme.

Causalité. — Elle forme la synthèse de l'altération et de la spécification. La causalité est « l'enchaînement nécessaire des phénomènes par un dynamisme mécanique rationnel » (2). Enchaînement nécessaire, car une succession uniforme ainsi qu'un antécédent inconditionné ou une pure harmonie sont insuffisants ; dynamisme, car ce n'est pas une nécessité vide. La causalité est de plus mécanique, cela « veut dire que la causalité est une détermination qui procède du dehors, qu'elle n'a rien de commun avec une activité téléologique ; que, dans la mesure où l'idéalisme le permet, elle est un enchaînement réel et non pas idéal ; enfin, qu'elle est progressive et non pas analytique » (3). Enfin, la causalité est rationnelle parce qu'elle est fondée sur la corrélation qui est un rapport aussi intelligible que celui de contenant à contenu. Il y a un cas où la construction de la causalité est possible, c'est celui de la causalité mécanique proprement dite. On peut alors ramener la force où se traduit cette causalité à la tension et à la pression qui elles-mêmes se réduisent à des notions parfaitement intelligibles.

Finalité. — La fin est l'antithèse de la cause, elle n'est donc pas une cause ; mais son influence sur les phénomènes n'en est pas moins réelle. Le point d'attache de la finalité dans la causalité est fourni par cela

1. P. 170. J'ai ajouté les mots entre crochets.
2. P. 206.
3. P. 228.

même que l'effet comme tel n'est qu'un simple résultat; il y a donc là une indétermination qui subsiste, car résultat pur, sous certains rapports, équivaut à résultat fortuit. Si le hasard existait, il serait dû à l'indépendance des causes, autrement dit à l'absence de finalité. Qu'un résultat devienne une fin, cela n'est nullement déterminé par les conditions que présente la cause. La finalité n'est pas hors du temps, comme le veut Kant ; elle s'exerce toujours dans la conscience, mais la conscience n'en est pas un élément intégrant. La finalité consiste dans l'idée conçue comme une « organisation qui s'invente elle-même » (1). Elle n'est pas contingente, mais forme le complément nécessaire du mécanisme.

Personnalité. — Dernier moment qui aboutit au concret, la personnalité est la synthèse de la finalité et de la causalité. L'être, une fois complet, ne peut plus avoir de relation qu'avec lui-même; cette relation se traduit par un caractère interne qui est la liberté. La liberté implique que l'être est pour lui-même ; être « pour soi » constitue la conscience, synthèse de l'objet et du sujet. La conscience est un élément intégrant de l'être, elle est coextensive à l'être. La représentation revêt les trois aspects théorique, pratique et affectif. La pensée théorique provient d'un arrêt de l'action, car de soi toute pensée incline à l'acte. Le cerveau n'est pas le sujet, mais l'agent des fonctions psychiques ; d'autre part, il n'y a pas d'abîme entre l'esprit et le corps, puisque tous les deux sont de la pensée. L'acte fondamental de la pensée est le raisonnement ; le jugement et le concept n'en sont que des appauvrissements, aussi la pensée discursive est-elle supérieure à l'intuition. La représentation pratique pose la question de la liberté. Celle-ci peut se définir : la synthèse de la nécessité et de la contingence. La conscience, naissant du besoin de choisir, s'identifie ainsi avec la liberté. Le primat appartient à la représentation pratique, mais l'intelligence ne dérive pas de la volonté. La représentation affective est décrite comme le moment de la représentation où l'objet est pour ainsi dire fondu dans le sujet. Le plaisir est corrélatif de l'activité, il s'explique par la tendance. A la fin de ce chapitre, M. Hamelin aborde le problème de la réalité première qu'il ne fait qu'effleurer. Il se rallie au théisme malgré les difficultés qu'il y trouve et il en donne une interprétation conforme à son système.

L'étude de M. Chartier (2) sur l'ouvrage que nous venons d'analyser est surtout un plaidoyer en faveur de la tentative dialectique si hardie qu'il présente. Il faut reconnaître que les résultats de cette tentative ont été heureux sur plus d'un point et qu'ils constituent un excellent correctif aux affirmations de la philosophie intuitionniste concernant l'entendement; mais cela est loin de lever tous les doutes quant à l'efficacité de la méthode. On a beau multiplier les intermédiaires abstraits, la richesse du réel apparaît encore presque sans proportion avec eux. Suivre cette méthode de construction totale, c'est attribuer implicitement à l'esprit humain le pouvoir de créer le monde, car celui-là seul pourrait en retracer la formation qui l'aurait réellement formé. Quelles que soient

1. P. 324.

2. *Rev. de Mét. et de Mor.*, Nov. 1907, pp. 797-820.

les insuffisances de la méthode analytique, elle s'impose au moins au début : n'étant pas les auteurs de l'univers, il nous faut tout d'abord l'interroger, si nous voulons savoir ce qu'il est.

Cette interprétation du monde d'après les données de la science, la philosophie naturaliste prétend nous la fournir. Dans un petit livre écrit d'une façon claire et intéressante et intitulé : *Les Bases de la Philosophie Naturaliste* (1), M. André Cresson a voulu « faire un exposé de vulgarisation, court, impartial, accessible à tous, des principes les plus fondamentaux sur lesquels repose » (2) cette philosophie. Sans se donner comme l'un de ses adeptes, il a jugé utile de faire connaître ce système comme l'un des grands points de vue auxquels on peut considérer le monde. Après avoir esquissé dans un premier chapitre (L'ancien Anthropomorphisme) la philosophie du moyen âge, géocentrique, anthropocentrique et finaliste, il montre dans le suivant (Le Monde Inorganique et la Science) comment les découvertes astronomiques de Galilée, Kepler, Newton, ont détruit la conception géocentrique ; comment aussi, par une conséquence naturelle, l'idée anthropocentrique a été condamnée à disparaître. Elle ne disparut pourtant qu'au moment où les sciences physiques, chimiques et biologiques lui portèrent le dernier coup. Le monde s'est révélé alors comme soumis à un déterminisme inflexible ; on a pris conscience de l'écart immense qui existe entre les forces de la nature, les objets réels et les représentations que nous en avons et l'on a été amené à concevoir la réalité dernière du monde physico-chimique, comme « une force aveugle et de quantité constante agissant soit seule, soit sur des atomes, sans but et sans conscience, suivant des lois exclusivement mécaniques » (3). Cependant cette idée qui n'est pour le savant qu'une hypothèse commode et que le naturalisme transforme en affirmation catégorique, semble se heurter à des difficultés insurmontables quand il s'agit d'expliquer les phénomènes de la vie (ch. III, la Vie et la Science). Apparemment la finalité est partout dans le domaine de la biologie : les organes paraissent faits les uns pour les autres et la conservation de l'individu paraît leur but dernier. Toutefois, le naturalisme, fort de cette constatation qu'un grand nombre de faits vitaux sont susceptibles d'être expliqués par les lois physico-chimiques, ne veut voir que des résultats dans ce que l'on prend pour des fins. Les théories de Lamarck et de Darwin lui ont fourni de précieux arguments en montrant que l'adaptation n'est pas l'effet d'une intention, mais qu'elle résulte automatiquement du jeu de certaines lois, comme celles de la sélection naturelle et de la réaction de la fonction sur l'organe. Les expériences de Pasteur, toutes significatives qu'elles soient pour l'état présent du monde, ne tranchent pas la question de l'origine de la vie. L'impossibilité de produire la vie en partant des éléments inorganiques tient peut-être seulement à ce que nous ne pouvons réaliser toutes les conditions dans lesquelles la vie aurait primitivement apparu.

---

1. Paris. Alcan. 1907. 1 vol. in-16 de III-178 p.
2. P. I.
3. Page 39.

Non seulement cette difficulté ne décourage pas le naturalisme dans sa tentative d'explication mécaniste, mais il s'efforce encore de l'étendre à l'esprit de l'homme (ch. IV, L'Esprit et la Science) et aux sociétés (ch. V, La Société et la Science). L'homme n'est une exception dans la nature, ni par son intelligence dont on retrouve les traits fondamentaux chez certaines espèces animales, ni par sa volonté dont la liberté n'est qu'une illusion. L'évolution suffit à expliquer la présence chez l'homme de certaines facultés, comme les aptitudes scientifique et métaphysique, la moralité, etc. Les phénomènes mentaux dépendent si étroitement des modifications cérébrales que l'on peut considérer celles-ci comme leurs causes. Les sociétés, comme les individus, sont le produit des races qui les forment, du milieu où elles vivent et du moment où elles apparaissent. L'influence que l'on voudrait attribuer dans la constitution et le développement des sociétés à la délibération, aux inventions, aux idées, est illusoire, puisque ces phénomènes loin d'être des causes sont plutôt des résultats. On peut considérer (ch. VI, Conclusion) la philosophie naturaliste comme une hypothèse séduisante par sa simplicité ; mais si elle compte parmi les conceptions les moins incohérentes, elle ne pourra cependant jamais être qu'une croyance comme tout autre système.

Je n'ai pas à apprécier ici les théories exposées par M. Cresson puisqu'il ne les présente pas comme siennes, je ferai seulement remarquer qu'il a peut-être exagéré les probabilités du naturalisme et que la critique des sciences a rendu problématiques un grand nombre de résultats que cette philosophie considérait comme certains. (1)

On en trouvera une preuve dans l'opuscule un peu confus mais très suggestif de Sir Oliver Lodge : *la Vie et la Matière* (2). Le monisme matérialiste de Haeckel y est particulièrement visé. Cette doctrine philosophique a le tort de négliger ou d'estimer au-dessous de leur valeur certaines catégories de faits qui ne cadrent pas avec ses lignes générales. Son principe fondamental, la loi de substance, n'est qu'une expression des deux lois combinées de la conservation de l'énergie et de la conservation de la matière. La première de ces lois n'a pas l'universalité qu'on voudrait lui donner et quant à la seconde qui pourrait s'appeler aussi bien loi de constance de l'inertie, elle est sujette à correction. En effet, l'inertie n'est pas un élément invariable, elle augmente avec la vitesse et avec la distance des électrons. Ce qu'il y a de juste dans la loi de substance, c'est l'affirmation de la persistance, non d'une forme ou d'une autre du réel, mais du réel lui-même. Haeckel n'arrive à faire sortir la vie de la matière qu'en dotant la matière des attributs qu'il s'agit d'expliquer. L'idée de Dieu qu'il propose est trop inférieure pour satisfaire, sinon çà et là quelques individus, au moins l'humanité entière. Il se peut que l'esprit et la matière ne soient sous des formes supérieures que les deux aspects d'une même réalité, mais cela n'est pas

1. Le R. P. De Munnynck a très bien montré que les bases de la philosophie mécaniste étaient plutôt psychologiques que cosmologiques. Cf. *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, janv. 1907, pp. 1-19.

2. Traduit de l'Anglais par J. Maxwell. Paris, Alcan, 1907. 1 vol in-16 de 148 p.

vrai de l'esprit dont nous avons conscience et de la matière que nous connaissons. Le cerveau n'est pas forcément la cause des phénomènes psychiques, il peut en être simplement l'instrument. Quand même on arriverait à produire la vie dans un agrégat moléculaire complexe, il ne serait pas prouvé par là même que la vie n'est pas immatérielle. La vie est « en dehors des catégories de la matière et de l'énergie, quoiqu'elle puisse diriger ou contrôler les forces mécaniques, les régler et déterminer les points d'application ; elle est toujours soumise aux lois mécaniques, elle complète ces lois ou s'y associe, sans jamais les contrarier ou les traverser (1). »

Signalons ici un exposé du monisme envisagé d'un point de vue plus large dans un article de M. P. J. Cuche : *Étude sur le Monisme* (2). Le Monisme y est défini « la conception unitaire de la nature et de l'esprit », ce qui inclut les deux solutions matérialiste et idéaliste. Cette conception philosophique est caractérisée par la loi d'immanence qui énonce l'unité de la réalité dernière à la fois force et pensée d'où tout dérive par évolution. La notion de cette réalité unique à deux aspects permet le passage subreptice du physique au mental et réciproquement, qui est la grande ressource de la dialectique moniste. Quant aux « unités dynamiques » où se particularise le grand courant de « l'évolution autonome », trois entre autres ont été proposées : la cellule pensante, l'idée-reflet et l'idée-force. Un coup d'œil sur l'histoire des systèmes fait découvrir sans peine les racines du monisme sous les deux formes qu'il a prises.

W. James, dans le livre dont nous avons déjà parlé, reprend, au point de vue pragmatiste, la question de l'un et du multiple dans l'univers (3). Il constate que, s'il y a dans le monde un certain nombre d'éléments d'unification dont il passe en revue les principaux, son unité est loin d'être parfaite. Pour le pragmatisme, le monde est un, exactement dans la mesure où ses parties sont reliées par quelque connexion définie, il est multiple exactement dans la mesure où quelque connexion définie fait défaut ; aussi, le monisme étant absolu par nature, le pragmatiste se rallie au pluralisme.

Passant de l'épistémologie à la métaphysique, M. Schiller nous donne quelques indications sur la réalité telle qu'il la conçoit, dans son XIXe Essai : *The Making of Reality* (4). Du fait que nous produisons la vérité et la réalité subjectives, nous ne pouvons pas immédiatement conclure que la réalité objective est également un produit de notre connaissance. Il faut bien distinguer, en effet, entre les cas où le réel est produit et celui où il est seulement découvert, et, par ailleurs, l'humanisme a reconnu la nécessité d'un point de départ de la connaissance. Mais ce n'est pas là le point de vue définitif. On peut considérer la réalité initiale comme une simple potentialité et ne chercher l'absolu que dans l'avenir. Nous observons que des

1. P. 120.
2. *Revue de Philosophie*, 1er Août 1907, pp. 117-154.
3. *Pragmatism*. Lecture IV. The One And The Many, pp. 127-162.
4. *Studies in Humanism*, pp. 422-451.

changements s'opèrent dans nos semblables et chez les animaux supérieurs, lorsqu'ils ont conscience que leurs actions ou les phénomènes de leur vie intérieure sont connus de nous. Pourquoi ne pourrait-on pas supposer que notre connaissance introduit des modifications analogues dans ces domaines de l'univers que nous regardons comme plongés dans l'inconscience ou privés d'organisation ? Si cela paraît étrange, c'est que nous avons de la connaissance une idée beaucoup trop étroite. Les choses nous connaissent à leur manière dans le plan où nous les rencontrons et nous répondent par leur résistance, leur pesanteur, etc. Il n'est donc pas impossible que notre action contribue à la formation de la réalité entière ; il y a du moins tout avantage à le supposer, car c'est l'hypothèse la plus féconde.

C'est l'idée même de réalité que M. Albert Léon s'applique à définir dans un article qui porte précisément ce titre : *La Notion du Réel* (1). Le point de vue de l'idéalisme absolu y est opposé à la conception scolastique dont on retrouve des traces dans Descartes et Leibnitz et à laquelle Kant a donné sa forme définitive. Distinguer, comme le voulaient ces philosophes, entre l'objet simplement pensé et l'objet pensé comme réel, c'est-à-dire comme existant, est chose impossible, car la connaissance ne peut poser la réalité d'un objet en dehors d'elle-même et, le pourrait-elle, elle n'aurait aucun moyen de comparer cet élément extérieur à la représentation qu'elle se ferait de l'objet de cette réalité. Penser un objet, pourvu qu'on le pense adéquatement, c'est le penser comme existant. Le problème est donc de savoir comment la pensée ne considère pas tout comme réel et acquiert la notion de la possibilité et de l'erreur. Il faut en chercher la solution dans la nature de la pensée individuelle qui procède par voie de sélection et d'organisation progressive, et qui est amenée à concevoir comme irréel ce qui n'est pas encore systématisé. Les notions de réalité et d'irréalité dérivent à la fois des lois de notre pensée comme pensée et de cette même pensée comme pensée humaine.

Un opuscule du Dr J. Compagnion nous présente les deux premiers chapitres d'une *Critique thomiste du Thomisme* (2). L'erreur des thomistes est d'affirmer que toute réalité est infinie ou finie, sans songer qu'il y a une troisième alternative qui est la notion d'indéfini. Le dilemme ainsi énoncé conduit au panthéisme, car on a beau insister sur la limitation de l'être fini, on n'en maintient pas moins qu'en deçà de cette limitation l'être fini « est ». Or, l'être est toujours semblable à lui-même et l'on ne peut pas être réellement sans être absolument. L'idée d'être fini est de plus contradictoire, car elle implique à la fois la fixité et la limitation ; or, ce qui est limité est essentiellement variable et c'est ce qu'exprime la notion d'indéfini où la limite est conçue comme perpétuellement mobile. Le principe de contradiction tel que le formulent les thomistes est inacceptable; il ne peut valoir que dans la vie pratique, mais conduirait à des erreurs en philosophie. Ce principe, en effet, ne reconnaît que l'être et le non-être et ne fait aucune place à la relativité.

1. *Revue de Mét. et de Mor.*, mai 1907; pp. 348-362.
2. Chez l'auteur à Moulle (Pas-de-Calais). 1907. In-16 de 88 p.

A ce dernier point de vue, deux contradictoires peuvent être impliquées l'une par l'autre : par exemple, je suis (au sens relatif) et je ne suis pas (au sens relatif), et c'est précisément l'union de ces deux contradictoires qui constitue l'idée de l'être créé, comme elle constitue la notion du non-infini, véritable antithèse de l'infini. — Cette critique semble reposer sur une conception inexacte du thomisme ; dans cette philosophie, la limite de l'être fini n'est pas extérieure à cet être comme semble le supposer l'auteur ; elle marque son empreinte dans l'essence même de l'être et réside dans la potentialité. Cette potentialité n'est jamais complètement réduite et ainsi l'être fini demeure un être changeant, sans être pour cela un être indéfini. Quant au principe de contradiction, le Dr Compagnion, dans toutes les formules qu'il prétend avoir empruntées au thomisme, a constamment oublié une clause qu'il suffit de rétablir pour enlever toute force à ses objections. Pour qu'il y ait contradiction, il ne suffit pas que l'opposition de deux notions soit simultanée, il faut qu'elle se produise *sous le même rapport*. En ce sens, il y a donc contradiction entre l'être et le non-être même envisagés au point de vue relatif, et il est vrai de dire : dans la mesure où je suis actuellement, je ne puis pas ne pas être actuellement. Le principe de contradiction, énoncé comme nous venons de le faire, apparaît donc aussi valable en philosophie que dans la vie pratique.

III. — Questions Spéciales.

Dieu. — Existence, Personnalité, Transcendance.

Jamais peut-être, depuis longtemps, les préoccupations théologiques n'ont été plus universelles que dans ces dernières années et cela se marque d'une façon saisissante dans l'intérêt excité par les problèmes concernant l'existence et la notion de Dieu. C'est à l'expérience religieuse qu'on s'adresse de préférence pour y chercher des éléments de solution et ceci suffit à faire soupçonner toute l'utilité que peut présenter un livre comme celui de M. Xavier Moisant, qui a pour titre : *Dieu. L'expérience en métaphysique* (1). Le but de l'ouvrage est de déterminer le rôle de l'expérience, sa portée et ses limites dans la discussion des problèmes qui se posent en théodicée. La question ne peut pas être résolue à priori ; aussi l'auteur cherche-t-il à la trancher en examinant quelles données l'expérience nous fournit concernant l'existence de Dieu, sa personnalité, les attributs divins, l'énigme du mal et enfin les enseignements du christianisme sur la divinité.

Existence de Dieu. — L'athéisme prétend s'appuyer sur l'expérience, lorsqu'il énonce ces quatre affirmations : « que les phénomènes et les êtres se suivent, sans cause initiale, que personne n'a dressé le plan du monde, que l'homme n'a point de Maître à servir, et qu'il ne trouvera nulle part le Bien réalisé » (2). Mais, l'expérience le dément chaque fois, montrant que le monde ne se suffit pas, qu'il n'est en lui-même,

1. Paris, Marcel Rivière, 1907. 1 vol in-8° de XIII-300 p.
2. P. 5.

ni intelligent, ni désordonné, que Dieu est nécessaire comme principe de l'obligation morale, enfin que le désir du bonheur parfait est naturel en nous. Quelles que soient d'ailleurs les formes particulières qu'il prenne, positivisme, agnosticisme, panthéisme, l'athéisme se heurte partout aux constatations de l'expérience humaine. Mais, d'autre part, faut-il accorder que Dieu soit objet d'expérience immédiate, comme le veulent les ontologistes ? Ce serait aller trop loin ; les philosophes de cette école confondent des attributs créés avec des attributs divins. Lorsque les expériences mystiques n'ont pas un caractère surnaturel, l'analyse psychologique permet de découvrir ou, tout au moins, de supposer des antécédents finis qui les expliquent.

Le Dieu Personnel. — On a voulu trouver dans la constitution monarchique des sociétés l'origine de la notion de personnalité divine et associer celle-ci au sort de la première ; on a invoqué le témoignage des sciences de la nature qui nous montrent l'univers gouverné par des lois et non par une volonté suprême ; enfin, on prétend avoir appris de la psychologie que la tendance à personnaliser se rencontre surtout dans les esprits où la raison ne domine pas encore, et que la conscience est inférieure à l'inconscient. A l'encontre, l'expérience historique témoigne que le personnalisme, en théodicée, ne provient pas d'une conception politique et par ailleurs, elle ne prouve pas que la démocratie soit la meilleure forme de gouvernement. Les lois physiques n'ont qu'une vérité, une efficacité, un être relatifs et laissent place à une volonté toute-puissante. La psychologie constate que la pensée spéculative a ses maladies et ses illusions, aussi bien que la pensée concrète et rien dans ses découvertes n'a rendu illusoire la notion métaphysique de personne et la supériorité de la conscience.

La Détermination des Attributs divins. — Plusieurs méthodes se présentent ici. On peut déduire les attributs divins de la notion de Dieu ; on peut les induire de l'observation des perfections créées ou bien s'y élever par une sorte d'intuition ou simplement les accepter par la foi. Mais un travail de discernement s'impose ; on peut craindre de diviniser des abstractions ou des vices, ce qui est pire encore. L'expérience aidée du raisonnement nous guidera dans ce choix. C'est ainsi qu'une observation plus attentive montrerait aux pragmatistes que les attributs les plus métaphysiques de la divinité ne sont pas sans influence sur la conduite humaine.

Le Problème du Mal. — Consultée sur ce problème, l'expérience semble donner des réponses contradictoires et aucune des solutions théoriques proposées n'apporte de satisfaction. Supposer Dieu fini, c'est accepter la possibilité du mal ; si le mal est la condition du bien, doit-on vouloir celui-ci à ce prix ? Et si Dieu l'a voulu, a-t-il bien agi ? La réparation future de tous les maux ne suffit pas à adoucir les souffrances actuelles, non plus que cette considération que le mal contribue à manifester la force et la justice de Dieu. L'inévitable antinomie à laquelle on se heurte, amène à soupçonner que le problème d'un monde meilleur est un problème qu'on ne devrait pas poser ; rien, d'ailleurs, ne nous y oblige. Il faut y substituer le problème salutaire de la lutte

contre le mal et celui-ci qui comporte une solution : Dieu peut-il tirer le bien du mal ?

L'Expérience Psychologique et le Dieu du Christianisme. — L'apologétique d'immanence est née du besoin de se placer sur le même terrain que l'incrédulité moderne et de réagir contre ce qu'il y a de trop extérieur et de trop autoritaire dans un certain catholicisme. Elle n'est sans doute pas inutile ; elle peut arriver à persuader un incroyant de la limitation de ses forces et des défaillances de sa raison ; mais la psychologie, à laquelle elle en revient toujours, est impuissante à discerner l'action de la grâce ou à retrouver le dogme chrétien. Quant à l'expérimentation religieuse qui prétend amener à la foi par la pratique, fût-elle légitime pour l'incroyant, elle ne donnerait pas de résultats acceptables pour la raison. L'expérimentation, pour être rationnelle, doit être en rapport avec les croyances qu'on possède et ne pas les devancer.

L'Expérience en Théodicée. — Par expérience il faut entendre la connaissance immédiate des données qui s'imposent à nous dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre sensible. Son rôle en théodicée est de nous aider à choisir et à formuler les problèmes, de nous fournir les principes de nos raisonnements et de nous guider dans l'appréciation des conclusions.

C'est précisément l'expérience religieuse qu'invoque M. Le Roy lorsqu'il s'agit de reconstruire la notion de Dieu, après avoir rejeté comme dépassée la conception traditionnelle. Le titre qu'il a donné à son important travail : *Comment se pose le problème de Dieu?* (1) indique suffisamment que c'est moins une solution complète qu'il propose, qu'une nouvelle manière d'envisager la question. Son premier article est consacré à examiner la valeur des preuves que l'on a coutume de donner de l'existence de Dieu, et leur valeur est déclarée nulle sous la forme qu'elles ont revêtue jusqu'ici. Pour rendre la discussion plus claire, M. Le Roy a réparti ces preuves en trois groupes, suivant qu'elles sont tirées : *a*) du monde physique, *b*) du monde moral, ou *c*) des conditions à priori de la pensée.

a) *Preuves tirées du monde physique.* — La preuve par le mouvemen que l'on rencontre tout d'abord, apparaît comme insuffisante, car elle se fonde sur des postulats à présent inacceptables : la distinction du moteur et du mobile, la conception du mouvement comme quelque chose qui passe d'un objet à un autre. Le principe même de l'argument est devenu ruineux ; « — les choses étant mouvement, — il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci » (2). Il est donc superflu de faire appel à un premier moteur. — La preuve par le mouvement n'est qu'un aspect de la preuve par la contingence du monde qui n'est d'ailleurs pas plus solide. Comment prouver qu'un être est vraiment contingent ? N'est-ce pas là une simple apparence qui tient à ce que nous l'avons abstrait du tout continu où il a sa réalité ? Mais, supposé que chaque être, pris à part fût contingent, comment démontre-

1. *Rev. de Mét. et de Mor.*, mars 1907, pp. 129-170 et juillet 1907. 470-513.

2. P. 135.

rait-on la contingence du tout ? Alléguera-t-on son imperfection ? Alors on fait appel à l'argument ontologique en liant l'idée d'existence nécessaire à l'idée de parfait. Et s'il faut une cause nécessaire, pourquoi ne pas s'en tenir à une nécessité immanente ? Si l'on exige une cause complètement transcendante, on se met dans l'impossibilité d'apercevoir un lien quelconque, une analogie quelconque de causalité, entre cette cause première et la première cause seconde qui appartient à un plan totalement différent. — L'argument par les causes finales, fondé sur la finalité externe, a contre lui la science et la critique philosophique qui n'admettent que la finalité interne ; il suppose une conception juridique des lois de l'univers : le principe de l'analogie qu'il établit entre notre activité et celle de la nature est contesté par la psychologie ; il considère l'ordre comme surajouté après coup à des éléments déjà existants. Enfin, quand toutes ces difficultés seraient écartées, il ne nous conduirait pas à concevoir un Dieu créateur et infini, mais seulement un esprit ordonnateur. — Contre la preuve par les degrés d'être, on peut objecter la difficulté de concevoir une essence typique pour chaque chose. Le plus et le moins sont des notions obscures quand il s'agit de réalités spirituelles, et, en tout cas, il ne s'ensuivrait pas que le maximum nécessaire fût un être. Le conclure, c'est commettre une pétition de principe. D'ailleurs, tous les arguments dont on vient de parler offrent le même vice radical, celui d'être fondés sur le « morcelage » du réel, postulat dont la philosophie bergsonienne a suffisamment montré l'inanité en métaphysique.

b) Preuves tirées du monde moral. — Le consentement universel n'est pas décisif. Même en laissant de côté l'hypothèse d'une erreur universellement répandue, les témoignages concordants que l'on invoque ne portent que sur une croyance qu'il resterait à interpréter et dont il faudrait examiner les bases. — Les aspirations de l'âme humaine ne prouvent pas l'existence de leur objet ; exigent-elles d'ailleurs autre chose que le progrès indéfini vers la réalisation du parfait ? Il y a pourtant dans cet ordre de considérations le germe d'une preuve solide, mais à la condition de voir dans le désir l'affirmation même de Dieu. — Peut-on dire que Dieu est nécessaire pour expliquer l'idée d'obligation ? Mais il faudrait avoir montré que l'impératif absolu de la morale ne peut provenir ni de la nature, ni de la société, ni de l'instinct vital ou de la raison. D'autre part, l'absolu du devoir ne nous oblige pas à conclure à un législateur, il suffit de concevoir la moralité comme « la fin suprême et la suprême loi de l'univers » (1).

c) Preuves tirées de la raison pure. — Sous la forme que lui donne St Anselme, l'argument ontologique conclut de l'idée d'être parfait à l'existence d'un tel être. Une question préalable surgit aussitôt. Dieu est-il concevable ? L'idée d'être parfait, infini, n'est-elle pas contradictoire ? Cette question résolue, le raisonnement serait inefficace, car il faudrait y voir ou une simple tautologie, ou une synthèse à priori dont l'évidence resterait douteuse. — La preuve par les vérités éternelles se heurte à un doute sur l'existence de semblables vérités, on ne peut mê-

1. Page 159.

me pas affirmer l'existence de formes nécessaires de l'esprit, seule l'activité de la pensée apparaît comme nécessaire et éternelle.— L'idée d'infini ne nous fournit pas non plus l'argument définitif. Pour pouvoir conclure de la présence en nous de l'idée d'infini à l'existence de l'être infini, il faudrait que cette idée de l'infini fût l'idée du parfait, mais pour concevoir le parfait, il faudrait être le parfait lui-même. Si au contraire l'idée d'infini n'est que l'idée de l'indéfiniment perfectible, alors elle n'exprime que le caractère essentiel de la pensée, son pouvoir créateur, et cela ne nous conduit pas à l'existence d'un Dieu transcendant et personnel.

S'efforçant de reconstruire après avoir détruit, M. Le Roy, dans son second article, cherche la véritable preuve de l'existence de Dieu et la notion qu'on peut rationnellement se former de la divinité. Il résulte du travail critique auquel il s'est livré, que l'on ne peut pas démontrer Dieu ; Dieu réalité concrète, Dieu liberté suprême, ne saurait être déduit mais seulement perçu. C'est donc à l'expérience qu'il faut recourir, à une expérience interne « immanente, impliquée dans l'exercice même de la vie » (1). C'est l'expérience humaine du passé jointe à notre expérience personnelle qui nous révèlera les sources de la croyance en Dieu, et le contenu de l'idée qu'on doit s'en faire. Mais tout d'abord, afin de savoir si cette croyance correspond à quelque chose de réel, il faut définir cette dernière notion. Résistance à la dissolution critique et fécondité inexhaustible, voilà les caractères que l'on peut assigner à la réalité. Or l'idée de Dieu présente ces deux caractères, elle porte donc sur une réalité. Dieu est affirmé comme « *réalité morale, comme réalité autonome, indépendante, irréductible, et même peut-être comme réalité première* » (2) ; mais on n'atteint encore ainsi que le divin : pour affirmer Dieu, il faut « *affirmer le primat de la réalité morale* » (3). On n'en a le droit qu'après avoir montré que le matérialisme et le rationalisme sont inacceptables : c'est précisément la conclusion à laquelle arrive la philosophie de l'intuition. Celle-ci nous amène à concevoir la réalité première comme la « pensée-action ». Dieu n'est autre que cette pensée-action à laquelle on attribue trois caractères fondamentaux ; *a*) d'être un devenir ; *b*) d'avoir une orientation définie ; *c*) d'être liberté, bien que cette liberté ait des limites. Quant à la personnalité divine, elle est définie non pas au moyen de concepts, car l'analogie elle-même est impuissante à cet égard, mais au moyen d'attitudes pratiques. « *Dieu est tel en soi qu'il doit être par nous traité comme une personne*, ou, en d'autres termes, *Dieu est pour nous un centre de devoirs et nous devons le regarder comme un sujet de droits* » (4). Formule toute pragmatique, comme le sont aussi les notions d'immanence et de transcendance appliquées à Dieu. L'immanence exprime ce qui de lui est

1. Page 475.

2. Page 489.

3. Page 492.

4. Page 501. Ce passage et les deux précédents sont soulignés dans le texte.

devenu en nous et dans le monde ; la transcendance, l'infini qui reste à devenir.

Ces conclusions si éloignées des idées habituelles en théodicée relèvent d'une philosophie qui, toute séduisante qu'elle soit, est loin d'être acceptée du grand nombre. Elle ne peut donc prétendre à parler au nom de la pensée moderne. Celle-ci revêt des formes multiples, et, à la prendre dans son ensemble, il n'est pas prouvé qu'elle soit prête à considérer le fameux « morcelage » comme un simple postulat pratique. Le monisme idéaliste qui est au fond de la « philosophie nouvelle » n'apporte qu'une solution illusoire au problème de l'existence de Dieu, car fondre en une réalité unique des éléments comme la pensée et l'action, sans les avoir préalablement réduits l'un à l'autre, c'est avouer implicitement qu'ils sont irreductibles, et admettre par là même un « morcelage » fondamental qui en ramenera bien d'autres (1).

La critique des preuves thomistes de l'existence de Dieu par M. Le Roy, est examinée dans un article du R. P. Garrigou-Lagrange (2). Après avoir justement relevé que des philosophes comme M. Jacob et M. Couturat, tout aussi informés que M. Le Roy des exigences de la pensée contemporaine, se placent à un point de vue diamétralement opposé, il fait observer que St Thomas n'a pas voulu prouver explicitement la transcendance de Dieu par les cinq arguments classiques ; celle-ci n'est établie qu'à la question 3, article 6, par la preuve suivante. Le devenir dans le monde suppose la puissance, la puissance ne pouvant s'actuer elle-même, il faut en arriver en dernière analyse à un acte pur qui soit le principe de toute actuation. Cet acte pur excluant le devenir est par là même distinct du monde. La transcendance résuite aussi de la simplicité de l'acte pur opposée à la multiplicité de l'univers. St Thomas n'a pas recours à l'argument ontologique, car, au lieu de conclure de la perfection de Dieu à son existence il passe au contraire de l'existence de l'être nécessaire à son infinie perfection. Le primat de l'être est rejeté par M. Le Roy, de même que le postulat du « morcelage ». Cependant le morcelage, plus ou moins utilitaire quand il s'applique au continu sensible, s'impose à la pensée quand il s'opère sur l'intelligible et sur l'être, car alors il est fondé sur des raisons d'être. La science qui n'atteint l'être que superficiellement ne saurait être invoquée pour le condamner. — Je me contente de rappeler ici l'article du même auteur intitulé : *Le Dieu fini du Pragmatisme* qui a paru récemment dans cette revue (3). On pourra s'y reporter utilement pour la pleine intelligence des preuves thomistes.

La discussion engagée entre M. Sertillanges et M. Gardair sur la nature de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, s'est terminée par un dernier article de M. Gardair (4), et une courte répli-

1. Obligé de me borner ici à cette critique très générale, je crois bien de signaler, outre le livre dont j'ai parlé plus haut, l'excellent ouvrage de M. Sertillanges : *Les Sources de la Croyance en Dieu* (Paris, Perrin) et celui de M. C. Piat *De la Croyance en Dieu* (Paris, Alcan); on y trouvera d'utiles éléments pour l'appréciation des critiques de M. Le Roy.

2. *Revue Thomiste,* juillet-Août 1907, pp. 313-331.

3. *Revue des Sc. Phil. et Théol.,* avril 1907, p. 252 sv.

4. *La Transcendance de Dieu. Rev. de Philosophie,* 1er février 1907.

que de M. Sertillanges (1). M. Gardair se défend des accusations de panthéisme et d'anthropomorphisme portées contre lui. Il affirme que sa pensée est bien que Dieu est réellement transcendant comme source de l'être, mais il entend la transcendance autrement que M. Sertillanges. Tandis que pour ce dernier, l'être de Dieu consiste en un simple postulat dont l'insuffisance du créé est le seul contenu réel, M. G. veut que les créatures nous représentent Dieu dans une certaine mesure et nous permettent dans cette même mesure de nous en faire une idée positive.

Dans le même fascicule, M. Sertillanges répond que cette conclusion repose sur une équivoque. Cette équivoque consiste à donner au mot être un double sens tout en laissant croire qu'il n'a qu'une signification unique. On affirme à la fois que Dieu est être et qu'il est plus que l'être. On éviterait cette faute de logique en considérant Dieu comme le postulat suprême du réel, et l'on trouverait là le moyen de répondre aux objections de Kant comme à celles du néo-criticisme et du néo-paganisme qui nous parlent d'un Dieu fini.

Sans se rallier à cette thèse du Dieu fini, M. Dessoulavy expose les difficultés qui ont amené certains penseurs à la soutenir. Ces difficultés sont *a*) l'impossibilité de définir et par conséquent d'expliquer l'idée d'infini, ce qui la réduit à jouer tout au plus le rôle de postulat, comme l'éther dans les théories physiques, *b*) l'impossibilité d'une démonstration rigoureuse de l'infini. Ainsi que le fait M. Le Roy, M. Dessoulavy observe qu'il est difficile de prouver la contingence du monde considéré dans son ensemble ; la preuve par la contingence se ramène à la preuve ontologique. D'autre part, un Dieu fini expliquerait mieux l'existence du mal. Les objections qu'on élève contre la personnalité de l'infini peuvent être écartées par la méthode d'analogie bien entendue, telle que l'a exposée M. Sertillanges. La preuve de l'infini par la création implique deux postulats : *a*) le monde a été créé ; *b*) la création suppose un pouvoir infini. Par contre, le Dieu fini s'accorde mal avec les exigences du sentiment religieux qui, affirmant une dissemblance de plus en plus grande entre l'homme et le divin, nous conduit à une expérience de l'absolu par contraste, notion réelle mais vague, qui devient irréelle quand on essaie de la définir (2).

Cette conclusion ne serait pas acceptée par M. Schiffmacher qui considère (3) qu'il y a une analogie fondamentale entre le monde divin et le nôtre, entre l'objet de la théologie (4) et l'objet de la science de la Nature et que les perfections de Dieu ont leurs analogues dans les phénomènes du monde sensible. La théologie naturelle emploie le même procédé de raisonnement que les autres sciences, qu'elles soient constructives ou expérimentales c'est-à-dire, le raisonnement par analogie et « chaque démonstration par la science de l'existence d'une loi

1. *Ibid.*

2. *L'Infini Confus. Revue de Philos.*, 1er mars 1907.

3. *L'idée de Dieu et l'idée du Cosmos. Ibid.*, 1er juin 1907, pp. 541-555.

4. Entendez Théologie naturelle.

naturelle, en établissant davantage que le réel n'est qu'un cas de possible, établit davantage la valeur des constructions de la théologie ».

M. Gardair a essayé de résoudre les objections élevées contre l'infini dans un article intitulé : *L'infinité divine* (1). Si cette notion semble contradictoire, c'est qu'elle est mal comprise. Dieu est infini, c'est-à-dire que nulle perfection ne lui manque et il est en même temps le principe d'une infinité potentielle. Les critiques dirigées par M. Dessoulavy contre la preuve par la contingence ne semblent pas décisives. Elle ne se ramène pas à la preuve ontologique, car elle prend son point de départ dans un fait d'expérience et aboutit à l'existence d'un être nécessaire, puis elle montre que la perfection infinie est incluse dans l'essence de cet être et donnée avec elle. Les attributs opposés du monde et de Dieu suffisent à prouver la transcendance de Dieu. Bien que l'être divin soit le principe de l'infinité potentielle des espèces et des individus, il ne se confond pas avec le principe d'évolution immanent au monde, si toutefois ce principe existe. Ce dernier relève complètement de l'infini transcendant et actuel. Nous ne concevons l'être actuellement infini qu'au moyen de l'être abstrait, mais nous n'attribuons pas à Dieu l'abstraction de cette notion.

Tout en admettant l'immanence divine, certains penseurs voudraient ne pas sacrifier la transcendance qui semble nécessaire à la conscience religieuse. C'est le cas de M. Henry Jones qui essaie de fonder la transcendance sur l'immanence même (2). Il trouve dans l'expérience des croyants la double affirmation de l'omniprésence de Dieu et de sa transcendance. La foi ne se préoccupe pas d'ordinaire de mettre ces notions d'accord, mais lorsqu'elle réfléchit à leur contenu, elle sent qu'un travail d'harmonisation est nécessaire. Jusqu'ici en traitant des rapports de Dieu et du monde, on semble n'avoir envisagé qu'une totale différence ou une unité complète. Ce qui a poussé quelques philosophes à concevoir un Dieu fini, ou même, comme James, des dieux finis dont on peut dire seulement qu'ils sont plutôt bons que mauvais, c'est qu'il n'ont pas imaginé de milieu entre un Dieu immanent entraînant l'abolition de toute personnalité et un Dieu extérieur mais fini. Cependant la conscience religieuse exige à la fois l'identification de toutes les volontés avec les volontés divines et l'irréductibilité des personnes. Dieu ne peut-il pas être immanent dans l'homme sans absorber sa personnalité, d'une manière analogue à celle dont la conscience est immanente à son contenu, tout en restant elle-même et en le transcendant ? Bien plus, il semble que l'homme puisse devenir davantage lui-même en devenant plus semblable à Dieu par une union plus intime avec lui.

De son côté, M. Patton voudrait sauvegarder l'infinité divine en poussant l'immanence jusqu'à ses dernières limites (3). Non seulement Dieu est dans le monde, mais dans le monde il n'y a rien en dehors de Dieu. L'infini est un nom qui désigne le total des êtres existants. Tou-

1. *Rev. de Phil.*, 1er octobre 1907, pp. 319-335.
2. *Divine Immanence. The Hibbert Journal*, juillet 1907, pp. 745-767.
3. *The New Theism. The Hibbert Journ.* Janv. 1907, pp. 361-369.

tefois, ceci ne détruit pas plus la personnalité de l'être divin que la multiplicité des événements d'une vie humaine ne détruit la personnalité humaine. Dieu est un principe unificateur analogue à notre personnalité, mais au lieu d'être le lien des événements d'une vie humaine, il assure la cohésion de toutes choses. Nos personnes sont individuelles, car elles ne font la synthèse que d'un groupe restreint de phénomènes, mais la personne divine ne saurait l'être, puisque tout ce qu'enferme l'univers fait partie de sa vie.

Cette même idée apparaît incidemment dans un article de M. Josiah Royce : *Immortality* (1). Il n'y a qu'une volonté en nous tous, qui est la volonté divine ; nous ne sommes que des expressions variées du divin. Mais, de plus, et c'est ce qui assure notre individualité, Dieu a besoin de nous, de la diversité de nos personnes, de notre liberté. Il n'arrive à la perfection que par la lutte contre le mal, il considère la vie du monde comme sa propre vie et cependant il est dans un éternel présent, un présent qui n'exclut pas le temps, mais l'embrasse dans sa totalité.

Dans sa VIIIme Conférence sur le Pragmatisme : *Pragmatism and Religion* (2), James reconnaît une valeur pratique à l'Absolu, mais il considère que la conception pluraliste s'accorde mieux avec le pragmatisme. Ceux qui ont recours à l'Absolu ce sont les esprits délicats et faibles qui cherchent à se rassurer, à se mettre l'âme en repos par une vue optimiste du monde ; ceux qui le rejettent, ce sont les esprits rudes et forts qui acceptent le monde tel qu'il est et n'en attendent rien de bon, s'exposant volontiers aux risques à courir. Entre les deux, le pragmatisme ouvre une voie qui est celle du méliorisme théiste. Le monde peut s'améliorer, se perfectionner et même finalement arriver à être parfait au moyen de notre action secondant celles de puissances qui nous sont supérieures. Les risques ne sont pas supprimés, mais il faut savoir les affronter, c'est là ce qui donne vraiment du sérieux à la vie.

La plupart de ces études sur Dieu se réclament de la conscience religieuse. Insuffisante par elle-même, elle peut nous fournir de précieux éléments d'information qu'il faut discerner avec soin. Sous sa forme la plus haute, elle a toujours proclamé en même temps que la présence de Dieu dans tous les êtres qu'il a créés, son ineffable transcendance. Dieu est en nous, Dieu se distingue de nous, il est infiniment plus que nous, ce qui nous permet tous les espoirs, voilà ses deux affirmations fondamentales. Ceci suffit pour rejeter la légitimité, sinon de la méthode, au moins de la théodicée immanentiste.

Paris. F. Blanche.

II. — COSMOLOGIE.

Le domaine que s'attribue la cosmologie proprement dite n'est pas très fécond en ce moment. On le travaille sans relâche ; c'est

1. *Ibid.*, juil. 1907, pp. 724-744.
2. *Pragmatism*, pp. 273-301.

entendu ; mais les idées générales vraiment nouvelles ne sont pas nombreuses. Les questions traditionnelles se discutent ; mais les solutions prennent assez naturellement place dans les cadres déjà formés ; et il suffira de prendre acte de quelques travaux saillants pour déterminer le progrès que peuvent avoir réalisé les problèmes cosmologiques.

Concept fondamental du corps. — Les recherches sur les substances radio-actives sont évidemment trop incomplètes, pour qu'elles puissent servir de base à la spéculation philosophique. Elles ont cependant fixé de nouveau l'attention sur un problème qui ne manque ni d'intérêt, ni d'importance pour la définition de la quantité. Si vraiment dans la « dégradation », dans la « dématérialisation » progressive des corps, on aboutit à des particules dont la masse est nulle, il sera désormais impossible de confondre celle-ci avec la quantité. On sait que c'est là l'opinion du professeur Nys (1). — Les preuves de sa thèse se réduisent au fond à des analogies ingénieusement soulignées, des coïncidences dans les propriétés qui seraient parfaitement susceptibles d'une autre interprétation. Nous croyons que la notion de quantité est infiniment plus primitive, plus pauvre que celle de la masse. Elle n'implique par soi que la distinction de parties homogènes ; elle est même antérieure à l'idée d'un rapport d'extraposition de ces parties ; et paraît dans tous les cas indépendante de l'aspect dynamique des substances corporelles, aspect auquel la notion de masse est indissolublement, parce qu'essentiellement, liée. — Il n'a pas fallu les spéculations hardies, et très discutables encore, des électronistes pour nous en convaincre. Mais il nous a paru opportun, devant les tendances que manifeste en ce moment la physique ultra-atomique, de signaler une thèse faible dans un livre qui jouit d'une haute et légitime considération dans les écoles catholiques.

Il ne serait peut-être plus nécessaire de parler encore des idées d'Ostwald, et des applications aventureuses que reçoit dans son système la notion d'énergie. La dernière édition de ses célèbres *Vorlesungen über Naturphilosophie* date de 1905, et son système est universellement connu. Mais dans le premier numéro de l'excellente *Rivista di Scienza*, nous trouvons un exposé nouveau et une défense de « l'Énergétique », de la plume du maître (2). Ce travail est remarquable à plusieurs titres. Ostwald signale une connexion, — combien lâche, — entre son Énergétique et le Pragmatisme. Les deux doctrines poursuivent un but unique : nous délivrer de ce que Mach a appelé des « Scheinprobleme », c'est-à-dire des problèmes dont la solution ne peut avoir pour nous aucune importance, parce qu'elle ne modifie en rien nos idées sur les réalités constatables, parce qu'elle ne peut rien nous faire prévoir. A ce titre la matière inerte est une hypothèse absolument stérile ; et si l'on avait résolument marché dans la voie indiquée en 1842, par Robert Mayer, il y a longtemps que la dualité : matière-énergie, aurait disparu. Nous ne connaissons que de l'énergie, pas autre chose ; et il ne nous

1. D. Nys. *Cosmologie*. 2e éd. p. 302.

2. *Zur modernen Energetik*. *Riv. di Sc.* I, p. 16.

importe pas de connaître autre chose. C'est au delà du connu, pour remplir cet imaginaire « au-delà », que cette absurde matière a été supposée ; et son invention n'a eu pour résultat que de compliquer les doctrines et d'alourdir la marche de la science. L'énergie suffit à tout ; elle seule fait prévoir les phénomènes qui à un titre quelconque nous intéressent ; elle seule correspond aux exigences légitimes de l'esprit humain, et peut donner quelque cohérence à notre système du monde.

La marche progressive du dynamisme est intéressante. La scolastique avait de la nature corporelle un concept précis : le corps était la *substantia praedita quantitate* de nos vénérables manuels. Comme définition préalable, comme *protothèse*, dirait Ostwald, c'est-à-dire comme point de départ d'examen et de discussion, la formule est parfaite. Mais une fois la solution aristotélicienne écartée, l'antinomie fondamentale entre la simplicité de nature et l'essentielle composition quantitative devient un tourment intolérable. Leibniz sacrifie la quantité ; l'extension n'est plus que « l'ordre des phénomènes simultanés possibles ». La voie des négations était ouverte ; on ne s'y est plus arrêté. Les monades de Leibniz étaient substantielles ; mais on a bientôt vu qu'on n'avait que faire de cette substantialité : la matière est devenue un complexus de forces. — Mais pourquoi encore ces forces ? le mouvement actuel ne suffit-il pas ? On n'a pas tardé de le prétendre, et l'énergétique actuelle est sortie de là. Le système moderne est moins choquant, parce que moins radical, ou au moins moins affirmatif ; mais au fond on obéit à la même tendance. Leibniz a donné l'impulsion ; le criticisme de Kant l'a justifiée devant le monde philosophique ; et Ostwald est leur continuateur logique.

On peut se demander cependant si de l'excès même de la doctrine ne doit pas sortir une réaction. Laissons intact le problème de l'objectivité. Ce n'est guère la peine de rompre violemment avec le sens commun, si l'on n'obtient pas au moins la cohérence logique subjective pour prix du sacrifice. Or nous croyons qu'Ostwald et son école aboutiraient infailliblement à des contradictions internes, s'ils voulaient pousser à fond l'analyse rationnelle de leur « énergie ». L'illustre chimiste remarque, avec trop de raison, hélas ! que les philosophes ne prennent conscience des progrès accomplis par les sciences particulières, que lorsqu'ils sont vieux et même dépassés et vieillis. Mais il a le courage de rappeler à ses collègues qu'ils tombent exactement dans le même travers au sujet des idées philosophiques. Les « introductions » aux traités spéciaux sont instructives sous ce rapport. — Ostwald ne se trouverait-il pas un peu dans la même situation ? Il y a certaines idées philosophiques, pas nouvelles assurément, mais jeunes encore, qu'il paraît singulièrement négliger. Si l'on parcourt tous les caractères qu'il attribue à l'énergie, toutes les fonctions qu'elle doit remplir, on arrive à cette conclusion fatale qu'elle possède toutes les propriétés, et implique toutes les exigences du mouvement local. Et qu'on n'imagine pas que ce soit là une image analogique ! Il est trop manifeste que les deux idées ne coïncident nullement : l'énergie fait trop de choses auxquelles le mouvement ne peut point prétendre. Mais l'énergie possède, à côté de beaucoup

d'autres, tous les caractères du mouvement ; et elle perd toute sa valeur explicative vis-à-vis des phénomènes les plus fondamentaux, si on l'en dépouille.

Or on n'est pas encore parvenu à dégager la notion de « mouvement local » de celle de « lieu » ; la logique pourrait bien établir *a priori* que cette entreprise d'*épuration* est condamnée d'avance ; et un lieu *réel* n'est *réel* et *actuel* que lorsqu'il est occupé à un titre quelconque. Mais alors, occupé par quoi ? Et qu'on ne dise pas que la « présence » n'est encore qu'une manifestation d'énergie. On peut et on doit reconnaître qu'un déploiement d'énergie est indispensable pour qu'une « présence » nous soit connue ; mais il ne s'agit pas des conditions de notre connaissance ; nous déterminons ici les exigences logiques du côté objectif de nos représentations. Bref, on voit repoindre ici ce « sujet » tant abhorré ; et une fois engagés sur ce chemin, il n'est pas impossible qu'on aille jusqu'à la substance matérielle, quantitative, que les dynamistes ont lâchée depuis Leibniz.

Ce ne sera, certes, pas la « masse inerte et immuable », véritable fantaisie ultra-scolastique qui n'a aucune valeur ni réelle ni explicative, et dont Descartes seul porte la responsabilité. Les accidents actifs ne sont pas le revêtement extrinsèque d'une impassible substance. La substance elle-même est féconde par ses énergies potentielles. Mais les modifications supposent le modifié. Celui-ci seul peut rendre compte de la permanence, de la continuité du réel sous le flux évolutif du cosmos.

Nous sommes bien loin cependant de croire que tout ce mouvement pour « l'énergétique » ait été stérile. Il aura fourni la protestation la plus autorisée, la critique la plus efficace du mécanicisme radical qu'on ait fournie depuis Leibniz. A ce titre, les travaux théoriques d'Ostwald auront une valeur permanente et une place honorable dans la « Naturphilosophie » qui s'élabore.

Problème de la Divisibilité. — Le vieux problème de la divisibilité n'a pas fait un pas en somme. Quelques-uns, comme le savant professeur Nys, s'en tiennent exclusivement à la vieille réfutation d'Aristote ; et il faut bien reconnaître qu'au point de vue dialectique elle est inattaquable. D'autres, au contraire, considèrent cette réfutation comme exclusivement dialectique, c'est-à-dire comme efficace contre les suppositions arbitraires de Zénon, mais comme totalement impuissante à résoudre objectivement l'éternel problème du continu. Il n'y aurait donc pas lieu d'en parler dans ce bulletin si le dernier ouvrage de M. Bergson : *L'Evolution créatrice*, ne contenait quelques données qui nous paraissent importantes dans le débat. Nous reviendrons bientôt sur ce livre, intéressant à plus d'un titre. Nous ne voulons pas en discuter les bases ; M. Rageot n'a-t-il pas écrit que le Bergsonisme échappe à la discussion par sa nature même, et s'accepte comme une poésie (1) ! Même son charme poétique ne parvient pas à nous convaincre de la solidité de son point de départ. Cependant, lorsque M. Bergson souligne la tendance de l'intelligence vers le discontinu et le statique, il invoque un fait que, depuis deux ans, nous nous sommes efforcé de mettre en lumière dans nos leçons de cosmologie à la Faculté des Lettres de Fri-

1. *Revue Philosophique*, juillet 1907, p. 73.

bourg. Il y a là un élément psychologique du problème qui n'a pas suffisamment fixé l'attention. Impossible de nous engager ici à fond dans le débat ; mais il importe de signaler les visions « poétiques » de M. Bergson. Elles confirment des idées moins élégantes, moins parées assurément, mais peut-être plus solidement articulées.

Qu'on ne s'y méprenne pas ; il y a à prendre et à laisser dans ce que M. Bergson écrit à ce sujet, à différents endroits de son ouvrage. Discutant l'argument de la flèche (1), il fait remarquer à bon droit que la flèche *n'est* pas dans les lieux parcourus. Mais ce n'est pas un motif pour éloigner le mouvement de sa trajectoire, moins encore pour le considérer comme essentiellement simple. Il est donc bien entendu que nous ne pouvons souscrire ni aux procédés intuitifs, ni aux conclusions de M. Bergson ; mais il a souligné la donnée psychologique qui, à notre sens, domine le problème de la divisibilité. C'est à ce titre que nous voulons attirer l'attention sur ses fascinantes analyses.

La Vie. — Tout le monde connaît les idées que Driesch a émises et défendues avec une rare sagacité, sur l'individualité des organismes animaux. Des observations remarquables l'avaient conduit à cette conclusion plus frappante encore : Que les animaux n'étaient pas et ne pouvaient pas être de simples machines ; c'est-à-dire que toutes les théories mécanicistes de la vie étaient impuissantes à rendre compte des phénomènes observés, et qu'il fallait fatalement en arriver à une forme rajeunie des vieilles doctrines aristotéliciennes. Le problème est repris dans un remarquable article de Driesch, publié dans la *Rivista di Scienza* (2). L'auteur y tient compte des faits invoqués par Wilhelm Roux en faveur de la théorie des mosaïques ; mais il reste fidèle à ses conclusions. Seules les entéléchies, les bonnes vieilles formes substantielles des scolastiques fournissent une explication acceptable des tendances que manifestent dans leur développement certains embryons mis en pièces ; et il nous paraît décidément impossible de se soustraire à ces conséquences (3).

On s'y soustrait cependant ; mais il devient de plus en plus difficile de découvrir, dans les publications actuelles, une justification sérieuse de cette attitude. On sait que les faits débordent de toute part sur les cadres mécanicistes auxquels on s'efforce de les réduire ; mais *il faut* qu'ils s'y réduisent ! — Pourquoi ? — Parce que seules les applications mécanicistes sont intelligibles et satisfaisantes ; et que toute autre doctrine doit nous ramener aux fantaisies finalistes de la basse scolastique.

Nous connaissons bien cette fascination qu'exercent sur l'esprit humain les doctrines qui n'empruntent leurs éléments qu'à l'ordre quantitatif. Ici même nous nous sommes efforcé de rendre compte de cette tyrannique tendance (4). Mais lorsque l'esprit humain connaît

1. *Op. cit.*, p. 333.

2. H. Driesch. *Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung. Loc. cit.*, I, nº 2, p. 265.

3. On trouve un exposé lumineux des théories rivales dans le superbe ouvrage du P. Wasmann, S. J., *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*. Freiburg i. Br., Herder, 1906. Un vol. gr. in-8º, 3e éd, de XXX-530 pp.

4. *Rev. des Sciences philos. et théolog.*, Janv. 1907, p. 5. *Les bases psychologiques du mécanicisme.*

ses faiblesses, lorsque surtout il prend conscience des liens qui limitent son envergure spontanée, ces liens se brisent, et son pouvoir s'étend. La quantité et les causes mécaniques ne présentent aucun avantage objectif sur les autres. Elles aussi sont enveloppées de mystères. Elles ne se distinguent des autres notions que parce qu'elles sont primordiales, antérieures ; nous les considérons comme « reçues », comme « manifestes » ; au delà nous ne découvrons plus rien ; et c'est pourquoi c'est à elles qu'il faut s'en tenir ; à elles aussi qu'il faut tout ramener.

Les interprétations mécanicistes sont donc éminemment naturelles, éminemment humaines, trop humaines pour qu'il ne faille pas s'en méfier. Elles le sont trop dans tous les cas, pour qu'on y voie *a priori* la mesure universelle des choses ; et l'on est en droit d'opposer aux biologistes, tenants du mécanicisme, une simple fin de non-recevoir.

Il y aurait lieu d'ailleurs de remettre sur le métier tout ce problème du finalisme. Qu'il y ait de la confusion dans les idées, c'est ce qui résulte clairement du fait que M. Bergson réduit à une erreur commune les deux notions, contradictoires dans leur sens originel, de mécanicisme et de finalité. Le R. P. Z. Martinez-Nunez vient d'éditer tout un volume, excellent d'ailleurs, sur la « Finalité dans la Science (1). » Or il n'y fait pas allusion à une forme de la finalité qui, plus que toute autre, indiquerait une adaptation intelligente extrinsèque, et serait par conséquent la plus utile pour le but apologétique qu'il se propose (2).

Il y a une finalité intrinsèque qui n'est autre chose que la détermination essentielle de toute activité. Prise dans ce sens, ce n'est pas la finalité qui est étonnante ; l'absence de finalité entraînerait l'absence de toute action.

Il n'est pas rare que, pour démontrer le finalisme, on oublie tout à coup que le mécanicisme n'est qu'un système, et un système des plus discutés. Il est trop évident que les forces purement mécaniques ne pourraient jamais mener les molécules de la matière brute à constituer le moindre organisme, la moindre cellule. D'où l'on conclut qu'une cause intelligente a mené la matière à cet agencement merveilleux qu'elle possède dans les tissus vivants. — Mais le tissu vivant est-il donc un simple agencement de molécules agissant suivant les lois de la matière brute ? Le vivant contient un principe formel, une entéléchie supérieure, en vertu de laquelle sa matière est ainsi agencée. Il ne s'agit donc pas d'un arrangement qui suppose un ordinateur intelligent. Il y a un fait totalement nouveau qui postule une cause *ou* intelligente, *ou* intrinsèquement déterminée.

Le R. P. Martinez-Nuñez perd de vue cette alternative. Adversaire

1. P. Zacarias Martinez-Nunez. *La Finalidad en la Ciencia.* Troisième série de ses *Études biologiques,* Madrid, 1907. 1 vol. in-8° de XII-418 p.

2. Nous devons remarquer cependant que l'auteur n'a pas épuisé son sujet, et qu'il nous en avertit lui-même : Un quatrième volume doit voir le jour. — Nous nous permettons de recommander vivement ce travail, bien que nous ne puissions pas partager toutes les idées du savant auteur. Son opposition à l'idée évolutionniste (cfr. « La Herencia » dans la 2e série) nous paraît d'un radicalisme que les faits ne justifient point. Mais le P. Martinez-Nuñez a étudié personnellement les problèmes qu'il agite, et montre une sûreté d'information qui trop souvent, dans des ouvrages similaires, brille par son absence.

résolu de l'évolution biologique, il montre très bien que les formes vivantes ne peuvent pas sortir de la matière brute, telle que nous la connaissons, sans le concours d'une cause supérieure. Il prouve sans peine que le darwinisme est impuissant, en bien des occurrences, à se rendre maître des faits établis. Il y a donc autre chose. Mais quoi ? Une cause supérieure intelligente, opérant pour une fin déterminée, expliquerait à merveille l'organisation interne des vivants. Mais une cause inconnue, déterminée intrinsèquement à tel effet, opérant d'une manière aveugle, aboutirait au même résultat, et suffirait, en toute rigueur, au moins comme explication immédiate.

Et c'est pourquoi cette finalité immanente, malgré toute l'importance et l'intérêt énorme qu'elle présente, ne fait que serrer le problème de plus près, sans réussir à le résoudre complètement. Il faut arriver à la finalité *extrinsèque*, à celle qui se découvre dans l'homme lançant une flèche vers un but déterminé, « sicut sagitta a sagittante », comme dit S. Thomas. Il faut que tel être soit pour tel autre, ou soit adapté à tel autre totalement indépendant de lui-même. Et si cet adaptation est constante, si sans cesse, par exemple, on voit surgir des êtres réalisant « illud quod est optimum », c'est à dire correspondant aux conditions extérieures de la nature, on pourra, sous certaines réserves, conclure à une finalité universelle se révélant dans les êtres vivants. Tel serait, par exemple, le fait que la respiration animale est adaptée à la fonction chlorophylienne des végétaux.

Mais encore y aurait-il des réserves à faire. Dans la détermination de finalités particulières les illusions sont faciles. Wolff prétend que la nuit succède au jour afin que nous dormions, et *afin* qu'on puisse employer certaines méthodes de pêche ! Les extravagances des finalistes ont provoqué les plaisanteries, justifiées après tout, de leurs adversaires. Voltaire imagine que le nez est fait pour les besicles, et Darwin démontre que les vieilles filles remplissent dans la nature un rôle important : elles concourent, d'une manière plutôt indirecte, à la fécondation des trèfles! L'anthropomorphisme est toujours menaçant dans les interprétations finalistes de phénomènes biologiques particuliers ; il faut une très fine analyse pour s'en défendre ; et il en résulte qu'il est infiniment plus sage, si l'on veut conclure avec une entière certitude à l'ordre et la finalité dans l'univers, de faire précéder ses considérations de quelque solide argument établissant la cause efficiente première. Des exemples illustres doivent nous avertir que c'est bien là le procédé naturel.

L'Évolution. — L'Évolutionnisme passionne toujours les esprits. Les publications qui s'en occupent ou s'en préoccupent se succèdent sans relâche. Beaucoup pourraient sans aucun inconvénient passer à côté de la question, et nous ne croyons pas que le bulletin de cosmologie sera incomplet si nous ne signalons que quelques travaux typiques.

Avant tout, au point de vue philosophique, le dernier livre de M. Bergson force l'attention. Rarement, l'abus des métaphores a été poussé à ce point. Le style en prend un coloris plus intense ; mais l'éblouissement est à craindre, et l'idée perd de sa précision. On a dit que toutes ces images sont autant d'arguments (1). C'est peut-être le

1. G. Rageot. *Revue philosophique*, juillet 1907.

premier pas vers l'interprétation cabalistique du Maître. Pour notre part, nous ne parvenons pas à voir la valeur probative de ce dévergondage poétique ; et nous persistons à croire qu'un style plus sobre serait un moyen de communication plus efficace avec des lecteurs, qui demandent à la métaphysique autre chose que des constructions scintillantes, qui ne se discutent plus comme des systèmes, mais s'apprécient comme une épopée.

L'information en matière biologique constitue aussi un côté discutable de l'ouvrage. On sent l'intermédiaire, le collectionneur de seconde main. On s'étonne surtout de la confiance illimitée que l'auteur accorde aux déductions les plus aventureuses des théoriciens scientifiques.

Mais sous un style qui irrite, et à côté de matériaux qui provoquent la méfiance, il y a une pensée profonde. Évidemment, ces nouvelles études se rattachent aux idées bien connues de M. Bergson, et en sont le complément naturel. Le « bergsonnisme » n'en est pas devenu plus solide. Le principe de causalité, forme de la raison raisonnante à laquelle échappe le réel, reste toujours une contradiction inadmissible. Mais l'erreur même a permis au philosophe de mettre en lumière une face trop négligée du problème fondamental de la causalité. A très juste titre, M. Bergson affirme que la raison raisonnante est essentiellement statique. Elle fixe les objets pour les regarder, et régit tout son processus par le principe d'identité, tout en révélant les attaches de ce principe avec celui de la raison suffisante dans sa forme idéale. C'est là sa meilleure garantie. Elle lui permet le sortir d'elle-même et de se connaître comme objective. — Mais la causalité implique nécessairement le divers. Deux stades de l'évolution cosmique ne se lient pas par l'identité comme deux notions rationnellement distinctes, comme sujet et prédicat. Le principe de causalité est en continuité avec celui de la raison suffisante, comme ce dernier se rattache à l'identité fondamentale. Mais il ne faut jamais perdre de vue que la cause est féconde par définition, qu'il y a du nouveau, du non-réductible. Si l'on reste fidèle à la terminologie traditionnelle, on ne parlera pas d'évolution « créatrice » ; mais on comprend ce que veut dire M. Bergson, et si on l'avait considéré davantage, bien des chicanes faites aux tenants de l'évolutionnisme, auraient été impossibles. Il y a un jaillissement continu de réalité dans l'univers ; ce n'est donc pas seulement à l'origine d'une nouvelle espèce naturelle qu'il faut reconnaître l'intervention de l'Absolu, comme par exception. Chaque modification, chaque mouvement, même le moindre, nous introduit dans les abîmes féconds de l'Être. A la lumière de ces principes, on se demande comment le fixisme peut reprocher au système rival de ne pas admettre d'une manière intermittente, cette action divine, que l'évolutionniste métaphysicien reconnaît comme continue. Nous ne voulons pas insister pour ne pas empiéter sur un terrain qui n'est point le nôtre.

Nous ne pouvons guère attacher d'importance, à notre point de vue, au travail de M. l'abbé Tanguy sur l'*Ordre naturel et Dieu* (1). L'auteur

1. Paris, Bloud, 1906. Un vol. in-8° de XIV-186 p.

a senti le besoin, un peu surprenant, de réfuter chapitre par chapitre le vieux *Kraft und Stoff* de Buchner. C'est une œuvre de prédicateur et d'apologiste. On y trouve un nombre considérable de citations, qui peuvent rendre service à ceux qui poursuivent le même but que M. Tanguy. Mais il importe de remarquer que la plupart des questions exigeraient une nouvelle mise au point.

A un niveau supérieur, nous trouvons un bon travail du professeur Giuseppe Calderoni : *L'evoluzione e i suoi limiti* (1). L'auteur étend ses investigations à tout le domaine que les Allemands attribuent à la « Naturphilosophie » ; et très souvent l'on rencontre des observations originales et utiles, qui sans aucun doute rendront de sérieux services aux apologistes, auxquels le professeur Calderoni paraît destiner son ouvrage. Nous croyons cependant que sur plusieurs points les théories qu'examine et réfute l'auteur ont un peu vieilli ; et les idées actuelles échappent souvent aux reproches qu'on peut à bon droit adresser aux théories d'hier.

Dans la deuxième série de ses Études biologiques, le P. Martinez-Nunez a une bonne étude sur l'hérédité (2). Sans partager l'avis final de l'auteur, nous nous faisons un devoir de rendre hommage au savoir solide et étendu de l'auteur. Il est regrettable que les apologies scientifiques n'aient pas toujours cette valeur.

Enfin nous nous faisons une joie de citer, parmi les travaux d'ensemble, la nouvelle édition du superbe livre du P. Eric Wasmann : *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.* Haeckel a le don d'exaspérer l'auteur, qui finit par lui dire des injures (3). Nous le regrettons ; car dans un travail aussi sérieux, dont le but primordial n'est pas la polémique, un style plus serein serait plus reposant et contribuerait à la dignité du livre. Nous croyons d'ailleurs que les dernières élucubrations de Haeckel ne valent pas la peine qu'on s'en occupe autrement qu'au point de vue de la propagande populaire. Mais ce n'est là après tout qu'un détail. Le livre de Wasmann est une œuvre magistrale, à laquelle on reviendra longtemps, si l'on a la préoccupation du savoir solide, d'une méthode de recherches rigoureuse, et d'une synthèse prudente, sincère, réfléchie (4).

---

1. Rome. Desclée, s. d., un vol. in-8° de VII-368 p.

2. *La Herencia, Hipótesis acerca del Sueño, Optimismo cientifico.* Madrid, 1907. Un vol. in-8° de XXIV-332 p.

3. Le physicien Chwolson ne se défend pas du même langage dans son excellente brochure : *Das zwölfte Gebot.* Elle n'en est pas moins d'une importance considérable. L'auteur, avec une compétence que personne ne songe à contester, souligne les invraisemblables erreurs, les affirmations arbitraires, le dogmatisme ridicule de Haeckel; et rappelle à ce dernier le « douzième commandement » (il y en a déjà beaucoup de « onzièmes ») : Tu n'écriras pas sur un sujet que tu ignores. — Quelques considérations de Chwolson sur la logique appliquée sont discutables; mais le travail dans son ensemble est parfait.

4. La fameuse discussion entre le P. Wasmann et un grand nombre de naturalistes est encore dans toutes les mémoires. Le savant jésuite a eu l'heureuse idée d'éditer les trois conférences qui en avaient été l'occasion, ensemble avec un compte-rendu détaillé de la discussion elle-même. E. Wasmann, S. J. *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin.* 1 vol. in-8° de XII-162 pp. Freiburg, Herder.) Les discours du P. Wasmann présen-

Il ne sera pas sans utilité de passer en revue quelques détails concernant la question de l'évolutionnisme, à la lumière des dernières publications. Le lien génétique entre les différentes espèces est devenu l'opinion commune. Le R. P. Martinez-Nuñez et le professeur Calderoni sont à peu près seuls à faire encore de l'opposition. Mais l'ouvrage du Père Wasmann, et un excellent travail, signé trop modestement des initiales J. M., publié par la *Revue des Questions Scientifiques* de Bruxelles (1), mettent en évidence le fait que certains arguments classiques de l'évolutionnisme ont au moins besoin d'être remis au point. La célèbre loi biogénétique de Haeckel surtout fait assez mauvaise figure devant une critique objective, dégagée de toute préoccupation doctrinale. Peut-être l'opposition menace-t-elle aussi de devenir extrême. Le Père Wasmann semble bien admettre qu'il y a au moins quelque chose à prendre, en faveur de l'évolutionnisme, dans les formes embryonnaires successives. Mais il paraît bien établi qu'on avait donné à ces faits une portée que rien ne justifie. Dans le développement individuel de l'homme notamment, il n'y rien qui confirme la loi de Haeckel.

Génération spontanée. — On connaît l'opposition radicale de Reinke dans la fameuse *Philososophie der Botanik*, contre toute génération spontanée. Les auteurs qui l'ont suivi dans cette voie se servent généralement de ses recherches et reproduisent ses énergiques conclusions. Mais on perd de vue que les termes employés prêtent parfois le flanc à la critique. Il n'est pas exact de dire, par exemple, avec le Père Wasmann, que la doctrine de la création et du Créateur personnel est « un postulat de la science biologique » (2 . La biologie, dans son concept actuel, n'a d'autre postulat que son objet lui-même : la vie. Elle peut, et à notre sens, elle doit se désintéresser de cette spéculation philosophique ; la « philosophie de la nature » doit bien servir à quelque chose. Le Père Wasmann lui-même paraît avoir des idées exactes à ce sujet (3) ; mais ce « postulat scientifique » du créateur personnel revient à plusieurs reprises sous sa plume, et pourrait donner occasion à des malentendus.

Reinke emploie d'ailleurs des expressions auxquelles personne ne peut souscrire. Il estime la génération spontanée aussi impossible que

---

tent un intérêt considérable : ils précisent quelques points que son livre laisse un peu dans l'ombre; et peuvent atteindre un public que ses écrits plus spéciaux devaient rebuter. — Mais le travail est important à un autre point de vue : il constitue une page d'histoire et une page de psychologie. Nous avons là des exemples d'invraisemblable intolérance, de la part de savants qui considèrent comme leur premier devoir le respect de toutes les opinions sincères. En outre, à chaque pas on se heurte à des méprises incroyables, aux conflits les plus flagrants avec les lois fondamentales de la logique scientifique, aux affirmations les plus naïves, — et cela de la part d'hommes intelligents, de la plus haute culture, mais parlant de problèmes, hélas! qu'ils ignorent totalement. Quel dommage qu'on n'ait pas affiché dans la salle le douzième commandement de Chwolson!

1. *Ontogénèse et Phylogénèse* par J. M. S. J. *Revue des Qu. Scientif.*, janv. et Avril 1907.

2. Wasmann. *Op. cit.*, p. 210 et 308.

3. Cfr. *Op. cit.*, p. 275.

la construction du triangle au moyen de deux droites. Il y a cependant une différence, croyons-nous, entre la nécessité métaphysique et une certitude de fait, surtout lorsqu'il s'agit d'une thèse négative. Nous sommes certains qu'aucun fait constaté n'est venu donner l'ombre d'une vraisemblance à la théorie de la génération spontanée : c'est-à-dire, au fond, que jusqu'ici nous n'avons découvert dans la matière brute aucune force, aucune propriété, dont le Créateur se serait servi, comme d'une cause seconde, pour faire jaillir de la matière le premier être organisé. Mais cette découverte est-elle impossible ? Rien ne permet de l'affirmer. Si on la fait jamais, on n'aura pas plus de motif d'éliminer le Créateur ou « l'ordinateur » de l'univers qu'on ne peut s'en passer *philosophiquement* à un stade quelconque de l'évolution universelle ; et malgré la découverte, on ne construira pas de triangles au moyen de deux droites.

De fait, la question n'en est plus précisément au point où l'avait laissée le génie de Pasteur. Elle est entrée de nouveau dans la phase expérimentale ; et les recherches partent d'un point de vue qui n'a rien de commun avec celui des anciens, ni même avec les observations défectueuses de Pouchet. Jusqu'ici elles n'ont rien donné, au moins pour le débat philosophique qui nous occupe. Il serait naïf de croire que les recherches sur les ferments solubles, sur le platine colloïdal, sur la naissance des cristaux (plasmologie), ou les travaux de Stéphane Leduc, de Burke, de Bastian aient tranché la question (1). Mais il n'est pas impossible que quelques-uns des faits mis en lumière jettent un jour nouveau sur certaines manifestations particulières de la vie végétative ; et il n'est pas inutile de les suivre avec attention.

Polyphylogénèse. — Le nom est bien vilain, mais la doctrine qu'il désigne a bien des vraisemblances en sa faveur. Sur la question de savoir si tous les êtres vivants, animaux et végétaux, dérivent d'une souche commune, M. Bergson, métaphysicien du vingtième siècle, paraît avoir toute la naïve prétention d'un scolastique de la décadence. A priori, par un invraisemblable paralogisme, il conclut avec une assurance qui exclut tout doute, que la cellule animale et la cellule végétale dérivent d'une forme unique ! (2) Les biologistes n'ont pas cette solide confiance, qui étonne chez un philosophe aussi avisé. Les recherches paléontologiques ne révèlent aucune convergence qui puisse justifier cette conclusion ; et les théoriciens qui ne substituent pas des spéculations arbitraires aux faits constatés, ont une tendance croissante à admettre des souches multiples comme « données ». Wasmann, l'auteur anonyme de la *Revue des Questions Scientifiques*, ainsi que le Dr Gemelli(3) sont de cet avis. La question théorique de la souche unique reste ouverte : mais nous n'avons pas plus de raison de la trancher par l'affirmative que celle de la génération spontanée.

1. Il est étonnant que le professeur Calderoni ne s'occupe pas de ces travaux. Les conclusions qu'on en déduit peuvent inquiéter les lecteurs auxquels il s'adresse.

2. *Op. cit.*, 122-123.

3. *Prof.* Agostino Dr Gemelli. *Per l'evoluzione*, dans la *Rivista di Fisica, Mat. e Scienze Nat.*, nov. 1906.

Les facteurs de l'évolution. — Assistons-nous à « l'agonie du Darwinisme » ? La formule a été employée en Allemagne et paraît faire fortune ailleurs (1). Les Anglais ne veulent pas admettre que toute la synthèse de leur illustre compatriote soit perdue (2). Des Allemands, préoccupés peut-être de la gloire de Weismann, leur prêtent d'ailleurs un concours dévoué (3). Mais il faut constater que la foi dans la sélection naturelle, comme principe des espèces vivantes, diminue tous les jours. L'orthogenèse de Eimer, et surtout les travaux de De Vries occupent tous les esprits, et font perdre du terrain, d'une manière progressive, au darwinisme orthodoxe.

Il serait bien difficile, en effet, de défendre encore l'idée flottante que Darwin se faisait de l'espèce (4). La variabilité des formes vivantes paraît enfermée dans des limites assez restreintes. Les lois de Mendel, si longtemps oubliées, se sont tout à coup révélées judicieuses et fécondes ; et il a bien fallu recourir aux « mutations » de De Vries, aux « saltations » des Anglais, pour comprendre encore quelque chose aux liens génétiques des espèces.

L'image que nous devons nous faire en ce moment de la succession des formes vivantes dans le temps est assez complexe. Il y a des espèces *naturelles*, distinctes des espèces *systématiques*, et leurs limites peuvent se déterminer expérimentalement (5). Les « variations » ne peuvent jamais dépasser leurs limites. Mais des causes qui échappent totalement à nos investigations provoquent tout à coup l'instabilité interne de l'espèce ; des formes nouvelles, sensiblement différentes des premières, se révèlent avec tous les caractères des espèces naturelles proprement dites. L'évolution est donc « discontinue » ; elle s'accomplit par sauts brusques. La constatation soulève des problèmes redoutables ; mais nous n'avons qu'à nous incliner devant les faits.

Il serait illusoire cependant de prendre ces doctrines pour des vues définitives. Reinke (6) paraît avoir établi que les mutations elles-mêmes n'ont qu'une portée très restreinte. Darwin les connaissait, mais ne leur a attribué aucune signification, parce qu'à son avis, les formes nouvelles sont destinées à s'effacer rapidement. On a fait observer d'autre part, et non sans raison, que l'être vivant est une unité où tout se tient. Le changement d'une partie entraîne celui d'une foule d'autres ; et il faudrait observer, pour que la mutation puisse être considérée comme le facteur essentiel du processus évolutif, le changement synchronique et brusque d'une foule d'organes. Ce fait indispensable, l'observation ne l'a pas établi.

Les controverses poursuivent leur cours, et rien ne permet d'en

1. Cfr. *Dietsche Warande en Belfort*, 1907 nº 8-9.

2. Cfr. Lettre de W. Thiselton-Deyer dans le *Lit. supp.* du *Times*, 13 sept. 1907.

3. Cfr. p. exempl. l'art. de Ziegler dans la *Riv. di Scienza* I.

4. Cfr. l'excellent travail de F. Raffaele : *Il concetto di specie in biologia.* — *Riv. di Scienza*, I et II.

5. Cfr. Blaringhem : *Notion d'espèce et mutation;* dans *L'année psychologique*, Douzième année. — Lock : *Recent progress in the study of variation, heredity and evolution.*

6. Reinke : *Einleitung in die theoretische Biologie.*

prévoir l'issue. Un point paraît acquis, c'est que la sélection naturelle, c'est-à-dire l'utilité, nous laisse dans l'embarras devant une foule de faits avérés, lorsqu'on part de l'hypothèse d'une variation continue. Ramon y Cajal rappelait tout récemment un cas frappant (1). Si l'on passe par variations lentes de la vision « panoramique » des batraciens, reptiles et oiseaux à la vision binoculaire de l'homme et du singe, on doit passer par un état qui entraîne fatalement une diplopie. Expliquera-t-on cette imperfection manifeste par son utilité ?

D'autre part, la variation « discontinue » est mystérieuse, et affirmée comme fait général, éminemment discutable. Le Père Wasmann trouve qu'aucun système ne paraît s'appliquer à tous les cas, et que tous contiennent probablement une part de vérité.

Il nous semble qu'une vue synthétique n'est pas impossible. La mutation pourrait bien n'être que la conséquence de la variation continue. L'animal ou la plante est un tout, où toutes les parties sont solidaires. Imaginons que, par une tendance interne, l'être vivant modifie sa forme; tous les organes seront constamment en équilibre.Mais il n'est peut-être pas impossible de supposer que l'un ou l'autre caractère reste en retard. Un état d'équilibre instable, peut-être un état de tension en résultera ; le moindre déclic suffira pour que brusquement le caractère se mette au pas des autres dans une nouvelle génération (2). De cette manière la variation continue serait la règle, la mutation au contraire l'exception. On comprendrait la rareté des cas décrits jusqu'ici ; et l'objection tirée de l'équilibre des organes tomberait d'elle-même. L'image que l'on se ferait du monde vivant serait au moins plus synthétique, ce qui, dans le conflit des systèmes, est déjà un avantage.

Rien ne nous empêcherait d'ailleurs d'attribuer un rôle considérable, bien qu'un rôle négatif, à la sélection naturelle qui, à certains égards, n'est pas une hypothèse, mais un fait. Si l'on admet les espèces naturelles, leur notion est double. Il faut d'abord les considérer comme un ensemble de caractères positifs, qui, d'une manière plus ou moins flottante,se retrouvent chez tous les individus de l'espèce. Mais,en outre, la plupart des espèces sont nettement limitées. Entre chacune d'elles et l'espèce voisine, il y a une distance sensible ; il y a là comme une solution de continuité dans le système du monde. Il est fort naturel de croire que la sélection naturelle l'a produite. Il est manifeste qu'à certains points de vue les formes intermédiaires se trouvent dans un état d'infériorité dans la lutte pour l'existence et qu'elles tendront dès lors à s'éliminer.

Reconnaissons cependant que tout est hypothèse sur ce domaine, et qu'il y a devant nous une possibilité de recherches infinie.

Fribourg (Suisse), octobre 1907. P. M. P. de Munnynck, O. P., professeur à l'Université.

---

1. Ramon y Cajal. Préface à la deuxième série des études biologiques du P. Martinez-Nuñez.

2. Nous exprimons cette hypothèse en termes « mécaniques »; dans le but d'obtenir plus de clarté. La transposition n'est pas impossible.

Bulletin de Théologie Biblique

I. — ANCIEN TESTAMENT.

1. — Ouvrages Généraux.

Le petit livre que le Dr. Max Löhr, de Breslau, a publié dans le *Sammlung Göschen* sous ce titre : *Alttestamentliche Religionsgeschichte* (1), n'est déjà plus tout à fait une nouveauté. Je tiens cependant à le signaler à cause de son réel mérite. Ceux qui désireraient prendre une connaissance rapide et pourtant précise de l'histoire de la religion israélite et juive, telle que la conçoit présentement l'école de Wellhausen, n'ont qu'à lire cet Abrégé. Je n'en détaillerai pas le contenu ni même n'en préciserai les idées directrices. Je ne pourrais que répéter ce qui a été dit ici même l'an dernier à propos de l'esquisse semblable de M. Marti. (*R. d. Sc. Ph. et Th.* I, 1, pp. 132 et ss.).

Écrivant pour le grand public, M. Löhr s'est senti pressé de s'expliquer, avec le plus de netteté possible, sur le caractère propre de la religion de l'A. T. Nos lecteurs prendront sans doute un intérêt spécial aux déclarations suivantes :

« Nous voyons dans la religion de l' A. T. les premiers degrés de la révélation de Dieu dans le Christ Jésus. Depuis l'époque la plus ancienne dont parle l'A. T. s'accomplit, selon notre manière d'envisager les choses, une communication personnelle et continue de Dieu à des personnalités choisies, communication dont le contenu de plus en plus élevé est en rapport avec la capacité croissante de recevoir de ces élus.

Cette révélation n'est pas à concevoir, dans le concret, comme un phénomène magique, miraculeux. Son développement ne se produit pas non plus uniformément en ligne droite. Cependant l'histoire de la religion de l'A. T. présente une évolution spirituelle dont j'oserai dire, risquant le mot fatal, qu'elle est en dehors des lois communes (*wunderbare*), et qu'elle impose de faire appel, comme explication, à l'hypothèse d'une action providentielle.

On n'est point parvenu à « expliquer » la personnalité de Moïse. Il a fallu qualifier d' « énigme » le fait que le jeune peuple israélite, se trouvant soumis à l'influence de la civilisation cananéenne, ait maintenu avec succès son originalité religieuse. L'entrée en scène répétée de personnalités prophétiques, du VIIIe au VIe siècle, a dû être signalée comme un fait « unique » dans l'histoire du monde.

Ces données et d'autres de la religion de l'A. T. perdent pour nous leur caractère d'énigmes dès que nous nous décidons à y voir une action de Dieu dans l'histoire, et dans les idées que ces hommes

1. Petit in-16 de 147 p., Leipzig, Göschen, 1906.

représentent des révélations, ayant pour but une éducation divine de l'humanité.

La principale difficulté à cette manière de voir gît dans les commencements de cette évolution religieuse.

Nous montrerons que ces commencements portent le caractère d'une religion de la nature et, à cet égard, ne diffèrent en rien des religions des peuples païens.

Mais il convient de signaler, en retour, que l'A. T. lui-même a conscience de la différence qui existe entre la forme initiale et la forme mosaïque de la religion. Il fait commencer avec Moïse une époque de révélation plus haute, 2 *Moïse*, 6, 3.... De plus, même dans une religion de la nature, l'on trouve comme le pressentiment de l'être divin, à savoir de son énergie éternelle et de sa divinité, cfr. *Rom.* I. 20., et, particulièrement dans le culte des morts, apparaît clairement une orientation vers le point de vue moral.

En Israël, par opposition à tous les autres peuples de l'antiquité, s'est effectuée, à partir de ces données initiales communes, une évolution unique. L'A. T. rapporte ce résultat à la révélation que Dieu a communiquée à ses envoyés. Nous-même nous n'avons pas là-dessus d'autre conception... » p. 8 et ss.

2. — Monographies.

A. Période Ancienne. — Depuis plusieurs années, M. Cheyne travaillait à un commentaire de la Genèse destiné à l'*International Critical Commentary*. Mais quand, l'an dernier, il remit son travail aux directeurs de cette collection, MM. Driver et Briggs, ceux-ci constatèrent, sans beaucoup d'étonnement peut-être, qu'il s'écartait par trop du programme qu'ils avaient entrepris de réaliser. Ils invitèrent donc M. Cheyne à faire de son étude l'objet d'une publication indépendante. Telle est, d'après l'auteur lui-même, l'origine du livre qu'il vient de publier à Londres chez Black : *Traditions and Beliefs of ancient Israel* (1), et qui est une série de dissertations critiques et exégétiques sur les sections importantes de la Genèse et des premiers chapitres de l'Exode

Les idées de M. Cheyne nous étaient déjà connues par ses articles de l'*Encyclopaedia Biblica* (1902-1903), par les cinq fascicules parus dans sa *Critica Biblica* (1903-1904), par son *Book of the Psalms* (1904). Cependant il ne les avait pas encore appliquées, d'une manière aussi étendue, à l'explication des textes relatifs à l'histoire primitive d'Israël. L'éminent professeur d'Oxford marche dans une voie qu'il a lui-même ouverte et jusqu'ici il y marche seul. Il représente à lui tout seul un système. Ce n'est ni l'évolutionnisme classique de Wellhausen ni le Panbabylonisme de Winckler : c'est le *Pan-Jérahméélitisme*. Pardon du mot ! Voici ce dont il s'agit. M. Winckler, il y a quelques années, crut découvrir que certains textes assyriens supposaient l'existence, non seulement dans le nord de la Syrie, mais au Sud de la Palestine, d'un

1. In-8° de XX-591 p., Londres A. et C. Black, 1907.

royaume de Musri distinct de l'Égypte (Misraïm). Sur la carte qu'il inséra en 1903 dans l'édition refondue par Zimmern et lui-même de l'ouvrage de SCHRADER : *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ce mot de Musri et les formes apparentées barrent de leurs lettres rouges le Négeb, un peu au-dessus du Djebel el-Machra et de Pétra (1). M. Cheyne a adopté ces vues et il a fait de Musri l'un des mots magiques à l'aide desquels il se flatte d'arracher enfin à la Bible son secret. Il en a un second et c'est Jérahméel. Jérahméel se lit en plusieurs endroits du texte actuel de la Bible, I. *Sam.* XXVII, 10 ; XXX, 29, ; I *Chr.* II, 9, 25, 26, et ss. ; XXXIII, 42, comme désignation d'un clan du Négeb issu de Juda et apparenté à Caleb. Armé de ces deux petits mots et spécialement du second, M. Cheyne procède à une révision substantielle du texte traditionnel de l'A. T. Dans cette révision il observe deux règles tout à fait appropriées que l'*Expository Times* (2) formule en ces termes humoristiques : 1° Lorsqu'un mot ressemble à un autre, c'est évidemment cet autre déguisé ; 2° S'il ne lui ressemble pas, c'est cet autre tout de même. Le résultat immédiat de cette audacieuse critique c'est que, dans le texte révisé de M. Cheyne, le mot Jérahméel figure à toutes les pages.

Mais ce n'est là qu'un premier pas. Ces opérations critiques ont pour conséquence ultérieure un bouleversement total de l'ethnographie, de la géographie et de l'histoire d'Israël. De son ethnographie : Jérahméel apparaît à M. Cheyne comme un grand peuple dominant sur presque toute la péninsule sinaïtique, avec l'Horeb pour centre, et Israël comme un clan récent et peu considérable de Jérahméélites. De sa géographie : Israël, dans son ensemble, a pour patrie le Négeb. La Palestine des Israélites, c'est tout bonnement le Négeb. De son histoire : elle n'a pas d'autre théâtre que le Négeb et le Négeb lui suffit. Dans le Négeb, en effet, se trouvaient réunis tous les peuples ou royaumes avec lesquels la Bible met Israël en relations. Là étaient : Ismael, Aram, Amalec ; Musri, Aschur, Jérahméel ; la Babylonie, l'Assyrie, l'Élam ; les Philistins, les Phéniciens et Gog lui-même. Jamais pays ne fut aussi peuplé. Aussi M. Cheyne a-t-il grand soin de nous dire que le Négeb de jadis était mieux cultivé et partant plus fertile que celui que nous connaissons. Israël était si bien enfermé dans ce malheureux Négeb que ni l'exode ni l'exil ne réussirent à l'en faire sortir.

Ce simple rappel des vues générales de M. Cheyne a paru indispensable et suffira sans doute comme introduction à l'exposé de la théorie qu'il propose touchant l'origine et le développement de la religion israélite. Cette théorie est l'élément intéressant du livre que nous étudions. Elle peut se résumer ainsi : L'origine de la religion d'Israël est à chercher dans la religion de Jérahméel. La religion d'Israël a pris sa physionomie propre et s'est développée par voie de différenciation et d'opposition vis-à-vis de la religion plus ancienne des Jérahméélites. L'influence des autres systèmes religieux de l'Orient, égyptien, perse et même cananéen et babylonien a été relativement peu importante.

---

1. Sur Musri et Misraïm, cf. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1902, p. 256 et sv.
2. Déc. 1907, p. 104.

Les Jérahméélites-Israélites adoraient anciennement une triade divine : Aschhur ou Achtar, Jérahméel ou Jarham et Jahvé ou, plus communément peut-être, une simple dyade : Jérahméel-Jahvé. Aschhur était le Dieu spécial du district Jérahméélite d'Aschur. Peut-être à l'origine était-il un esprit ou génie des arbres. Dans la suite il eut comme symboles les acherim ou pieux sacrés. Il porte encore le nom d'Achtar.

Aschhur-Achtar n'est le plus souvent qu'un double de Jérahméel le dieu ethnique et principal des anciens Jérahméélites. Cette divinité se présente avec des attributs nombreux. Il y a lieu de distinguer en Jérahméel le dieu d'un peuple nomade et le dieu d'un peuple sédentaire et cultivateur. En la première qualité il revêt les aspects suivants : 1° dieu des montagnes (avec référence spéciale au Sinaï) ; 2° dieu de la tempête et du feu ; 3° dieu des pierres sacrées et des rochers en général ; 4° dieu des sacrifices simples et des sanctuaires primitifs. En la seconde qualité, il apparaît comme dieu de la végétation, dieu bienveillant et tulélaire, créateur et sage, guérisseur, etc.

Jahvé, d'abord simple compagnon de Jérahméel dans la dyade divine, devint le dieu principal d'un clan récent de Jérahméélites, les Israélites. La tribu sacerdotale de Lévi et spécialement le clan de Mocheh (Moyse) joua un rôle important dans cette évolution. Les prophètes, ceux du VIIIe siècle et suivants surtout, firent du triomphe de Jahvé leur objectif principal. Jahvé — dont le nom dérive de Jérahméel — reçut la plupart des attributs de la divinité qu'il remplaçait, mais un élément nouveau et caractéristique leur fut adjoint, l'élément moral.

Cependant il s'en fallut de beaucoup que Jérahméel disparût des préoccupations religieuses d'Israel. Il subsiste comme divinité concurrente et c'est lui qui attire les Israélites et les provoque à l'apostasie sous les noms de Baal, de Molech. Il subsiste dans le Jahvéisme lui-même, en qualité de divinité déposée et à ce prix devenue orthodoxe, dans le Mal'ak Jahvé, en Michel, dans le Fils de l'homme, etc.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de dieux. Cependant il n'est pas douteux que la divinité primitive des Sémites n'ait été une déesse-mère, une Astart. Tout porte à croire qu'à l'origine les Jérahméélites adoraient une Astart à côté ou même au-dessus de Jérahméel. La ruah 'Elohim (*Gen.* I, 2) suggère positivement une Jarhith, forme abrégée de Jérahméélith, la divine parèdre de Jérahméel. Cette déesse s'est maintenue jusque dans le Jahvéisme ancien. C'est elle qui figure comme parèdre de Jahvé dans la formule Jahvé Sebaoth. Sebaoth = Chemaᶜith = Achtart.

Je ne puis songer à pousser plus loin cette analyse, malgré que le livre de M. Cheyne contienne beaucoup d'autres choses encore. Ce qui vient d'être dit suffit sans doute à donner quelque idée de son système. Dans un article publié par l'*American Journal of Theology* sous ce titre: *Israel or Jerahmeel*, (1) M. H. P. Smith nous avoue la stupeur dont il fut saisi lorsqu'il aborda l'étude de la théorie de M. Cheyne. Il fut longtemps à se demander s'il ne se trouvait pas en présence d'une

1. Octobre 1907.

colossale mystification. La brochure de WHATELY : *Historic Doubts relative to Napoleon Buonaparte* lui revint en mémoire. Cette fois encore ne s'agissait-il pas d'une réfutation par l'absurde des témérités de la critique. Il lui fallut bien se convaincre qu'il n'en était rien et il écrit cette phrase cruelle qui est à elle seule une réfutation: « *To do author justice, he nowhere betrays the slightest sense of humour.* » Avec moins d'humour et plus de réelle justice j'appliqnerai à M. Cheyne le jugement qu'il porte lui-même, dans l'Introduction, sur M. EDOUARD MEYER : « M. peut bien être un critique de l'A. T. très désappointant. Cependant, étant donné l'étendue de son savoir, il est inévitable qu'il apporte parfois des contributions, directes ou indirectes, à son étude, soit d'une manière, soit d'une autre. »

C'est avec un vif sentiment de soulagement que l'on passe du livre de M. Cheyne, puissant à coup sûr mais dans le paradoxe, à l'étude où M. ADOLPHE LODS, maintenant professeur en Sorbonne, a traité cet important sujet : *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (1). La méthode en est infiniment plus acceptable et si plusieurs des conclusions essentielles ne le sont pas, une application plus rigoureuse encore des procédés suivis par l'auteur suffit à faire voir pourquoi et dans quel sens elles doivent être corrigées. Par sa seconde et sa troisième parties surtout, le travail de M. Lods nous maintient en face du problème, sinon des origines mêmes, du moins des formes primitives de la religion israélite.

Dans la première partie de son livre, M. Lods, après avoir rappelé la suggestive histoire des discussions relatives au sujet qu'il étudie, aborde : *La notion de l'âme dans l'ancien Israël.* Les Hébreux croyaient, depuis toujours, à l'existence dans l'homme d'un double. Ce double était conçu comme animant le corps. On pensait qu'il lui était possible d'émigrer hors du corps ad tempus et l'on n'avait aucun doute qu'il ne survécût au corps. A ce double, les anciens Israélites donnaient habituellement le nom de *nephech*, plus rarement celui de *ruah.* Le *nephech* et le *ruah* n'étaient point conçus comme deux principes distincts. L'anthropologie hébraïque, si l'on peut employer un terme aussi savant, était dichotomique. Le double était identifié concrètement avec le souffle (*halitus*). A une époque plus récente, probablement à partir de la captivité, les Israélites semblent avoir conçu le souffle vital comme quelque chose d'impersonnel, communiqué par Dieu dans la création et qu'il retire et rappelle à lui au moment de la mort. Logiquement, cette idée aurait dû entraîner la négation de toute survivance personnelle. Il n'en fut rien. L'âme résidait, d'une manière toute spéciale dans le sang. D'où le caractère sacré du sang. Les anciens Hébreux attribuaient aux animaux et aux végétaux une âme qui ne semble pas différer essentiellement de celle de l'homme. Ils étaient donc animistes, au moins dans une certaine mesure.

Dans la seconde partie de son travail, M. Lods étudie : *Le culte des morts.* Les deux premiers chapitres traitent respectivement des rites

1. Deux volumes gr. in-8° de VIII-292 p. et VI-160 p. Paris, Fischbacher, 1906.

préservatifs et des rites proprement religieux. L'auteur procède d'après le principe que voici : « Il nous paraît donc de bonne méthode, lorsqu'un rite de deuil se retrouvera non seulement dans le culte, mais dans d'autres tabous, d'en chercher l'origine de préférence dans la crainte d'un esprit, qui sera naturellement ici l'esprit du mort, » I, p. 81, c'est-à-dire simplement dans un souci de préservation. Comme rites funéraires proprement religieux, les suivants seuls sont retenus : la lamentation funéraire, l'acte de se raser la tête (sacrifice des cheveux), les incisions, les repas funéraires, les offrandes sur la tombe. Le ch. III traite de la tombe et du Chéol. Les idées en rapport avec la tombe, idées dont nous trouvons encore des traces à l'époque historique, attestent que : « Le mort, pour l'ancien Israélite, continue à sentir, à agir, à vivre, et il a droit à une vénération religieuse. » I, p. 184. Quant au Chéol, voici ce qu'en pense M. Lods : « Les origines de l'idée du Chéol ne sont probablement ni aussi simples, ni aussi modernes, qu'on le dit souvent ; et il faut admettre provisoirement que les anciens Hébreux ont pu, comme tant de peuples fort peu développés, la former de très bonne heure, longtemps avant leur entrée en Palestine. » I, p. 212. Le ch. IV a pour sujet le culte rendu aux morts après l'ensevelissement. L'auteur y voit un culte au sens strict, de même nature que celui qu'on rend à la divinité et il écrit : « Les morts sont des dieux, d'un rang très inférieur sans doute, des sortes de génies familiaux et locaux, mais enfin des élohim. Ils sont doués d'un savoir et d'un pouvoir surhumains, on leur offre des sacrifices ; ils ont leurs lieux saints, leurs temps sacrés ; on leur demande des oracles. » I, p. 263.

Dans la troisième partie, M. Lods se demande quel rapport existait entre ce culte des morts et l'organisation de la famille et du clan israélites, *si ce culte des morts était un culte des ancêtres*. Il estime que les Israélites, avant d'adopter l'organisation patriarcale, ont connu le matriarcat et qu'il subsiste des traces de cet état primitif même à la période historique. Et relativement à l'objet principal de sa recherche, il propose finalement la double conclusion suivante : « Pendant la période d'organisation patriarcale, le culte des morts, bien que libre de s'adresser à tous, spécialement aux morts puissants, aux héros, tendait à se concentrer sur ceux qui étaient tenus pour les ancêtres de la famille, de la michpahah, de la tribu, de la nation, le mot ancêtre étant pris au sens précis de générateur humain par filiation paternelle du groupe en question. » II, p. 105. « Certains indices font penser que l'on rendait, dès l'époque du régime maternel, un véritable culte non seulement aux morts en général, mais d'une part aux ancêtres dans le sens que ce mot peut avoir dans les sociétés à filiation utérine, et d'autre part aux esprits des hommes qui pendant leur vie avaient fait preuve de quelque puissance surnaturelle. » II, p. 124.

Je note encore cette déclaration importante touchant les rapports qui existent entre le culte des morts et l'origine de la religion chez les Sémites : « Nous avons cru devoir renoncer à déterminer si cette religion (le culte des morts) a été la religion primitive des Sémites. Il nous a suffi de constater que, si haut qu'on puisse remonter, on la trouve à côté des autres formes de la religion sémitique : culte des

arbres, des sources, des pierres, des montagnes, des animaux, des astres. La crainte et la vénération des esprits trépassés a été chez les Sémites, comme dans la plus grande partie de l'humanité, l'une des manifestations primordiales du sentiment religieux. » II, p. 126.

Il y a des points faibles à cette thèse, si remarquablement conduite qu'elle soit. J'en signalerai deux qui sont de toute première importance. M. Lods n'a point un assez vif sentiment de ce que le terme de culte et même de culte religieux peut recouvrir d'idées, de sentiments, d'attitudes d'âme divers, même dans une humanité peu développée. L'identité de nature qu'il établit entre le culte des morts et le culte de la divinité, outre que bien des indices la contredisent, est solidaire de cette analyse psychologique insuffisante. En outre, l'on ne voit pas toujours clairement de quelle période de l'histoire d'Israël il veut parler et ce qu'il entend au juste par antiquité israélite, par ancêtres d'Israël. Les Israélites n'avaient point conscience de remonter, comme peuple spécial et branche autonome de l'arbre sémitique, au delà d'Abraham. Il semble que M. Lods, lui, ait souvent en vue des temps beaucoup plus reculés. Mais alors que signifie dans ce cas le mot Israélite ? Cfr. Lagrange, *Rev. Bibl.*, juillet 1907, p. 422 et ss.

M. W. O. T. Oesterley a donné dans l'*Expositor* trois articles intéressants sur *La Démonologie de l'A. T.* (1). Malgré qu'il l'étudie surtout d'après les Livres prophétiques et les Psaumes, il me paraît plus avantageux de mentionner son travail en cet endroit. Ce problème de la Démonologie israélite offre en effet de l'intérêt surtout en tant qu'il peut contribuer à jeter quelque lumière sur les formes anciennes de la religion d'Israël. Dans un premier article, servant d'introduction et intitulé : *The Demonology in the Old Testament*, l'auteur propose certaines considérations générales qui lui paraissent rendre vraisemblable à priori l'existence dans l'A. T. d'une démonologie beaucoup plus développée qu'on ne le croit communément. La croyance à des esprits malfaisants est caractéristique d'une certaine phase du développement religieux chez tous les peuples. Les Cananéens, les Arabes, les Babyloniens, peuples de même race que les Israélites, possédaient une très riche démonologie. Le Judaïsme tardif est dans le même cas. Dans l'A. T. même, nous constatons l'attention accordée aux serpents et la présence d'une angélologie compliquée. Trouvant dans la démonologie cananéenne, arabe, babylonienne et juive un fond de croyances communes, M. Oesterley estime légitime et important d'interpréter les passages obscurs de l'A. T. à leur lumière. Dans un second article intitulé : *The Demonology of the Old Testament illustrated from the Prophetical writings*, l'auteur attire l'attention sur les textes où il est question des animaux qui hantent les lieux déserts et les ruines (v. g. *Isaïe*, XIII, 21-22) ; sur certaines catégories de personnes et spécialement celles qui cultivent la nécromancie ; sur les ornements des femmes, dont beaucoup sont des amulettes, et autres objets semblables. Il estime que les démons se recrutaient en particulier parmi les esprits des défunts. Un troisième et dernier article est intitulé : *The Demonology of the Old Testament*

1. 1907 : Avril, pp. 316-332 ; Juin, pp. 527-544 ; Août, pp. 132-151.

illustrated by Psalm XCI. Ce psaume, que l'auteur croit postérieur à l'exil, est recommandé par la littérature rabbinique contre les rencontres démoniaques. Le thème général en est celui-ci : Il ne faut pas recourir contre les démons aux formules magiques et aux incantations, aux pratiques des sorciers et sorcières, mais à la seule protection de Jahvé. Je note cette vue générale sur la démonologie dans l'A. T. : « Il y a des raisons de croire que, depuis les temps les plus anciens, Israël possédait une démonologie étendue, de caractère populaire, qui était la commune propriété de la race sémitique. De sorte que, quand l'influence babylonienne vint à s'exercer une seconde fois, au temps de l'exil, elle trouva vraisemblablement un terrain préparé à recevoir les semences nouvelles que les vents soufflant de l'est pouvaient y jeter. Cela, joint au fait que le ferme monothéisme de l'époque post-exilienne éliminait, dans une large mesure, le danger de culte des démons, expliquerait la démonologie très développée et officiellement reconnue du judaïsme tardif. » p. 132.

L'ouvrage de M. Lods et les articles de M. Oesterley nous ont un peu éloignés de l'objet essentiel de l'histoire de la religion israélite, qui est l'origine et le développement du culte de Jahvé. La brochure de M. Gunkel : *Elias, Iahve und Baal*, nous y ramène (1). Des trois chapitres qu'elle renferme : I *Die Erzählungen von Elias, aesthetisch und literaturgeschichtlich betrachtet ;* II *Kritik der Erzählungen von Elias als Quellen der Geschichtschreibung ;* III *Das historische Bild des Elias im Zusammenhang der Religionsgeschichte Israels*, seul le dernier nous intéresse ici. Élie nous apparaît comme la personnification du zèle religieux. Ce zèle se manifeste en deux rencontres capitales : lors de l'introduction du culte de Baal en Israël par Achab et lors du meurtre juridique de Naboth. Dans la première, Élie lutte pour le culte exclusif de Jahvé en Israël. Il représente une conception monolâtrique exclusive de tout syncrétisme, et qui peut se traduire ainsi : « Je suis Jahvé, ton Dieu ; tu n'auras pas d'autres dieux à côté de moi. Car le nom de Jahvé est « le jaloux » ; il est un dieu jaloux. » Ce n'était pas à proprement parler une conception nouvelle, mais le renouvellement d'une idée essentielle au Jahvéisme, que l'établissement en Canaan avait presque abolie. Grâce à Élie, elle ne cessera plus d'agir. Il y a autre chose encore dans la haine du prophète contre Baal. Le dieu tyrien ne lui apparaît pas seulement comme un rival illégitime de Jahvé, mais comne une divinité de caractère essentiellement différent. Son culte est fait d'actes impurs et de pratiques magiques. Ce qu'Élie combat en lui, c'est un dieu de la nature et dans son culte une religion de la nature. Au contraire, Jahvé est pour Élie le dieu de l'Exode, un dieu austère, redoutable, guerrier. Lors du meurtre de Naboth, Élie représente une conception morale de Jahvé. Il parle et agit au nom de Jahvé, dieu du droit et de la justice, gardien et protecteur de l'un et de l'autre. Cela non plus n'est pas nouveau. Mais Élie a de cet aspect de Jahvé un sentiment extraordinairement intense. En résumé, au milieu de la déliquescence reli-

1. Un vol. in-16 de 76 p. (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*) Tubingue, Mohr, 1906.

gieuse d'Israël établi en Canaan, Élie fait revivre dans toute sa pureté et sa vigueur le Jahvéisme mosaïque, et il le transmet aux prophètes des âges suivants. C'est là son rôle et c'est un rôle unique dans l'histoire de la religion israélite.

Les deux derniers fascicules, publiés en guise de supplément par la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, sont dus à MM. Max Löhr et Martin Peisker. Tous les deux s'attachent à analyser le lien religieux qui unissait Jahvé et Israël, mais ils considèrent le problème de points de vue différents. La brochure du Dr Löhr a pour titre : *Sozialismus und Individualismus im Alten Testament* (1). La question traitée est celle-ci : Dans l'A. T. la collectivité seule : nation, tribu, clan, famille, pouvait-elle entrer en relations avec Jahvé, ou bien l'individu, comme tel, pouvait-il aussi y prétendre ? M. Löhr pense, avec Robertson Smith, que, dans les religions sémitiques en général, le sujet de la religion c'est uniquement le groupe social à ses divers degrés. Par contre il estime qu'il n'en est pas tout à fait ainsi dans la religion israélite. L'individu comme tel, jusqu'à un certain point et dès l'époque ancienne, peut aspirer à entrer directement et personnellement en relations avec Jahvé. Dans l'histoire d'Israël il relève des cas d'individualisme incontestable, ceux, par exemple, de Lot, de Caleb-Josué, de Josias, et dans la législation ancienne la forme individualiste de certaines prescriptions, *Ex.* XXI, et ss., le « tu » individualiste du *Second Décalogue*, *Ex.* XXXIV. Les noms propres où entre le nom de Jahvé trahissent la même conception. A l'époque des prophètes, une différenciation sociale et, conséquemment, religieuse encore plus marquée se produit. Les prophètes eux-mêmes sont le vivant témoignage que l'individu est apte à entrer personnellement en relations avec Jahvé. Cependant cet individualisme a ses limites. « L'individu, tout en étant un adorateur véritable de Jahvé, entretenant avec lui des relations personnelles, se sentait pourtant quantité sociale en tant que membre de la communauté nationale, et cela dans une mesure importante. Ce sentiment de solidarité agissait, tantôt plus énergiquement et tantôt moins, sur sa vie religieuse individuelle elle-même. » — M. Löhr a eu raison de réagir contre la conception purement sociale de Smend, Stade et autres, en ce qui concerne la religion israélite. Il eût été bien inspiré d'introduire de fortes réserves dans son acceptation des vues de Robertson Smith relativement aux religions sémitiques en général, ne fût-ce qu'en considération de l'Assyro-Babylonie où nous trouvons des traces si marquées d'individualisme religieux.

L'ouvrage du Dr Peisker : *Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Iahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften* (2), offre plus d'intérêt encore qne le précédent. Trois questions y sont successivement posées, examinées avec beaucoup de méthode, et résolues avec clarté. La première se formule ainsi : Quelle est, dans les documents anciens, l'extension des rapports entre Jahvé et les non-Israélites ?

---

1. Comme sous-titre : *Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte.* Un vol. in-8o de 36 p. Giessen, A. Töpelmann, 1906.

2. Un volume in-8o de 95 p., Giessen, A. Töpelmann, 1907.

Cela revient, au fond, à se demander : Comment, dans ces documents, conçoit-on Jahvé ? M. Peisker y découvre une double conception qu'il qualifie d'hénothéisme et de monothéisme naïf. Dans le premier cas, on se représente Jahvé comme le Dieu propre d'Israël à côté duquel subsistent les dieux des autres peuples ; dans le second, on le considère comme étant objectivement et, dans certaines limites, subjectivement, le Dieu des païens eux-mêmes, en vertu d'une sorte de monothéisme non point systématique, mais spontané. Il en résulte une dualité de tendances, qui d'ailleurs s'entrecroisent et s'influencent l'une l'autre, dans la manière de concevoir les relations de Jahvé et des non-Israélites. L'extension est fort restreinte pour l'hénothéisme, très vaste pour le monothéisme naïf. — La seconde question est ainsi formulée : Quel est le contenu de ces relations entre Jahvé et les non-Israélites et, cette fois, c'est non plus la nature de Jahvé, mais sa volonté qui se trouve en cause. Nous avons d'abord le cas des rapports directs entre Jahvé et les non-Israélites. Pour le monothéisme naïf, ce contenu, ou plus précisément la base d'appréciation dans ces relations, c'est la crainte de Dieu et spécialement la foi dans la parole prophétique de Jahvé. Pour l'hénothéisme, le non-Israélite commet une faute lorsqu'il méprise Jahvé mais non point, en principe du moins, lorsque simplement il ne l'honore pas. Nous avons ensuite le cas des rapports indirects, c'est-à-dire, par l'intermédiaire de relations avec Israël et à raison de ces relations. Les non-Israélites causent-ils quelque dommage religieux à Israël, celui-ci est l'objet, de la part de Jahvé, d'un intérêt si spécial que les non-Israélites, ou bien ne sont l'objet d'aucune attention, ou même, à cause d'Israël et en vue de le protéger, sont voués à la destruction. D'autre part, la religion de Jahvé n'est pas tellement enfermée dans les limites d'Israël qu'une reconnaissance de Jahvé par les non-Israélites, une conversion, ne soit saluée avec joie, dans certains cas même recherchée, sans que l'on puisse toutefois parler d'une obligation de prosélytisme. — La troisième et dernière question consiste à se demander quels sont le caractère et le sens des rapports entre Jahvé et les non-Israélites. La réponse de M. Peisker mérite la plus sérieuse attention. La voici à peu près textuellement. La conception d'après laquelle Israël et Jahvé seraient unis par un lien naturel, Jahvé se résorberait en Israël, se heurte avant tout à l'idée fondamentale des documents qui nous renseignent sur l'Israël ancien, laquelle va plutôt à voir naïvement en Jahvé le Dieu de l'humanité, à considérer les différents peuples comme parents et non pas étrangers les uns aux autres, et finalement à expliquer la manière diverse dont sont traités les Israélites et les non-Israélites par ce fait que Jahvé porte à Israël un intérêt qu'il ne porte, à ce degré, à nul autre peuple. Si ces affirmations sont justifiées, nous sommes en droit de conclure que, d'après les vues mêmes de ces sources anciennes, Jahvé est le Dieu d'Israël, non pas tant à raison de sa nature, qu'en vertu du choix qu'il a fait de ce peuple entre tous les autres.— Pour préciser la portée de cette conclusion, rappelons que l'auteur, au début de son enquête, a expressément réservé le point de savoir si l'on peut identifier absolument les données des plus anciens documents de l'histoire israélite, tels que nous les avons, et la religion des anciens Israélites. L'on

pourrait prétendre, note-t-il, que la prédication prophétique a marqué son influence dans la rédaction finale de ces documents. M. Peisker aurait dû nous dire ce qu'il pense à ce sujet. Faute de l'avoir fait, quelque doute subsiste sur le sens exact de sa conclusion. Il n'est cependant pas téméraire de dire qu'il considère comme antérieures aux prophètes du VIIIe siècle une certaine idée monothéiste et la conception du lien qui unit Jahvé à Israël comme d'ordre moral et non pas naturel. Étant donné l'école à laquelle se rattache l'auteur, il faut lui savoir gré d'avoir eu ce courage. J'exprimerai encore un regret, c'est qu'il ne nous ait pas dit si, et dans quelle mesure, il considère ce «monothéisme naïf» comme particulier à la religion israélite.

Le sentiment du péché dans l'Israël ancien et sa notion n'avaient pas encore été l'objet d'une étude aussi étendue que celle que M. le Pasteur F. Bennewitz vient de leur consacrer sous ce titre : *Die Sünde im alten Israel* (1). Après s'être expliqué sur son dessein dans une Introduction, l'auteur traite successivement des Sources, du sentiment du péché en général, des éléments divers que révèle l'analyse de ce sentiment. En matière de critique littéraire, il adopte, dans l'ensemble, les conclusions de l'école Grafienne avec tendance, lorsqu'il y a doute, à préférer la date la plus ancienne. Analysant les termes mêmes employés pour désigner le péché et le qualifier, M. Bennewitz y découvre l'idée générale d'opposition, consciente ou non, à la volonté de Jahvé. Une certaine confusion semble régner entre la faute elle-même et son châtiment. La période ancienne de la religion israélite, telle que l'entend l'auteur, prend fin avec l'entrée en scène des Prophètes du VIIIe siècle. Suivant dans sa recherche la méthode régressive, qui s'impose d'ailleurs, il commence par exposer la notion du péché dans le plus ancien des Prophètes, Amos. L'élément moral y est très clairement marqué et tout indique que ce n'est point là une nouveauté. M. Bennewitz remonte à partir de ce point, de document en document, jusqu'à Moïse et au delà jusqu'aux temps patriarcaux, accordant une attention particulière à la conception du péché dans le Jahviste, et aux fautes rituelles. Un appendice sur le péché dans la religion babylonienne clôt cette première partie du livre. Assurément des conceptions diverses du péché se font jour dans l'Israël ancien, solidaires des idées plus ou moins élevées que l'on se fait de Jahvé. Cependant l'aspect moral du péché ainsi que l'aspect moral de Jahvé se laissent apercevoir à toutes les époques, et, malgré des fluctuations et des obscurcissements partiels ou passagers, se laissent rattacher, d'une manière très spéciale, à l'action de Moïse. Cependant ces conceptions semblent plonger leurs racines par delà Moïse jusque dans la période patriarcale.

M. Bennewitz consacre la seconde partie de son ouvrage aux éléments de la notion du péché : universalité du péché, ses degrés, son origine, ses effets, son pardon. 1° *Universalité*. Les anciens Israélites avaient un vif sentiment de l'universalité du péché. Croyaient-ils à une culpabilité héréditaire dérivée d'Adam ? L'auteur ne le pense pas, mais admet la croyance en une inclination congénitale au péché. 2° *Degrés*. Si l'on ne

1. Un vol. in-8° de XII-271 p., Leipzig, A. Deichert, 1907.

distingue pas clairement entre fautes involontaires et inconscientes, et péchés volontaires, il est excessif de dire qu'ils soient identifiés absolument. De même, si l'on ne trace pas une ligne précise de démarcation entre devoirs moraux et obligations cultuelles, cependant les premiers ont une prédominance marquée. 3° *Origine.* Dieu n'est pas conçu comme étant, d'une manière générale, la cause ou l'instigateur du péché. Un être malfaisant, que l'on se représente diversement aux différentes époques, joue le rôle de tentateur. Mais l'origine proprement dite du péché est dans l'homme et c'est à la volonté humaine qu'appartient le rôle décisif dans le péché. Le récit de la chute n'a pas l'intention d'être une explication de l'origine du péché dans le monde, mais d'un certain péché, d'ailleurs typique. 4° *Effets.* Le péché devient source de nouveaux péchés. La culpabilité et ses modalités diverses. A côté du sentiment de la solidarité collective, celui de la responsabilité individuelle se manifeste. La mort est conçue tout ensemble comme le sort naturel de l'homme et comme un châtiment du péché et spécialement de la chute. Les idées que nous livrent sur ce point les documents anciens sont assez peu systématisées. 5° *Pardon.* L'idée de pardon demeure au second plan des idées religieuses. Il y a des péchés irrémissibles. Comme moyens d'obtenir la rémission, on emploie le paiement d'une amende, le sacrifice, le jeûne, la lamentation, la prière, des lustrations. L'idée de substitution d'un animal à un homme semble admise, mais celle d'un homme à un autre homme n'apparaît pas. — Je dois me contenter de ce bref résumé de la monographie de M. Bennewitz. Elle est très riche de renseignements, modérée dans ses tendances et il y a beaucoup à prendre dans ses conclusions. B. se montre parfois trop affirmatif. Son analyse du récit de la chute et les déductions qu'il en tire appellent d'expresses réserves. Je doute qu'il épuise le sens de ce chapitre étonnant.

Une commune tendance semble se révéler en plusieurs de ces ouvrages. MM. Lohr, Peisker, Bennewitz et Lods lui-même donnent l'impression qu'ils éprouvent le besoin de réagir contre certaines affirmations de Robertson Smith et de Wellhausen. Le fait serait particulièrement significatif, étant donné qu'il se produit au sein même de l'école évolutionniste et anthropologique et indépendamment du mouvement panbabylonien. M. Lods ne croit pas pouvoir affirmer que les religions sémitiques ont pris leur origine dans le culte des morts et, si peu que ce soit, c'est déjà quelque chose. M. Löhr soutient l'existence aux temps anciens d'un certain individualisme religieux. M. Peisker, pour la période antérieure aux prophètes, parle d'un « monothéisme naïf », et écarte l'idée d'un lien naturel entre Jahvé et son peuple. M. Bennewitz accorde à l'aspect moral du Jahvéisme, toujours en ce qui concerne l'Israël ancien, une importance et une action considérables. Se déciderait-on enfin à réviser des théories considérées, depuis trop longtemps, comme d'inattaquables axiomes?

J'annexerai à ce groupe d'ouvrages l'étude publiée par l'éminent anthropologiste M. J. G. Frazer : *Folk-lore in the Old Testament* (1). Elle

1. Dans le recueil qui a pour titre : *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor* etc., in-4° de 416 p. Oxford, The Clarendon Press, 1907, pp. 101-174.

traite de plusieurs survivances prétendues, dans la religion israélite, du paganisme primitif. 1° *Le signe de Caïn.* Ce n'est pas une simple marque tribale (Robertson Smith), mais un signe particulier aux meurtriers destiné à les rendre méconnaissables pour l'esprit de leurs victimes ou à les protéger contre cet esprit 2° *Chênes et térébinthes sacrés.* Ils tiennent une place importante dans la religion populaire de la Palestine actuelle. Ils en avaient une dans le Jahvéisme primitif. 3° *L'alliance sur le tas de pierres.* (*Gen.* XXXI, 17-55). Cet usage procède d'une croyance à la présence du divin dans la pierre en même temps qu'il se présente comme un acte de magie par le moyen duquel on espère infuser au pacte la solidité de la pierre. 4° *Jacob au gué du Jabbok.* Dans le récit primitif, l'adversaire de Jacob devait être le génie de la rivière. Jacob lutte avec lui spontanément, pour lui arracher sa bénédiction. Le génie se métamorphose pour échapper aux prises de Jacob. 5° *Le faisceau de vie.* (*I Sam.* XXV, 29). Se réfère à la croyance d'après laquelle l'âme peut être retirée du corps, sans amener la mort par le fait même. Si c'est un Dieu propice qui la retire, ce peut être même une garantie d'invulnérabilité. L'âme ainsi retirée du corps est attachée à une baguette ou à une pierre allongée. Ces objets, liés en faisceau, sont précieusement mis à l'abri et cachés. 6° *Défense de cuire un chevreau dans le lait de sa mère.* Elle repose sur l'idée de « sympathie ». La mère pourrait être lésée par cette pratique, devenir stérile. 7° *Les gardiens du seuil.* Trois officiers étaient attachés, en cette qualité, au temple de Jérusalem. Ils avaient mission de veiller à ce que nul ne touche du pied le seuil. Le seuil était conçu comme la demeure d'esprits et spécialement d'esprits des morts ; d'où sa sainteté. 8° *Le recensement considéré comme péché.* Cette idée se retrouve chez les sauvages.— M. Frazer, selon son procédé habituel, qui est d'ailleurs celui de l'école anthropologiste, cherche le sens de ces pratiques et de ces croyances dans l'étude comparée des folklores anciens et actuels. Aussi suggestif que discutable.

Le travail extrêmement intéressant de M. H. Grimme, professeur à l'université de Fribourg en Suisse, sur : *Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult* (1), s'inspire du point de vue Wincklérien. M. Grimme fait d'abord la critique de l'interprétation agricole du cycle festal d'Israël : *fête des Azymes, de la Pentecôte, des Tabernacles*, qui lui paraît mal fondée. S'occupant ensuite exclusivement de la Pentecôte, il procède à l'exégèse des textes bibliques la concernant. Les formes extérieures de la Pentecôte : son échéance et le comput qui sert à la fixer, ses noms et ses rites, ne trouvent pas, à son sens, d'explication suffisante dans les idées proprement israélites ou cananéennes. Un mot qui revient sans cesse à propos de la Pentecôte et que l'on traduit ordinairement par semaines : *chabu'ôth* oriente la pensée vers un septenaire sacré et la recherche vers la Babylonie. Là, en effet, nous trouvons le chiffre sept avec un caractère religieux. Le type le plus ancien de septenaire sacré que nous y rencontrions est un groupe de sept

1. Un volume gr. in-8° de VIII-124 p., Paderborn, F. Schöningh. C'est le premier fascicule d'une collection intitulée : *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* et que dirigent les D. D. Drerup-Munich, H. Grimme-Fribourg, J. P. Kirsch-Fribourg.

divinités. M. Grimme analyse les mythes babyloniens relatifs à ce groupe de sept dieux (cfr. la série des textes magiques *Utukki limnûti* n° 16, n° 5, etc.). Ces sept dieux, conçus primitivement comme malfaisants, sont les sept étoiles de la Pléiade. Le mythe babylonien voyage et on le retrouve à des époques diverses en Assyrie, à Harran, dans la région syro-cananéenne. Finalement le Mithriacisme l'accueille. En Canaan il est attesté dès l'époque d'El-Amarna.

Revenant alors à la Bible, et l'étudiant à la lumière de tout cet ensemble de données, M. Grimme y aperçoit des traces manifestes de la conception qui voit dans les étoiles de la Pléiade des êtres animés et divins. Le terme *Chabu'ôth*, en particulier, se réfère à la Pléiade considérée comme un septénaire divin. L'expression : *Hag Chabu'ôth*, qui désigne la Pentecôte, signifie : *Fête de la Pléiade*, fête en l'honneur de la Pléiade. Existe-t-il donc en dehors du monde israélite une fête de la Pléiade ? oui, et tout d'abord, naturellement, en Babylonie. De même à Harran. Mais en ces deux endroits le mythe relatif à la Pléiade est subordonné et adapté à la glorification du dieu principal, ici Sin, là Mardouk. En Israël nous avons affaire à une fête propre de la Pléiade. Toute idée d'un emprunt direct à la Babylonie et à Harran est donc exclue. D'ailleurs, d'une manière générale, M. Grimme ne croit pas à l'influence directe de la religion babylonienne sur Israël. Mais la fête a suivi le mythe dans ses migrations et nous la retrouvons, sous sa forme native, en pays phénicien et cananéen. C'est là que les Israélites l'ont prise. Bersabée, l'antique lieu de culte, a dû servir d'organe de transmission. Harran, toutefois, paraît avoir fourni certains éléments. Les Israélites s'approprièrent les formes traditionnelles de cette fête de la Pléiade et lui conservèrent son nom, mais ils en changèrent totalement la signification réelle et c'est en l'honneur de Jahvé seul qu'ils la célébrèrent. La conclusion de ce travail est ainsi formulée : « Nous voici au terme de notre recherche. Le résultat qu'elle a donné est que la fête israélite de la Pentecôte plonge ses racines dans la plus lointaine période de l'évolution religieuse de l'Asie antérieure que nous puissions présentement, et peut-être jamais, atteindre. Née de la contemplation du ciel étoilé, elle n'a jamais cessé de prêcher l'idée de puissances règnant sur le ciel et, conséquemment, exerçant une action sur la terre et sur l'humanité. Cette conception a été l'un des facteurs essentiels du culte de Mardouk, qui est bien la plus noble fleur du paganisme oriental. A Harran, elle joue un rôle capital dans le culte de la Lune, qui, dans l'Asie antérieure, marque un pas décisif vers le monothéisme. Reprise par le législateur d'Israël qui l'introduit dans un système rigoureusement monothéiste, elle sert de cadre à tout un groupe d'idées centrales du judaïsme primitif et tardif. Transformée finalement par le Catholicisme, elle s'ouvre à ce concept nouveau que l'onction par l'Esprit signifie la perfection définitive de la religion. Ainsi la Pentecôte se trouve rendre témoignage, comme nulle autre dans le cycle des fêtes religieuses, au progrès continu de la religion vers le plus élevé et le plus spirituel. » p. 122.

M. le professeur J. Hehn, de Wurzbourg, a traité dans : *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Eine religions-*

geschichtliche Studie (1), un sujet assez voisin du précédent et d'après une méthode semblable. Il est donc naturel d'analyser son ouvrage en cet endroit. M. Hehn a en vue de préciser la signification du sabbat israélite. C'est ce dessein qui le meut à rechercher quels rapports peuvent exister entre le *chabattu* babylonien et le septième jour, et finalement quel est le sens, en Babylonie, du nombre sept et la raison de sa valeur religieuse. Il commence par déterminer l'explication que donnent les Babyloniens eux-mêmes du nombre sept et les applications diverses qu'ils ont faites de ce nombre sacré. Il s'efforce ensuite de retrouver l'origine et le sens primitif de ce nombre en une série de chapitres qui sont les plus importants de son livre. Le nombre sacré sept n'a rien à voir, primitivement, avec les sept planètes (Winckler, A. Jeremias, Hommel), ni non plus avec les sept étoiles de la Pléiade (Zimmern, H. Grimme). *Sibitti* (sept) paraît se rattacher à une racine *Chebû* dont le sens serait : se rassasier, être rassasié. On obtiendrait ainsi comme signification étymologique : multitude, plénitude, totalité, d'où la fréquente substitution de *kichchatu* à *sibitti*. Ce terme de sibitti aurait servi d'expression au nombre sept parce que ce chiffre lui-même est la mesure des phases de la lune (29 jours 1/2 divisés par 4 donnent 7 3/8). Telle est, pour M. Hehn, l'origine véritable de la semaine de 7 jours et du sens du nombre sept ainsi que de son caractère sacré. L'auteur étudie ensuite la signification des nombres trois et quatre en Babylonie et en Israël, puis il relève dans l'A. T. les cas nombreux où sept apparaît comme nombre sacré.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée au sabbat biblique. Le substantif *chabbath* est une forme hébraïque de l'assyrien *chabattu* issu de la même racine que *sibitti*, avec le sens de plénitude, rassasiement et, secondairement : de contentement, d'intégrité, de perfection. Les septièmes jours babyloniens, qui figurent dans les *Hémérologes*, ne sont pas des jours de *repos*, mais simplement de *suspension d'activité et d'apaisement de la colère des dieux*. Le nombre sept est le symbole de l'expiation et de la purification. Les septièmes jours sont donc indiqués pour l'office susdit. Ce n'est pas précisément qu'ils soient des jours *néfastes*, où les dieux sont mal disposés, mais ils marquent la fin d'une période, d'une phase lunaire et, de ce chef, suggèrent l'opportunité de se purifier et d'apaiser la divinité. Jusqu'ici nous ne sommes pas en état d'affirmer que le septième jour babylonien portait le nom spécifique de *chabattu*. En revanche il est manifeste que ce septième jour avait exactement le même caractère que le jour appelé *chabattu*. Aussi bien ne pouvons-nous pas assurer que le terme *chabattu* désignait une catégorie déterminée de jours. Il est plus conforme aux faits de voir dans *chabattu* un terme générique, éventuellement applicable au septième jour. Le sabbat israélite n'était pas originairement le jour de la pleine lune (contre Meinhold). Pas plus en Israël qu'en Babylonie, la sainteté du nombre sept et sa signification n'ont rien à voir avec les sept planètes (contre A. Jeremias). M. Hehn caractérise le rapport du sabbat

1. Un volume in-8° de 132 p. (*Leipziger semitische Studien* de A. Fischer et H. Zimmern, II, 5), Leipzig, Hinrichs, 1907.

israélite au septième jour babylonien en ces termes : « Chez les Babyloniens le chiffre sept est le nombre de la perfection, le septième jour est considéré comme le terme d'une période, et, par suite, est consacré à apaiser les dieux pour les fautes qui ont pu être commises pendant ce laps de temps, et à leur demander leur bienveillance pour la nouvelle période qui va s'ouvrir. Chez les Israélites, le septième jour est pareillement le terme d'une période déterminée par les mouvements du ciel, mais on y voit une invitation pour l'homme à suspendre son labeur, et il en vient à voir dans le sabbat un jour de repos. Le Sabbat israélite, tel qu'il apparaît dans l'A. T., même aux endroits les plus certainement anciens, est un jour d'universel repos avec un caractère joyeux et festal. Ce par quoi il diffère du septième jour babylonien devient ainsi manifeste, en même temps que la solidarité des milieux où l'un et l'autre sont nés se reconnaît à la souveraineté du nombre sept et la similitude des noms. » p. 121. L'auteur repousse la thèse de Jastrow d'après lequel le sabbat biblique aurait été, à l'origine, un jour néfaste. Il étudie finalement les rapports établis entre le sabbat, la création et l'exode.

J'ignore la fortune réservée aux conclusions de MM. H. Grimme et Hehn. J'ai déjà signalé leur désaccord sur l'origine ou la forme primitive du septénaire sacré. Mais il est difficile de ne pas ranger ces deux monographies parmi les plus sérieuses qui aient encore paru en matière d'histoire comparée des religions babylonienne et israélite.

B. **Période prophétique.** — Obligé de ne pas m'étendre outre mesure, je serai bref relativement à cette période, importante cependant, de l'histoire de la religion israélite. D'ailleurs peu de vues nouvelles se sont fait jour dans ce domaine, cette année.

Les *Poèmes du Serviteur de Jahvé* dans Isaïe ont été étudiés par MM. G. C. Workman et F. Feldmann. Le premier a publié sous ce titre : *The servant of Jehovah or the Passion - Prophecy of Scripture analysed and elucidated* (1), un travail de valeur commune, où il revendique ce titre pour Israël lui-même. Le second, dans un ouvrage d'étendue à peu près égale, mais en réalité de contenu plus riche et de trame plus serrée : *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55* (2), défend l'interprétation individualiste et l'application directe à Jésus. Il signale que cette exégèse retrouve faveur. Elle le mérite à tous égards.

Je signalerai, sans pouvoir l'étudier, n'ayant pas les documents suffisants, toute une catégorie de travaux plus significatifs. Ce sont ceux qui ont trait au Prophétisme lui-même, soit en Israël, soit chez les peuples voisins. Parmi les derniers parus, je citerai : C. H. W. Johns, *The prophets in Babylonia* (*The Interpreter*, avril 1906) ; J. Réville, *Le Prophétisme hébreu. Esquisse de son histoire et de ses destinées*, Paris, 1906; E. Koenig, *Die Prophetie in Israel und bei den andern Völkern des Altertums* (*Der alte Glaube*, VIII, n° 11) ; B. Baentsch, *Pathologische Züge in Israels Prophetentum* (*Zeitschrift f. wiss. Theologie*, 50, p. 52-81) ; G. Stosch, *Die Prophetie Israels in religionsgesch. Würdigung*, 1907, etc.

C. **Période juive.** — M. le Pasteur Ludwig Couard a publié, avec dédi-

1. Un volume in-8° de XXVI-250 p., Londres, Longmans, 1907.
2. Un volume gr. in-8° de VIII-206 p., Fribourg en Brisgau, Herder, 1907.

cace au professeur E. Kautzsch, un très estimable exposé synthétique intitulé : *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen* (1). Il y étudie en autant de chapitres : *Les sources et leur utilisation ; Dieu ; Les anges ; Dieu dans ses rapports avec le monde ; L'homme et le péché ; La morale ; L'espérance messianique* ; *L'eschatologie.* Parmi les caractéristiques de ce travail je signalerai, après l'auteur lui-même : l'attention accordée aux idées morales des pseudépigraphes et des apocryphes ; et la tendance déclarée à rechercher dans les Livres canoniques de l'A. T. les points d'attache des conceptions développées dans la littérature post-canonique. M. Couard est persuadé, et sans doute il n'a pas tort, que les influences étrangères ont eu sur le judaïsme une action moins étendue et beaucoup moins profonde surtout qu'on ne le dit parfois. Dans la morale des pseudépigraphes et des apocryphes, il signale une tendance rigoureusement particulariste, non seulement par rapport aux païens mais, à l'intérieur même du judaïsme, de secte à secte, de groupe à groupe, et une tendance ascétique.

M. Couard souhaite que son petit livre puisse faciliter l'étude du *Recueil des Pseudépigraphes et Apocryphes* de Kautzsch. Par son caractère positif et descriptif, sans mélange d'hypothèses, il y est tout à fait propre.

M. W. Bousset a donné récemment une seconde édition de son bel ouvrage : *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (2). La période étudiée est comprise entre la persécution d'Antiochus IV et le soulèvement Macchabéen d'une part et d'autre part l'anéantissement définitif de la nation juive sous Hadrien. L'ouvrage, dans sa seconde édition, compte XV-617 pages, au lieu de XIV-512. Il renferme une introduction, un chapitre préliminaire sur les sources et huit sections (au lieu de six, ou plus exactement de cinq, puisque le chapitre actuel des sources formait la première section). Ces sections ont respectivement pour titre : *Tendances universalistes et particularisme national ; Piété cultuelle et piété légale ; Les formes nouvelles de la nouvelle (légale) piété ; Les idées relatives au jugement ; Le monothéisme et les influences sous-jacentes limitatrices du monothéisme ; Dieu et l'homme ; Les formes secondaires de la piété juive ; Le problème d'histoire religieuse.* Ceux de nos lecteurs qui ont entre les mains la première édition savent quelle abondance de matériaux et quels rapprochements, souvent suggestifs, renferme ce livre. Tout cela s'est encore accru, spécialement en ce qui concerne les points suivants : la substitution de la piété légale à la piété cultuelle (ch. III) ; la piété chez les laïques ; les principes de la morale ; la vie de prière, etc.

M. Bousset n'a modifié sur aucun point important ses idées antérieures. En revanche, la manière dont il les présente est nouvelle, et peut-être d'aspect un peu moins paradoxal. Sans abandonner — c'est lui-même qui nous en avertit, et en vérité ce n'était pas nécessaire, — la conviction que le judaïsme tardif tendait à s'organiser en Église et

1. In-12 de VI-248 p., Gütersloh, Bertelsmann, 1907.

2. Un volume gr. in-8° de XV-617 p., Berlin, Reuther et Reichard, 1906.

que c'est la signification principale de son évolution, il n'a pas cru devoir persister dans sa tentative de ramener à ce point de vue et de présenter sous ce jour tout l'ensemble des manifestations de la piété juive. Il a remanié, en conséquence, les divisions de son livre et laissé au second plan la conception qui avait présidé, dans la première édition, à l'organisation générale des matériaux. Mais M. Bousset est un esprit synthétique et il lui fallait, à tout prix, une idée directrice et organisatrice. Il a cru la trouver dans la substitution, au sein du judaïsme, de la piété légale à la piété cultuelle. Et dans cette substitution il découvre à nouveau le principe et le signe d'un judaïsme évoluant du nationalisme et du particularisme religieux vers l'individualisme et l'universalisme. Mais enfin il ne parle plus autant d'Église juive et c'est déjà quelque chose.

Dans son article intitulé : *Le Judaïsme de la Dispersion tendait-il à devenir une Église?* (1), Mgr Batiffol a montré combien les vues de M. Bousset sur ce point étaient chimériques. Sa conclusion mérite d'être citée : « La vérité est, semble-t-il bien, que le judaïsme historique, celui que les pharisiens représentaient, était fondé sur l'idée de peuple et sur l'idée de loi : on était ou on n'était pas enfant d'Abraham, on observait ou on n'observait pas la Loi. Ce particularisme était un article essentiel de la foi juive, et l'idée d'Église lui est hétérogène.

» Le judaïsme hellénisé eut l'intuition d'un universalisme religieux, mais il le conçut moins comme une foi réformée, que comme une apologie de la foi traditionnelle, un argument pour forcer le respect des Grecs. On l'a dit avec justesse, le judaïsme hellénisé défendait sa religion au moyen de l'hellénisme, tandis que le pharisaïsme la défendait contre l'hellénisme. Le judaïsme hellénisé n'a pas élargi l'idée du peuple de Dieu, pas plus que restreint l'idée de la Loi ; son apologétique fut une littérature, et rien d'autre. Le prosélytisme, enfin, fut une application de cette apologétique, mais, comme elle, il concluait à la circoncision. Quiconque n'aboutissait pas là était un *allophyle*, un étranger, un impur, car le peuple et la Loi étaient au-dessus de tout. » p. 209.

Malgré que je n'aie pas entre les mains la 4e édition, qui vient de paraître, du second volume de la *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (2) de M. E. Schürer, je ne veux pas omettre d'en faire mention ici. On sait que ce second volume est consacré à la situation intérieure du judaïsme, spécialement au point de vue religieux. Moins systématique que l'exposé parallèle de M. Bousset, avec moins d'ouverture aussi sur le monde religieux d'alors, en dehors de l'hellénisme, l'étude de M. Schürer, si elle est peut-être moins suggestive, n'en est que plus sûre et peut servir à contrôler les vues du professeur de Goettingue. Elle garde donc une valeur de premier ordre. La nouvelle édition présentée au public par l'auteur lui-même, dans la *Theologische Literaturzeitung* 3), contient de nombreuses additions en note et dans

1. *Revue Biblique*, avril 1906, pp. 197-209.

2. Un volume in-8° de VI-680 pp. (au lieu de VI-584), Leipzig, Hinrichs, 1907.

3. 1907, n° 22, col. 607-608.

le texte même. Elles affectent, en particulier, les questions suivantes : Influences étrangères sur le judaïsme, Jésus Sirach et la liberté, les Sadducéens (contre Hölscher), les synagogues en Égypte depuis le IIIe siècle av. J.-C., l'espérance messianique dans Jésus Sirach, le Fils de l'homme, l'éternelle valeur de la Loi, la vie après la mort, l'espérance messianique, etc.. M. Schürer a utilisé pour ces additions et éclaircissements les nouvelles découvertes de papyrus, manuscrits, inscriptions, monnaies, et les travaux récents sur les documents déjà connus.

M. G. Hoelscher a entrepris de reviser la théorie, communément admise depuis cinquante ans, qui fait des Sadducéens le parti de l'aristocratie sacerdotale. C'est là l'objet principal de l'étude qu'il a publiée sous ce titre : *Der Sadduzäismus. Eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte* (1). La première section traite de *l'essence du Sadducéisme*. Les Sadducéens représentent sous les Hérodes les tendances qui s'incarnèrent dans les Hellénistes d'avant le mouvement macchabéen. Ils sont, comme l'on disait à la fin de notre XVIIIe siècle, « le parti des lumières ». Leur position doctrinale est caractérisée par la négation de la Providence, de la résurrection et par une large indifférence à l'égard de la Loi. La littérature rabbinique et Josèphe, non moins que le N. T., les considèrent comme traîtres à la foi juive authentique. La seconde section, qui est la section capitale, a pour titre : *Sadducéisme et Haut Sacerdoce*. La base de la recherche sur ce point est l'œuvre de Josèphe. M. Hölscher découvre dans l'historien juif, dont l'attitude hostile au sadducéisme a été signalée plus haut, une double tradition relativement au souverain pontificat. Dans la *Guerre Juive*, il est uniformément favorable aux grands prêtres : dans les *Antiquités judaïques*, il leur est généralement hostile. M. Hölscher s'efforce d'expliquer cette diversité d'attitudes et surtout il insiste sur le fait que, sauf en ce qui concerne la famille de Boethos dont Josèphe dit positivement qu'elle était sadducéenne, l'historien ne donne nulle part l'impression qu'il considère sadducéisme et aristocratie sacerdotale comme des termes s'impliquant l'un l'autre. La sympathie qu'il témoigne aux grands prêtres, dans la *Guerre Juive*, s'oppose même formellement à cette supposition. Même dualité de traditions dans le N.T. et la littérature rabbinique. M. Hölscher expliquerait la tradition hostile aux grands prêtres et l'accusation de Sadducéisme portée contre le Haut Sacerdoce pris en bloc par la haine des Juifs, après la ruine de Jérusalem, à l'égard de Rome et de ses amis. L'aristocratie sacerdotale, qui en avait été, fut considérée comme traître à la foi nationale et impie. Le qualificatif de sadducéen lui fut assez naturellement appliqué. La troisième section expose *l'origine du Sadducéisme*. A proprement parler, il ne remonte pas au delà de l'époque Hérodienne. Tout ce que M. Hölscher accorde, c'est qu'il constitue une résurrection et une aggravation des tendances hellénisantes qui caractérisent les derniers Sadoqides et que le mouvement macchabéen balaya. Jean Hyrcan, Aristobule, Alexandre Jannée n'étaient nullement sadducéens.

1. Un volume gr. in-8° de IV-116 p., Leipzig, Hinrichs, 1907.

M. Schürer, dans une longue recension (*Theologische Literaturzeitung*, 1907, n° 7, col. 200-203) et dans la récente édition du second volume de son *Histoire du peuple Juif* (voir plus haut), s'est élevé avec force contre la thèse de M. Hölscher et il a protesté contre le traitement infligé à Josèphe.

M. Vaganay nous a donné, comme thèse de doctorat en théologie, une étude vraiment excellente sur *Le Problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras* (1). Après une *Introduction* où il étudie le problème textuel, littéraire et historique, M. Vaganay traite en deux parties la *position*, puis la *solution* du problème eschatologique dans le Pseudo-Esdras. Voici la conclusion : « Ce qu'il y a peut-être d'original dans cette apocalypse, c'est le caractère bien tranché de cette opposition entre l'eschatologie nationale et l'eschatologie individuelle. Une telle séparation répondait d'ailleurs à un état psychologique spécial de l'auteur. Après la ruine de Jérusalem, la question messianique revêtait aux yeux des Juifs plus d'importance que jamais. Notre pseudo-prophète a voulu aborder le problème, comme il se posait désormais devant sa conscience. Convaincu de la corruption intime du monde présent et de la nécessité d'une vengeance divine sur les pécheurs obstinés, il ne pouvait s'arrêter seulement à la conception d'un règne de justice et de bonheur sur cette terre, après le triomphe du Messie sur les ennemis d'Israël. Et, d'autre part, la pensée de la revanche lui tenait toujours à cœur. Il n'avait abandonné aucune des espérances nationales de ses compatriotes. Il était resté, malgré les événements, fermement attaché aux rêves d'avenir de ses ancêtres. Comment aurait-il pu concevoir un au-delà céleste sans Messie ? Il y avait donc réellement dans cette âme un conflit de tendances. Une nouvelle solution eschatologique s'imposait. L'auteur la trouva dans un Messianisme plutôt amoindri, préludant aux destinées éternelles de l'humanité entière... » p. 120.

A la page précédente, il remarque à propos du *Livre d'Hénoch* (éthiopien) : « ... L'auteur (Hénoch) divise le cours du monde en dix semaines. La huitième symbolise la félicité messianique, la neuvième et la dixième représentent le jugement général après lequel apparaît la nouvelle création. N'avons-nous pas là en germe la théorie millénariste ou Chiliasme ? » En tout cas : « L'idée d'un royaume terrestre provisoire, précédant la rétribution définitive des individus, existait donc avant Esdras. »

Il m'est impossible d'accorder même une simple mention à toutes les études de détail qui en seraient dignes. Je citerai seulement divers articles remarquables de notre collaborateur M. L. Gry : *Le Roi-Messie dans Hénoch*, (*Muséon*, VI, p. 129-139) ; *Le Messie des Psaumes de Salomon*, (*ibid.* p. 231-248) ; *L'idée de Dieu dans les Apocryphes de l'A. T.* (*ici même*, I, p. 44-65) ; et une intéressante étude du R. P. Protin : *Le Messie souffrant dans la pensée juive*. (*Rev. August.*, X, 5-25).

D. Études Comparatives. — M. Daniel Voelter, professeur de théologie à Amsterdam, vient de donner une troisième édition, sérieusement revue, de son ouvrage estimé : *Aegypten und die Bibel. Die Urges-*

1. Un volume gr. in-8° de XII-121 p., Paris, Picard, 1906.

chichte Israels im Licht der aegyptischen Mythologie (1). Les points suivants y sont examinés : *Abraham et sa famille ; Jacob et sa famille ; Moïse et le Dieu du Sinaï ; L'arche de Jahvé ; Samson.* Il a lui-même résumé, et fort clairement, ses vues dans cette conclusion : « ... Les tribus sémitiques, qui séjournèrent, pour partie sur la frontière orientale de l'Égypte, pour partie au nord de la péninsule Sinaïtique, et qui se fixèrent ensuite dans cette Palestine si longtemps soumise à l'influence égyptienne, ont vécu en contact, non seulement avec la civilisation égyptienne, mais avec la théologie et le culte égyptiens et ont subi profondément leur action... L'étendue de cette action de l'Égypte sur la religion ancienne d'Israël se découvre spécialement en ceci que même le Dieu du Sinaï, le Dieu de l'arche se laisse identifier avec les divinités égyptiennes et que l'on ne saurait comprendre sa vraie nature en dehors de cette comparaison. L'identité de Jahvé, dieu du Sinaï et de l'arche, avec le Chépéra égyptien et Ptah-Sokar-Osiris — ce qui en fait la personnification du soleil hivernal et nocturne, un dieu qui habite l'obscurité et qui se révèle par le législateur Moïse, forme lui-même de Thot, dieu de la nouvelle lune — a joué un rôle important dans la transformation spirituelle et morale du concept israélite de Dieu et dans l'évolution monothéiste de la religion d'Israël. Il en est résulté que tout ce qui a passé en Israël en fait de figures divines et de mythes divins d'origine égyptienne, a été rabaissé au niveau de la sphère humaine et historique et s'est déposé principalement dans les légendes de toute sorte relatives aux patriarches et aux tribus. » p. 123.

M. Wiedemann, l'éminent égyptologue, tout en rendant hommage à l'érudition de M. Völter, oppose à ses conclusions la simple et décisive remarque que voici : « L'auteur peut bien accumuler les ressemblances et les analogies, ainsi que cela se pratique souvent lorsqu'on compare à diverses mythologies... des récits d'événements plus ou moins historiques. Mais la conviction du recenseur est que l'on ne saurait fonder sur le simple fait de ce parallélisme, sans plus, l'hypothèse d'une solidarité réelle et d'emprunts. Or, ce qui manque dans cet ouvrage, c'est la preuve que l'assimilation non seulement est possible sous bénéfice de certaines présuppositions, mais qu'elle est réelle. » (*Theologische Literaturzeitung*, 1907, n° 20, col. 546.) Il reste que l'ouvrage de M. Völter est le livre à lire sur ce sujet.

M. le professeur P. Jensen, de Marbourg, dans son gros volume : *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage* (2) soutient une thèse qui n'est pas précisément nouvelle, mais il la pousse si loin qu'on se demande vraiment, — comme M. Smith à propos de M. Cheyne — s'il n'a pas eu l'arrière-pensée d'en faire éclater à tous les yeux la totale invraisemblance. Mais non ; lui aussi parle sérieusement. C'est à croire que, pas plus que M. Cheyne, il n'a le sens de l'humour, de l'humour qui est dans les choses. Qu'on en juge par cet échantillon, « Jésus de Nazareth... n'a jamais vécu

1. Un volume gr. in-8° de 125 p., Leyde, Brill, 1907.
2. Un volume gr. in-8° de XVIII-1030 p., Strasbourg, Trübner, 1906.

sur terre et jamais il n'y a subi la mort. Il n'est rien autre chose qu'un Gilgamech israélite.... Comme jadis les Babyloniens dans leur Gilgamech, ainsi les Chrétiens en leur Jésus — pour moitié — rendent un culte au soleil s'enfonçant dans la nuée et disparaissant aux regards des hommes, à notre grand soleil radieux, celui-là même qui déjà, il y a des milliers de siècles, montait et descendait au ciel babylonien et forçait la suppliante adoration et le culte reconnaissant du roi et du peuple de la Babylonie. » p. 1029. La plus grande partie de l'histoire évangélique n'est qu'un mythe. Les discours que les Synoptiques prêtent à Jésus sont d'un inconnu.

Ainsi en va-t-il pour presque toutes les figures caractéristiques de la tradition israélite. M. Jensen ne voit partout que des Gilgamech travestis. Chaque tribu a collaboré à cette vaste épopée mythique, fournissant souvent plusieurs exemplaires nouveaux de l'antique héros solaire. Lévi possède Moyse, Aaron, Éliézer, le grand-prêtre Josué, Esdras, Daniel, Azarias ; Juda a créé Josué de Beth Chemech, Éléazar fils d'Aminadab, David, Jacob, Ésaü, Joseph, Abraham , Isaac, etc. Et ainsi des autres tribus.— Une part très importante de l'histoire d'Israël s'écroule, ou, s'il reste, dans la poussière des décombres, quelques matériaux plus résistants, il devient difficile de les distinguer et surtout l'on ne sait plus qu'en faire. Il est donc dans la logique fatale de ces comparaisons entre des mythes avérés et l'histoire d'aboutir à de pareilles extravagances. Il faut dire que le livre de M. Jensen a causé dans le monde savant une véritable stupeur. La réputation scientifique de l'éminent assyriologue est solidement établie, heureusement pour lui. Tout le monde ne pourrait pas commettre impunément un ouvrage pareil.

Après l'Égypte et l'Assyro-Babylonie, la Perse. Beaucoup de savants, M. Bousset, par exemple, dans le livre recensé plus haut, croient pouvoir affirmer que les idées religieuses de la Perse ont exercé une influence sur le Judaïsme, spécialement en matière d'eschatologie. La question vient d'être étudiée à nouveau par un éraniste d'autorité reconnue, M. L. H. Mills dans un livre intitulé : *Zarathushtra, Philo, the Achaemenids and Israel* (1). M. Mills est professeur de philologie Zend à Oxford et c'est lui qui a achevé la traduction de l'Avesta commencée par J. Darmesteter pour la collection : *The sacred Books of the East*. L'on sait que Darmesteter, vers la fin de sa vie, se prononça, non sans éclat, pour la codification tardive de l'Avesta. Les Gâthas elles-mêmes, sous leur forme actuelle, sont récentes, postérieures à Philon dont elles dépendent sur certains points. C'est pour combattre cette manière de voir que M. Mills a pris la plume. Son livre comporte deux parties. Dans la première, il compare les doctrines des Gâthas à celles principalement de Philon et de l'école Platonicienne. Les Gâthas ne doivent rien à la philosophie grecque ni à Philon et c'est Philon qui leur est redevable. Dans la seconde partie, il s'efforce de reconstituer les grandes lignes du système religieux des Achéménides à l'aide des inscriptions et des

1. Un volume gr. in-8° de XIII-460 p., Chicago, The Open Court Publishing Co, 1906.

renseignements contenus dans la Bible ; puis, comparant ce système à l'Avesta, il conclut dans le sens d'une homogénéité, d'une identité, partielle mais caractéristique, de conceptions. Les Gâthas ne peuvent être postérieures à 650 av. J.-C. On pourrait remonter à la rigueur jusqu'à 950 et peut-être à 1000 ou 1200. Elles sont bien l'œuvre d'un personnage historique du nom de Zoroastre. Même les parties non Gâthiques de l'Avesta sont anciennes, certainement antérieures à Hérodote (Ve siècle av. J.-C.), sous réserve d'additions beaucoup plus récentes. L'auteur s'attache, en terminant, à préciser les relations existant entre l'Avesta, qu'il conçoit résolument comme un système cohérent, homogène, et l'A. T. Il conclut, pour une part restreinte, à un développement parallèle des deux doctrines à partir de sources communes fort lointaines et, pour une part beaucoup plus importante, à l'action du Zoroastrisme sur la religion juive, à partir de l'exil. — L'étude du professeur Mills, difficile à suivre à force de subdivisions, est de celles qui s'imposent à l'attention. L'influence qu'il attribue au Zoroastrisme a-t-elle été aussi considérable qu'il le pense ? J'abandonne volontiers le soin d'en juger à de plus compétents. Cependant l'on ne peut s'empêcher d'éprouver un insurmontable sentiment de défiance en voyant assyriologues, égyptologues et éranistes, pour ne parler que de ceux-là, réclamer à l'envi, en faveur de ces peuples divers, l'honneur d'avoir modelé à leur image la pensée religieuse d'Israël. On dirait que la seule quantité négligeable en tout cela, c'est Israël lui-même. Et puis, tant de prétentions diverses finissent par paraître difficiles à concilier. Heureusement que le Panbabylonisme vient tout arranger en assurant qu'au fond ces systèmes religieux ne sont que les formes multiples d'une doctrine unique.

II. — NOUVEAU TESTAMENT

Cette fois encore il semble bien que l'activité ait été moindre dans ce domaine que dans celui de la religion israélite et juive. L'on n'a guère abordé que des problèmes particuliers. Naturellement les études qui leur ont été consacrées ne laissent pas que d'être fort nombreuses. Je devrai me borner à celles qui, pour une raison ou pour une autre, paraissent offrir un intérêt spécial.

A. Les Évangiles Synoptiques. — Le livre, d'ailleurs intéressant, de M. A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (1) est proprement une étude de critique littéraire. Il dépasse donc l'horizon de ce bulletin. Au sentiment de M. Harnack, le recueil de Logia, utilisé comme seconde source — à côté de Marc — par Matthieu et Luc, est indépendant du second Évangile. Il lui est, en outre, antérieur, et représente, par rapport à lui, une forme primitive, moins élaborée et particulièrement digne de foi, de la tradition évangélique (contre Wellhausen). Je signalerai le ch. VI de cet

1. In-8° de IV-220 p. (*Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament,* II) Leipzig, Hinrichs, 1907.

ouvrage où l'auteur étudie le contenu du Recueil, la manière dont il représente l'œuvre de Jésus et Jésus lui-même. En voici le résumé.

Les commandements de Jésus occupent le premier plan. Ils s'adressent à chacun pris individuellement. Nulle trace d'organisation ni d'Église. Nulle opposition de principe au Judaïsme. Nul sentiment d'une Loi nouvelle se substituant à l'ancienne et faisant contraste avec elle. En revanche, l'attitude de Jésus est ouvertement hostile aux conceptions et aux mœurs religieuses des Juifs contemporains, et sa sympathie pour les Gentils très marquée. La morale qu'il prêche vise à créer des dispositions intérieures. L'idée de royaume de Dieu se rencontre souvent. Ce royaume est tout ensemble présent et futur. Le point de vue eschatologique, quoique réel, ne doit pas être exagéré.

La personne de Jésus, malgré que peut-être elle demeure au second plan, n'en tient pas moins dans notre recueil et dans sa conception une place importante. La passion n'est pas mentionnée. Le baptême est conçu comme l'onction messianique de Jésus, la tentation comme une épreuve messianique. Dans le discours sur la montagne, Jésus est plus que prophète. L'expression « Fils de l'homme » est un titre messianique. En résumé, nombreuses affirmations implicites de la messianité de Jésus, pas de déclarations expresses. Le recueil de Logia est visiblement destiné à la seule communauté chrétienne qui professe déjà que son maître est le Messie. Toute apologétique était donc superflue.

Cependant si l'on croyait ne pas devoir faire figurer dans notre recueil les récits du baptême et de la tentation — dont la présence n'est pas absolument certaine — on obtiendrait un tableau tout autre : celui de Jésus évitant d'abord de prendre et même d'accepter le titre de Messie et ne le revendiquant que plus tard et encore dans un sens eschatologique, c'est-à-dire comme désignation d'un office et d'une qualité essentiellement liés à la Parousie et dont il ne sera investi qu'à cette date. Pour le moment, il ne serait qu'un envoyé de Dieu, un prophète, un docteur. C'est la conception même que certains critiques croient découvrir dans Marc. — On n'oubliera pas que le contenu et l'existence même de ce Recueil de Logia, tel que le conçoit M. Harnack, appartiennent au domaine de la conjecture.

Les *Streitfragen der Geschichte Jesu* (1) de M. Fr. Spitta doivent être mentionnées ici à raison des sections II. III. IV.

Section II : *Conversation de Jésus avec ses disciples à Bethsaïda* (pp. 85-143). Il s'agit de ce que l'on appelle communément la *Confession de Pierre à Césarée* (*Matt.* XVI, 13-22 ; *Marc.* VIII, 27-33 ; *Luc* IX, 18-22). Le mot de *confession* paraît tout à fait inexact à M. Spitta. Cette scène ne représente, ni la première découverte de la messianité de Jésus par les Douze, ni une reconnaissance solennelle de cette messianité. Il y a longtemps que les Douze ont reconnu en Jésus le Messie. C'est bien plus simple et bien plus modeste. Les Douze viennent d'achever la mission que Jésus leur avait confiée. Le Maître leur demande ce que le peuple *dit* de lui, puis ce qu'eux-mêmes en *disent*, viennent d'en dire. « Que tu es le Christ de Dieu », répond Pierre, d'après Luc qui a le texte

1. In-8° de VIII-230 p., Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1907.

primitif. Jésus leur défend de *dire* cela, de parler de lui en ces termes. M. Spitta tient que la réponse de Jésus à Pierre, *Matt.* XVI, 17-19 n'est pas à sa place. Ces paroles ont été prononcées beaucoup plus tôt, lors du premier appel de Pierre, Cfr. *Jo.* 1, 42. La scène de Bethsaïda est loin d'avoir l'importance qu'on lui attribue. Elle ne marque nullement un « tournant » dans l'histoire de Jésus

Section III : *Fils de David et Seigneur de David* (pp. 144-172). Dans la question de Jésus, rapportée *Matt.*, XXII, 41-46 ; *Marc*, XII, 35-37 ; *Luc*, XX, 41-44, beaucoup de critiques croient apercevoir l'intention de protester contre la conception juive qui faisait du Messie le Fils de David. M. Spitta n'est pas de cet avis. Prenant *Luc* pour base, il conjecture que le récit primitif utilisé par les Synoptiques était ainsi constitué : *Luc* XX, 27, 36, 41[b]-44, 39, 40. La question des relations du Christ avec David venait comme réponse à l'interrogation des Sadducéens touchant la résurrection. Comme exemple de la diversité des situations dans ce siècle-ci et dans l'autre, Jésus rappelle le cas typique du Messie, fils de David au point de vue du siècle présent, Seigneur de David au point de vue du siècle à venir. Bien loin de protester contre l'idée courante du Christ fils de David, Jésus la suppose fondée et en fait la base de son argumentation. Si, d'autre part, on admet, ainsi qu'on le doit, que Jésus se croyait le Messie et se donnait comme tel, il en résulte que, d'après le plus ancien document qui nous soit accessible (*der synoptische Grundschrift*), il se tenait pour issu de David. Il est même vraisemblable que cette conviction joua un rôle dans le développement de sa conscience messianique.

Section IV : *Le Christ agneau* (pp. 172-224). Que signifie au juste ce prédicat symbolique ? Dans l'Apocalypse où le terme ἀρνίον (équivalent de l'inusité ἀρήν, bélier) apparaît 28 fois, l'on découvre deux conceptions qui s'entrecroisent : celle du bélier, symbole de chef et celle de la brebis, type de victime. Dans la littérature juive tardive, le Messie se trouve parfois représenté, en tant que défenseur et guide du troupeau d'Israël, par un bélier (ἀρνίον et quelquefois ἀρνός) cornu. Cfr. *Hénoch*, *Testament des XII Patriarches*. La formule du Baptiste rapportée par le IVe Évangile et qui peut fort bien être historique : « Voici l'agneau de Dieu », se rattache au symbolisme du bélier conducteur et protecteur du troupeau. M. Spitta se demande si, dès le temps de Jésus, on n'interprétait pas déjà *Isaïe* XVI, 1 dans le sens de la Vulgate : Emitte Agnum, domine, dominatorem terræ. Les discours de Jésus trahissent des conceptions et un symbolisme apparentés à ces idées. Par contre, en dehors de ces divers documents, les écrits du N. T. ne connaissent que la brebis type de victime. On entrevoit la substitution de cette dernière idée à la première. Cette substitution fut l'œuvre de la réflexion chrétienne excitée et orientée par certaines données de l'A. T. et par certains aspects de la vie de Jésus.

Jésus s'est-il cru le Messie ? S'est-il donné comme tel ? Cette question demeure à l'ordre du jour. M. H. J. Holtzmann vient de lui consacrer sous ce titre : *Das messianische Bewusstsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu Forschung* (1), un livre qu'il appelle « l'œuvre rétrograde

1. Grand in-8° de VII-100 p., Tubingue, Mohr, 1907.

d'un théologien vieillissant ». Nous y trouvons d'abord un exposé des derniers travaux sur ce sujet et des tendances diverses qu'ils manifestent. Il y a la tendance sceptique et négative des nombreux critiques qui, faisant état surtout de *Marc* et vidant la formule « Fils de l'homme » de tout contenu messianique, nient que Jésus se soit donné comme Messie. Les critiques moins destructeurs qui entendent maintenir la réalité historique de la Messianité de Jésus, conçoivent de manière fort différente cette Messianité. Directe et rigoureusement juive pour les uns, elle n'est pour les autres qu'une enveloppe, un vêtement ; c'est ce qu'on appelle le Messianisme indirect. Encore partisans du Messianisme direct ou indirect considèrent-ils Jésus comme actuellement investi de la qualité de Messie. D'autres, au contraire, estiment qu'il n'est Messie que par anticipation ; en réalité il n'apparaîtra dans ce rôle qu'à la Parousie.

M. Holtzmann explique ensuite quelle est, parmi tant d'opinions diverses, sa propre position. Jésus s'est donné comme Messie. Certains faits caractéristiques de sa carrière publique : le voyage à Jérusalem, la question relative à la filiation davidique, le procès final, et, aussi, tout l'ensemble de ses actes et de ses paroles, son attitude générale, ne laissent vraiment place à aucun doute. Ce qui est plus obscur, c'est la nature de la Messianité de Jésus. M. Holtzmann estime que seule une application raisonnable de la méthode psychologique peut éclaircir ce problème. Il s'attache très spécialement à déterminer le sens de l'expression : Fils de l'homme. A partir du moins de la confession de Pierre à Césarée, il faut dire qu'elle est, dans la bouche de Jésus, un titre messianique et de caractère eschatologique. Jésus se donne comme Messie au sens de la fameuse vision de Daniel. A-t-il toujours eu cette conception eschatologique de son rôle ? Non, il est entré en scène, comme Fils de Dieu ; il s'est fait d'abord de sa qualité et de son rôle de Messie une idée toute morale, conforme à l'idéal du Deutero-Isaïe. La conception eschatologique n'apparaît qu'à partir de la confession de Pierre. Pourquoi, parmi les divers titres messianiques, a-t-il choisi celui de Fils de l'homme ? Pour dérouter la foule juive dont les rêves nationalistes l'inquiétaient.

Ces deux études de M. Spitta et de M. H. J. Holtzmann signifieraient-elles que l'épidémie d'anti-messianisme qui sévit depuis une dizaine d'années, commence à décliner ? On voudrait l'espérer (1).

La résurrection de Jésus, par contre, continue d'attirer sur elle l'attention soupçonneuse de la critique. Après M. Arnold Meyer (2), voici que le professeur Kirsopp Lake, de Leyde, entreprend d'établir que nous ne pouvons décidément pas admettre le fait d'une réanimation du cadavre de Jésus. Son livre porte comme titre : *The historical*

---

1. Je signalerai une fois encore comme ouvrages catholiques récents à lire sur ce sujet : P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*, 1re éd. 1905; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, etc., 3e éd. 1907. Le premier est édité chez Bloud, le second chez Letouzey, Paris.

2. *Die Auferstehung Christi* (dans les *Lebensfragen* de H. Weinel). In-8o de VIII-368 p., Tubingue, Mohr, 1905.

evidence for the resurrection of Jesus Christ (1). M. Lake déclare ne pas vouloir envisager l'aspect psychologique et philosophique du problème ; il s'en tient à son aspect historique. Toute la question est donc de décider si les témoignages historiques qui nous affirment la résurrection de Jésus, la réanimation de son cadavre, sont recevables en bonne critique. M. Lake étudie successivement les récits de la résurrection : dans S. Paul ; dans Marc ; dans Matthieu, Luc et la conclusion de Marc ; dans le IVe Évangile ; dans les Livres apocryphes. De ces témoignages divers, il extrait ce qu'il estime être la forme primitive de la tradition sur ce point. L'on se trouve finalement en face de cette triple question : 1° L'expérience des femmes suffit-elle à établir que le tombeau était vide ? 2° Prouve-t-elle que la résurrection eut lieu le troisième jour ? 3° Dans quelle mesure le fait des apparitions justifie-t-il la croyance à la résurrection. La réponse négative qu'y donne M. Lake s'inspire des considérations que voici : « Établir la tradition primitive, ce n'est pas tout à fait la même chose qu'établir les faits. Cette tradition primitive n'est proprement que le jugement des premiers témoins. Ce jugement peut être accepté ou contesté. En certains cas, il n'y a nulle raison d'hésiter à s'y rallier. Dans le domaine de la recherche historique, c'est même la situation ordinaire. Mais en d'autres occasions, il est nécessaire d'examiner dans quelle mesure la tradition, dès son origine, a pu être influencée, non seulement par ce que les témoins ont vu de leurs yeux, mais par leur commune foi et par les explications ajoutées consciemment et sur le moment même à leurs observations. » p. 240.

Il m'est impossible de considérer les conclusions du professeur Lake comme justifiées. Cela ne m'empêchera pas de reconnaître qu'il pose le problème de la réalité historique de la résurrection de Jésus en des termes plus acceptables qu'on ne le fait souvent. A ce point de vue, son travail marque un progrès sur le livre de M. A. Meyer.

M. le professeur Ladeuze vient de soumettre les arguments de ce dernier à une pénétrante et souvent décisive critique dans sa brochure intitulée : *La Résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (2). Contre le professeur de Zurich, il y fait voir : 1° Que S. Paul ne concevait pas la résurrection des morts, et donc celle du Christ, autrement que comme une réanimation du cadavre, et que le témoignage rendu par lui à la résurrection de Jésus est vraiment de tout premier ordre ; 2° Que les contradictions alléguées entre les narrations évangéliques ou bien n'existent pas ou bien ne sauraient infirmer leur autorité substantielle ; 3° Que la prétention de vouloir reconstituer, à l'aide de ces soi-disant contradictions, les étapes successives d'une évolution qui aurait abouti à l'affirmation de la résurrection corporelle de Jésus est absolument chimérique.

M. G. Herzog a étudié dans un article de la *Revue d'Histoire et de*

1. In-16 de VIII-291 p. (*Crown Theological Library*), Londres, Williams et Norgate, 1907.

2. In-8° de 32 p., Ch. Peeters, Louvain 1907. Reproduction d'une conférence donnée le 19 sept. devant les Anciens Étudiants de Bonne-Espérance.

Littérature Religieuses : La conception virginale du Christ (1). La conception virginale n'entrait pas dans l'idée messianique du peuple juif. Les généalogies à l'aide desquelles, au lendemain de la mort de Jésus, l'on s'efforça d'établir sa filiation davidique et que nous ont conservées Matthieu et Luc impliquent que Jésus est fils de Joseph et n'ont de valeur probante que dans cette supposition. S. Paul ne fait nulle mention de la conception virginale du Christ, ce qui ne s'explique que s'il ne la connaît pas. Cette idée apparaît dans *Matt.*, I, 18-20 et dans *Luc*, I, 35, dont la composition nous reporte aux environs de 80. Elle est le produit, non pas de l'église judéo-chrétienne, mais de l'esprit hellénique. Elle fut suggérée à ces croyants d'origine païenne par le titre de Fils de Dieu, combiné avec leurs souvenirs mythologiques. Toutefois elle ne prit une définitive consistance qu'après qu'on lui eut trouvé dans l'Écriture un point d'appui. Ce fut la prophétie de l'Emmanuel lue dans la traduction des Septante et quelques autres oracles prophétiques relatifs au Messie. Les évangiles mêmes auxquels nous devons les premières attestations de la naissance virginale nous laissent voir que les choses se sont passées de la manière qui vient d'être dite. Le dogme nouveau se heurtait à deux objections dont l'une avait sa source dans un texte de *Marc*, III, 21, 31 et l'autre dans les généalogies. Ne pouvant détruire ces témoignages gênants de la croyance ancienne, ils leur firent subir une mise au point qui leur parut suffire à les rendre inoffensifs. Bientôt d'ailleurs, celui que nous appelons S. Jean, puis les Modalistes suggéreront d'autres manières d'expliquer en Jésus la qualité de fils de Dieu. Devenue inutile, ignorée ou même niée par le IVe Évangile, la théorie de la conception virginale, qui avait jeté de profondes racines dans la conscience chrétienne, n'en garda pas moins sa place au catalogue des dogmes.

Je ne ferai pas à M. Herzog l'injure de penser qu'il a cru dire du nouveau. La thèse qu'il soutient et les raisons dont il l'appuie étaient depuis longtemps familières aux biblistes. A ce point de vue, on éprouve quelque peine à s'expliquer l'émotion causée par cet article dans la presse catholique de France. Nos Revues les plus estimées ont jugé nécessaire d'en réfuter les assertions et d'en dénoncer la légèreté. C'est qu'en cette affaire, elles ont vu autre chose qu'une thèse un peu vieille déjà, appuyée de preuves dont aucune n'est proprement nouvelle, à savoir un défi à la conscience catholique et qui venait on ne sait trop d'où. La *Revue Pratique d'Apologétique* par la plume de M. Camuset, (1er sept. 1907, pp. 701-709 : *La conception virginale du Christ*) ; les *Études*, par celle de M. L. de Grandmaison (20 mai, pp. 503-527 : *La conception virginale du Christ. A propos d'un article récent*) ; la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, par l'intermédiaire de M. Mangenot (mai juin, pp. 197-230 : *La conception virginale de Jésus*) ; la *Revue Augustinienne* sous la signature du P. Protin (15 juillet, pp. 5-27 : *La conception virginale de Jésus* ; la *Revue du Clergé Français* sous celle de M. Lesêtre (15 juillet, pp. 113-130 : *La Vierge-Mère*) ; la *Revue Biblique* de juillet dans son *Bulletin*, etc., se sont attachées à montrer

1. Mars-avril, pp. 17-133.

que les raisonnements de M. Herzog, susceptibles peut-être d'impressionner le grand public, sont de mince valeur aux yeux de la critique. L'on n'attend pas de moi que j'analyse tous ces travaux. Ils ont très suffisamment mis en lumière l'inefficacité et souvent l'entière inanité des arguments de M. Herzog. Par la variété même de leurs aperçus, ils constituent une mine très riche de faits et de considérations où devra puiser quiconque voudra traiter à fond et d'une matière systématique ce grave sujet. Cette étude, si elle reste à faire, s'en trouve facilitée (1). — Il peut être intéressant de noter ici un récent article de M. Carr : *The Virgin Birth in St. John's Gospels* (2). L'expression du Prologue : μονογενοῦς παρὰ πατρός doit se traduire : *uniquement engendré du Père.* Elle se réfère à la naissance temporelle et inclut l'idée de conception virginale. — Cette fois-ci, c'est voir la naissance virginale où elle n'est pas.

B. Saint Paul. — Le R. P. Prat, S. J., vient de publier la première partie de sa *Théologie de saint Paul* (3). Il expose lui-même, dans l'Introduction, le plan général de son œuvre et le caractère de ce premier volume. « On entrevoit dès lors les difficultés de notre tâche. En suivant l'ordre chronologique, on sépare des faits unis par une causalité commune et on disloque des doctrines dont le simple rapprochement serait une lumière ; en s'attachant de préférence à l'ordre logique, on mêle ensemble des enseignements de toutes les époques et plusieurs traits contemplés hors de leur cadre historique se présentent sous un faux jour. Nous avons cru obvier à la plupart des inconvénients en divisant ce travail en deux parties. La première replacera les enseignements de l'Apôtre dans leur milieu naturel et, saisissant sur le vif le progrès de ses révélations, s'efforcera de mettre en relief l'évolution ascendante de sa pensée. Ici peut-être tel lecteur sera-t-il tenté de trouver excessive la part faite à l'histoire. Il aurait raison si la pensée d'un homme pouvait bien se comprendre indépendamment des circonstances historiques qui lui donnent l'essor, ou si l'histoire des apôtres n'était pas par elle-même de la théologie... Dans la seconde partie, on essayera de donner une vue d'ensemble de la théologie du grand Apôtre, d'en découvrir l'idée maîtresse, d'en marquer l'enchaînement et d'en suivre les ramifications... » p. 3.

De ces deux parties, la première, celle que nous avons sous les yeux, était assurément la plus facile à faire. Il n'en est pas moins agréable de constater qu'elle est digne de la réputation scientifique de son auteur. Le chapitre d'introduction, consacré à la *Genèse de la pensée de saint Paul* est particulièrement intéressant. Après avoir marqué la soudaineté de la conversion de Paul et l'importance capitale de cet événement pour l'histoire de la pensée de l'Apôtre, le P. Prat écrit : « Il serait toutefois excessif de dériver toute la théologie de saint Paul

---

1. On ne manquera pas d'utiliser aussi le travail du R. P. Durand : *L'Évangile de l'Enfance,* publié dans la *Revue pr. d'Apol.,* Juin-Juillet, 1907.

2. *Expository Times,* août. pp. 521-522.

3. Grand in-8° de II-604 p. (*Bibliothèque de Théologie historique* etc). Paris, Beauchesne, 1908.

du fait de la conversion, fécondé, si l'on veut, par l'expérience religieuse... Ni la nature, ni la grâce ne procèdent par bonds. L'éducation religieuse de Paul, pas plus que celle des autres apôtres, ne devait se faire en un jour. Après qu'une crise subite en a marqué les débuts, le développement ultérieur prend un cours normal et progressif. Si la vision de Damas fut l'amorce d'un système théologique, le système lui-même sera le fruit d'une révélation lente et continue. » p. 50. Cela ne veut pas dire qu'il faille rapporter à la révélation tout ce que saint Paul a jamais prêché, même ce qu'il pouvait facilement connaître par d'autres voies. Quant à cette révélation même, des événements providentiels pouvaient parfaitement en favoriser l'éclosion et la raison intervenir ensuite pour la féconder. L'esprit de saint Paul n'était ni passif ni inerte.

Le corps même de l'ouvrage comprend sept Livres dont voici les titres : *L'Apôtre des Gentils ; L'Église de Corinthe ; Galates et Romains ; La Captivité ; Les Pastorales ; L'Épître aux Hébreux.* Les Analyses des épîtres suivent en appendice. On remarquera que la lettre aux Galates est rapprochée de l'épître aux Romains et datée de la même année. L'épître aux Hébreux est mise à part ; saint Paul, s'il en est l'auteur, n'en est pas le rédacteur.

Dans les documents qu'il analyse, dans les situations qu'il étudie, le P. Prat s'attache aux seuls éléments théologiques, aux doctrines et aux institutions. Des lettres aux Thessaloniciens, par exemple, il ne retient que les idées eschatologiques. Les épîtres de la Captivité fournissent matière à trois chapitres : sur la *Prééminence du Christ*, sur *l'Église corps mystique du Christ*, sur la *Christologie de l'Épître aux Philippiens.* Malgré la part plus large faite à l'histoire pure à propos de certaines épîtres, celles au Corinthiens en particulier, malgré le grand nombre des Notes philologiques et exégétiques, intéressantes d'ailleurs, ce livre est vraiment ce qu'il veut et doit être, non pas une biographie de saint Paul, ni un commentaire déguisé de ses épîtres, mais un exposé analytique et chronologique des enseignements de l'Apôtre. — Souhaitons la prompte publication de la seconde partie.

La thèse de doctorat en théologie, présentée par M. l'abbé A. Royet aux Facultés Catholiques de Lyon : *Étude sur la Christologie des Épîtres de saint Paul* (1) ne saurait évidemment être mise sur le même rang que l'œuvre magistrale du R. P. Prat. Elle n'en a pas moins son mérite, que j'ai plaisir à signaler. Si le sujet est plus restreint, la méthode est la même. M. Royet s'attache, lui aussi, à suivre, d'aussi près que possible, le développement des doctrines de saint Paul dans le domaine de la Christologie. Il distingue trois groupes successifs d'épîtres : Thessaloniciens ; Galates, Corinthiens, Romains ; Éphésiens, Colossiens, Philippiens. Le deuxième groupe lui fournit des renseignements sur : *Le Christ principe de vie ; Le Christ Seigneur ; La divinité du Christ.* Les épîtres de la Captivité donnent lieu aux paragraphes suivants : *Le Christ et l'Église ; Le Christ et le monde (Transcendance) ; Le Christ-Dieu.* Voici quelques extraits de la conclu-

1. In-16 de 120 p. Lyon, E. Vitte, 1907.

sion : « De cette étude... deux conclusions surtout semblent se dégager : Le Christ est la source de toute vie ; le Christ est Dieu. La première de ces propositions est exprimée par saint Paul avec la plus grande clarté... La seconde semble appeler plus de réserves. Certes on ne saurait nier que, pour saint Paul, le Christ n'ait une nature divine en même temps qu'une nature humaine.. Mais dès qu'il faut définir ce terme (θεός), l'exposé de l'Apôtre s'embarrasse, et l'on a peine à reconnaître sous ses formules l'absolue divinité qui est celle du Père. La subordination du Christ médiateur et juge au Père semble augmenter encore la confusion. Aussi le semi-arianisme s'est-il appuyé sur plus d'un passage des épîtres. Il faut dire cependant que saint Paul ne se prête aucunement à pareille interprétation. Si les termes dont il dispose ne sont pas assez précis, s'il ne s'applique pas à distinguer dans le Christ les deux natures pour donner à chacune ce qui lui revient, si en un mot il ne fait pas de métaphysique, il a posé les bases des définitions ecclésiastiques postérieures. Logiquement sa doctrine aboutit au dogme catholique et ne peut aboutir que là. » pp. 118-119. La doctrine christologique de saint Paul et celle de saint Jean sont, sur plusieurs points, toutes voisines, sauf qu'avec saint Jean le travail de traduction de la révélation en langage philosophique est déjà commencé. Cependant le IVe Évangile ne dépend pas des Épîtres.

Par une brochure intitulée : *Die Grundgedanken der paulinischen Theologie* (1), le Dr Carl Clemen s'est proposé de prendre position dans un débat qui divise, depuis des années déjà, les théologiens luthériens d'Allemagne. Il s'agit de savoir quelle est l'idée centrale de la théologie paulinienne. Jusqu'ici les théologiens protestants d'Allemagne disaient, après Luther, que c'est la doctrine de la justification par la foi au sang de Jésus. Maintenant bon nombre d'entre eux, et tout récemment Weizsäcker, Kaftan, Wrede, prétendent que ce rôle revient à une certaine conception éthico-mystique de la rédemption, d'après laquelle ceux qui appartiennent au Christ seraient sanctifiés d'une manière immédiate par sa mort et sa résurrection (2). M. Clemen, lui, croit devoir maintenir l'ancienne opinion. Seule la doctrine paulinienne de la justification par la foi au sang du Christ répond aux doutes dont souffrait Saul; elle doit donc occuper la place centrale dans la théologie et dans l'expérience religieuse de Paul. De plus les épîtres ne connaissent même pas cette prétendue conception d'une efficacité immédiate de la mort et de la résurrection du Christ. — Personne ne se demande si les deux points de vue ne peuvent se concilier.

M. Mangenot a exposé les enseignements des *Actes* sur : *Jésus Messie et Fils de Dieu,* dans un article très solide de la *Revue de l'Institut Catholique de Paris* (3). Voici la conclusion de la seconde partie de son travail, qui est naturellement la plus importante : « Il ressort de toutes

1. In-8o de 24 p., Tubingue, Mohr, 1907. Comme sous-titre : *Mit besonderer Rücksicht auf Kaftan und Wrede untersucht.*

2. Cfr. Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e éd. 1902, p. 133 et ss. — Kaftan, *Jesus und Paulus,* 1906, p. 33 et ss. — Wrede, *Paulus,* 1905, p. 56 et ss.

3. Nov-Déc. 1907, p. 385-423.

ces constatations que le Christ des *Actes* est bien le Christ Dieu et Fils de Dieu, participant intimement aux pouvoirs et aux privilèges de Dieu. Même en n'envisageant que les premiers chapitres du livre, Stevens reconnaît que les descriptions qu'ils donnent du caractère et de l'œuvre absolument uniques du Christ lui paraissent tout à fait inconciliables avec l'hypothèse d'une personne purement humaine... Les apôtres se bornent à prêcher que Jésus était Dieu et Fils de Dieu ; et c'est tout ; ils ne disent pas comment il est Fils de Dieu et Dieu lui-même. La doctrine de l'Incarnation n'est donc qu'implicite dans les *Actes*, et Rackham a pu dire que « les apôtres eux-mêmes ne réalisaient pas entièrement au commencement ce qui était intellectuellement contenu dans leur attitude envers leur Seigneur. Mais ils vivaient par leur foi en lui » et leur foi s'est graduellement développée dans leur intelligence consciente. » p. 122.

C. Écrits Johanniques. — L'étude de M. E. F. Scott : *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology* (1) est assurément l'une des plus importantes qui aient paru depuis nombre d'années sur ce sujet. Elle compte douze chapitres : *Caractère et but ; Sources et influences ; Préoccupations polémiques ; Préoccupations ecclésiastiques ; La doctrine du Logos ; « Le Christ, le Fils de Dieu » ; L'œuvre du Christ ; Vie ; La communication de la vie ; Le retour du Christ ; Le Saint-Esprit ; Résumé et conclusion.* M. Scott, dans les questions d'auteur, de date, de valeur historique, préfère à l'opinion traditionnelle dont MM. J. Drummond, Sanday, Stanton se sont constitués, en Angleterre, les apologistes, ce qu'il appelle « la commune opinion des savants du Continent. » Le IVe Évangile est l'œuvre d'un auteur inconnu, écrivant entre 100 et 120, et qui ne représente aucune tradition historique indépendante des Synoptiques (2).

M. Scott considère le IVe Évangile comme étant essentiellement une *réinterprétation* du message chrétien, destinée à le rendre intelligible à l'esprit grec. Cette union de l'ancien et du nouveau se trahit par un dualisme très marqué. Le IVe Évangile est tout ensemble juif et grec, chrétien et alexandrin, particulariste et individualiste.

Trois idées constituent toute l'essence de la théologie johannique. 1° Jésus-Christ est en lui-même, et non seulement par ses actes et ses paroles, la révélation de Dieu. 2° L'œuvre propre de Jésus-Christ a été de communiquer la vie. 3° Cette vie se puise dans l'union, l'incorporation mystique au Christ. Chacune de ses idées se présente sous une double forme, mystique et philosophique, comme la traduction d'une expérience intime et en qualité de théorie métaphysique. Sous leur aspect mystique, elles ont leur source dans une révélation du Christ à l'auteur, dans une expérience personnelle de ce qu'est le Christ. Sous leur aspect philosophique, elles sont un emprunt à la philosophie

1. In-8° de VII-379 p., Édimbourg, Clark, 1906.

2. Le meilleur travail catholique que l'on puisse lire sur *L'origine du IVe Évangile* est, sans contredit, le récent ouvrage de M. Lepin publié sous ce titre même; in-16 de VII-508 p. Paris, Letouzey, 1907. On y verra que les présuppositions littéraires de M. Scott ne répondent pas aux faits. Toute la savante architecture exégétique qu'il édifie sur elles devient, du même coup, vacillante.

alexandrine qui constitue l'atmosphère intellectuelle de l'évangéliste. Les jugements religieux, les expériences religieuses du IVe Évangile gardent une valeur durable ; les conceptions métaphysiques à l'aide desquelles il s'est efforcé, avec un succès d'ailleurs imparfait, de les traduire, ont eu leur utilité mais sont maintenant périmées.

La brochure de M. le pasteur O. Bertling : *Der Johanneische Logos* (1) est beaucoup plus sage. L'auteur défend résolument et parfois avec bonheur, la composition du IVe Évangile par un disciple immédiat de Jésus, Jean le presbytre, son accord essentiel avec les Synoptiques, et la valeur historique tant des récits que des discours qu'il rapporte. Jean a emprunté à Philon, sans doute par des intermédiaires, le mot et le concept de Logos. Mais c'était pour rendre une idée qu'il ne devait nullement au philosophe, à savoir que Jésus était, en sa propre personne et dans son être même, la révélation de Dieu. N'est-ce point à la parole, au verbe que, dans l'homme, appartient cet office ? Le Dr. Bertling précise ensuite les détails de la doctrine du Logos dans le IVe Évangile et signale ses conséquences pour la Christologie. — Étude de caractère apologétique et pratique, bien intentionnée, mais allant rarement jusqu'au bout des intuitions johanniques.

Il ne me reste plus à mentionner qu'un exposé synthétique de M. le professeur G. Hoennicke intitulé : *Die neutestamentliche Weissagung vom Ende* (2). Dans un premier chapitre, l'auteur traite des antécédents divers par lesquels se trouvent conditionnées les prophéties néo-testamentaires de la Fin. Ce sont : le rôle attribué à l'Esprit dans les communautés chrétiennes primitives, l'œuvre du Christ et l'ancien Testament. Il considère comme authentique, le fond du grand discours eschatologique des Synoptiques. Jésus, à son sens, n'a pas annoncé l'imminence ou même la proximité de la fin. Le second chapitre est consacré au contenu des prophéties eschatologiques du N. T. Le lecteur y trouve un résumé très succinct des prédictions de S. Paul, de la Secunda Petri, de l'Apocalypse de Jean. Dans un troisième chapitre et sous ce titre : *Der zeitgeschichtliche Charakter der neutestamentlichen Weissagung vom Ende*, M. Hoennicke étudie l'eschatologie juive et les grands faits de l'histoire au 1er siècle. Les prophéties eschatologiques du N. T. ont un étroit rapport avec l'apocalyptique judaïque et avec l'histoire contemporaine. Jean connaît et s'approprie la croyance populaire au retour de Néron. Le portrait de l'antéchrist par S. Paul est tracé d'après Caligula et laisse reconnaître non pas un Pseudo-Messie juif mais un païen impie. Le chapitre quatrième et dernier précise la signification des prophéties eschatologiques du N. T., c'est-à-dire les idées essentielles qui s'y trouvent impliquées. — Cette étude est conduite selon la manière prudente et réservée qui caractérise la collection de M. Kropatscheck et l'on ne peut que gagner à entendre sur ce sujet un savant de compétence reconnue comme M. Hoennicke.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

1. In-12 de VII-72 p. Leipzig, Hinrichs, 1907.

2. In-12 de 51 p. (dans les *Biblischen Zeit- und Streitfragen* de Kropatscheck, III, 6). E. Runge, Gr. Lichterfelde-Berlin.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publications nouvelles. — Les *Biblische Studien* de Mgr Bardenhewer ne suffisent plus à l'activité biblique des catholiques de langue allemande. Pour faciliter la publication des travaux qui affluent, les professeurs Bludau de Munster et Nikel de Breslau prennent la direction, le premier de *Neutestamentliche Abhandlungen*, le second d'*Alttestamentliche Abhandlungen* qu'éditera, à partir de 1908, la librairie Aschendorff de Munster. Ces deux nouvelles collections paraissent à dates indéterminées et par fascicules d'importance diverse, destinés à former des volumes. Seront publiés dès le début de l'année, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen* : Dr Meinertz, *Jesus und die Heidenmission* (Fascicule 1 et 2, environ 15 feuilles) ; Dr Steinmann, *Der Leserkreis des Galaterbriefes* (Fasc. 3 et 4, environ 16 feuilles) ; dans les *Alttestamentliche Abhandlungen :* Dr P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese.*

— Les professeurs E. Drerup de Munich, H. Grimme et J. P. Kirsch de Fribourg en Suisse, ont commencé de publier chez F. Schöningh, le grand libraire catholique de Paderborn, des *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft.* Deux fascicules sont en vente. Du professeur H. Grimme, nous avons une belle étude sur *Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult* ; du Dr Th. A. Abele : *Der Senat unter Augustus.* Le travail annoncé de M. H. Francotte, professeur à l'université de Liège: *La Polis grecque*, a sans doute déjà paru.

Pour 1908 on annonce : Drerup, *Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Christus*, E. Martini (Leipzig), *Zur indirekten Ueberlieferung des Laertios Diogenes* ; J. P. Kirsch, *Orient und Abendland in der Kunstentwicklung des christ. Altertums.*

— Les PP. de Loë et Reichert viennent de prendre l'initiative d'une nouvelle collection ayant pour but d'étudier l'histoire des Dominicains en Allemagne. Elle s'intitule *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland* et paraît à la librairie Otto Harrassowitz à Leipzig, par fascicules indépendants (2 ou 3 par an) de format et de prix variés. Dans son objet rentreront, outre les questions d'histoire générale, l'étude de la théologie et de la mystique représentées par des personnalités comme Albert le Grand, Eckhart, Tauler, Henri Suso, Jacques Sprenger, Jean Nieder, Jacques de Hochstraten, etc. On annonce comme prochaines des biographies de maître Eckhart et d'Albert le Grand. Le premier fascicule est déjà paru. (P. von Loë, *Statistiches über die Ordensprovinz Teutonia*, in-8°, 52 pp., 2 M.)

— Le R. P. A. Lehmkuhl vient de donner une cinquième édition de son *Compendium theologiae moralis* (Fribourg en B., Herder, 1907 ; in-8°, XXIV — 110 pages). C'est un excellent manuel, destiné à en remplacer d'autres du même genre qui désormais sont incomplets. C'est certaine-

ment un des premiers qui contienne les derniers décrets du S.-Siège et qui indique les modifications introduites par eux dans la discipline de l'Église. Il est inutile de relever dans cette cinquième édition les qualités de logique, de clarté et de précision signalées déjà dans les éditions antérieures. J. N.

— Au cours de l'hiver dernier, une mission scientifique allemande, concurremment avec la mission française dirigée par M. Clermont-Ganneau, a fait procéder à des fouilles dans l'île d'Éléphantine (Haute-Égypte). Elle a mis au jour de nouveaux papyrus araméens dont l'étude fut aussitôt confiée au professeur K. E. Sachau de l'université de Berlin. Celui-ci vient de consacrer à quelques-uns d'entre eux un travail intitulé : *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine* dans les *Abhandlungen der Koenigl. Preussischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907*, (46 pages in-4). De ces trois documents, un surtout offre un exceptionnel intérêt. C'est une requête adressée par les prêtres de la colonie juive d'Éléphantine, l'an 17 du règne de Daris (408 av. J.-C.) au gouverneur perse de Judée, Bagohi, pour obtenir la permission de reconstruire le temple de Jahvé à Éléphantine détruit par les prêtres égyptiens du dieu Khnoum.

Les deux missions française et allemande viennent de reprendre ces fouilles que le monde savant suit avec une attention passionnée. M. Clermont-Ganneau a écrit dans *Le Temps* du 29 octobre : « Nous avons aujourd'hui la certitude que le temple de Jéhovah s'élevait bien, comme je l'avais soutenu, dans l'île même d'Éléphantine,et, selon toute probabilité, dans le quartier juif dont nos ostraca caractéristiques nous ont, d'autre part, révélé l'emplacement. Quelques coups de pioche encore, et nous pouvons en mettre au jour les ruines vénérables et qui sait ? y découvrir enfin, dormant dans quelque *geniza* secrète, un exemplaire du livre sacré qui servait aux cérémonies du culte, une Bible antérieure de cinq siècles à Jésus-Christ...»

Nominations. — La direction du *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* vacante, par suite du décès d'Adolphe Hilgenfeld, a été confiée au Dr F. Nippold, professeur ordinaire d'Histoire de l'Église à l'Université d'Iéna.

— Le Dr B. Heigl, privat-docent pour l'exégèse du Nouveau Testament à l'Université de Munich, a été nommé professeur extraordinaire au Lycée royal de Freising, en remplacement du Dr Michel Seisenberger, professeur ordinaire, qui a pris sa retraite.

— Le Dr Max Meinertz, privat-docent à la Faculté de Théologie catholique de Bonn, a été nommé professeur extraordinaire d'exégèse du Nouveau Testament au Lycée Hosianum (Braunsberg), en remplacement du Dr H. Weiss, professeur ordinaire.

Décès. — La mort de M. Jacob Freudenthal, professeur de philosophie à l'Université de Breslau, survenue en juillet dernier, n'est déjà plus un fait récent. Le Dr Freudenthal était né en 1839. Après avoir étudié aux Universités de Breslau et de Gœttingue, il enseigna d'abord les langues classiques et la philosophie au Séminaire juif de Breslau. S'étant ensuite habilité à l'Université de cette ville pour l'enseignement

de la philosophie (1875), il y fut nommé successivement professeur extraordinaire (1878) et professeur ordinaire (1888).

Pendant la première partie de sa carrière, il s'adonna surtout à l'étude de la philosophie grecque ; pendant la dernière, Spinoza et le Spinozisme absorbèrent le meilleur de son activité. Citons ses études sur Aristote : *Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles ; Ueber die parva naturalia des Aristoteles ; Ueber die Ideenassociation bei Aristoteles;* etc., 1853 et ss. ; ses travaux sur la Philosophie alexandrine, en particulier ses *Hellenistische Studien* (3 fascicules), 1879 ; enfin ses publications relatives à Spinoza, entre autres son classique *Spinoza, Leben und Lehre*, dont le premier volume seul a paru (1898), et cette étude sur les origines de la terminologie métaphysique de Spinoza : *Spinoza und die Scholastik* qu'il donna en l'honneur du jubilé doctoral de Zeller en 1887.

— Le Dr L. Busse, professeur de philosophie à l'Université de Halle, est mort le 12 septembre, en pleine maturité. Il était né en 1862. Docteur en philosophie en 1885, il fut appelé à enseigner cette science à l'Université impériale de Tokio (1886). Revenu en Allemagne, il débuta comme privat-docent à Marbourg (1894), fut nommé professeur ordinaire à Rostock (1896), à Kœnigsberg (1898), à Munster (1904), et enfin à Halle (1906), où il succédait au Dr Vaihinger contraint à la retraite par une maladie d'yeux.

Ouvrages principaux : *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinozas*, 1885 ; *Streifzüge durch die japanische ethische Literatur der Gegenwart*, 1892 ; *Philosophie und Erkenntnistheorie*, 1894 ; *Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, und die Gesetz der Erhaltung der Energie*, 1900 ; *Geist und Körper, Seele und Leib*, 1903 ; *Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit*, 2e éd. 1905, etc.

Le Dr Busse dirigeait depuis 1902 la *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*. C'est le Dr H. Schwarz, professeur extraordinaire de philosophie à Halle, qui lui succède en cette qualité.

— On annonce la mort du Dr Karl Rückert, professeur ordinaire de littérature du Nouveau Testament à l'Université de Fribourg en Brisgau. Il était né en 1840. Il a publié : *Die Quellen der Apostelgeschichte*, 1865 ; *Nach Palaestina und ueber das Libanon*, 1881 ; *Der Lage des Berges Sion*, 1898, etc.

ANGLETERRE. — Publications nouvelles. — La librairie Clark d'Édimbourg édite une nouvelle collection intitulée : *The Literature and Religion of Israel*. « Une série de volumes est sur le point d'être publiée qui, évitant les discussions inutiles, décrira le développement des idées religieuses d'Israël depuis les tout premiers temps jusqu'à J.-C... La littérature a été divisée en groupes et chaque groupe confié à un savant qui exposera succinctement l'origine des livres eux-mêmes, dressera le tableau des idées religieuses qni s'y trouvent exprimées et enfin marquera la place de ces idées dans l'ensemble de l'évolution religieuse d'Israël. »

Voici la liste des ouvrages projetés et de leurs auteurs : Morris Jastrow, de l'Université de Pensylvanie, Les Origines; A. R. S. Kennedy, de l'Université d'Édimbourg, Institutions et Législation ; H. W. Hogg,

de l'Université de Manchester, Histoire ; B. Gray, Mansfield College, Oxford, Psaumes ; R. H. Kennett, de l'Université de Cambridge, Prophètes pré-exiliens ; W. H. Bennett, New College, London, Prophètes post-exiliens ; J. Skninner, Westminster College, Cambridge, Livres sapientiaux ; J. Moffatt, Broughty Ferry, Apologues historiques; R. H. Charles, de l'Université d'Oxford, Littérature apocalyptique (2 v.).

L'ouvrage de M. Bennett, *The Religion of the Post-Exilic Prophets*, vient de paraître.

— Depuis juillet dernier, la librairie Archibald Constable, de Londres, publie : *The Oxford and Cambridge Review*. Le nouveau périodique doit servir de lien entre les deux grandes Universités. Il paraît trois fois par an : en juillet, octobre et mars. Le prix de chaque fascicule est de 2 sh. 6 d.

Voici le sommaire du n° 2 (Michaelmas Term) : Colonel G. Mc Cabe, *Captain J. Smith's Travels ;* J. B. Burke, *Haeckel and Haeckelism ;* Canon the Hon. E. Lyttelton, *More about Biometry ;* F. C. S. Schiller, *Freedom and Responsibility ;* « Jam Senior », *Oxford's antiquated Machinery ;* J. Stuart Mill, *On social Freedom* (suite, inédit) ; J. Pollock, *The Law's Delays ;* W. H. Beveridge, *Settlements and social Reform* ; V. H. Walsh, *Devolution in Austria-Hungary ;* L. B. J. Sollas, *Neglect of Education for Women ;* H. Belloc, *The Priest.*

Congrès. — Le 3me Congrès International d'Histoire des Religions se tiendra à Oxford du 15 au 18 septembre prochain. Comme les précédents, ce Congrès comportera des Réunions plénières et des Réunions de Section. Les Sections seront au nombre de huit : 1° Religions des civilisations inférieures, y compris le Mexique et le Pérou : 2° Religions des Chinois et des Japonais ; 3° Religion des Égyptiens ; 4° Religions des Sémites; 5° Religions de l'Inde et de la Perse ; 6° Religions des Grecs et des Romains ; 7° Religions des Germains, des Celtes et des Slaves ; 8° Religion Chrétienne.

Le prix des billets de *membres,* donnant droit d'entrée aux réunions et réceptions et à recevoir un exemplaire des Actes du Congrès, est d'une livre st.. Celui des billets de dames, donnant simplement accès aux réunions et réceptions, est de 10 sh. Les demandes doivent être adressées à MM. J. E. Carpenter, 109, Banbury Road et L. R. Farnell, 191, Woodstock Road, Oxford, secrétaires. Il en est de même pour les travaux destinés à être lus et qui doivent être envoyés pour le 1 août au plus tard. De plus, les membres qui ont dessein de lire quelque travail sont priés d'en donner avis avant le 31 mai.

Jubilé. — Le 2 octobre dernier, M. Ed. Burnett Tylor, le célèbre anthropologiste anglais, professeur d'anthropologie à l'université d'Oxford, président de l'Institut Royal d'Anthropologie, a célébré le 75me anniversaire de sa naissance. A cette occasion, un groupe d'anthropologistes anglais lui a offert un beau recueil de travaux édité par la Clarendon Press sous ce titre : *Anthropological Essays presented to E. B. T.* etc. On y relève des études signées de MM. A. Lang, J. Rhys, J. G. Frazer, D. J. Cunningham, etc., etc. L'étude consacrée par M. Lang à la carrière scientifique de Tylor et la bibliographie de ses travaux

dressée par Miss B. W. Freire-Marreco sont particulièrement précieuses.

L'Institut royal d'Anthropologie a offert à M. Tylor, le 5 novembre, une médaille commémorative. Le volume en cours de publication du *Journal of the Royal Anthropological Institute* lui a été, en outre, dédié.

Signalons à cette occasion la récente création à l'université d'Oxford d'un diplôme spécial d'anthropologie. Le Board of Anthopological Studies de l'université de Cambridge réclame l'institution d'un diplôme semblable.

Nomination. — M. J. G. Frazer vient d'être nommé titulaire de la chaire d'anthropologie créée tout récemment à l'université de Liverpool. Il y a quelques mois, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris le choisissait comme correspondant étranger.

Décès. — On annonce la mort de Sir William Thomson, lord Kelvin, décédé à Belfast dans sa quatre-vingt-troisième année. L'illustre physicien était chancelier de l'université de Glasgow, associé étranger de l'Académie des Sciences de Paris, de l'Académie des Sciences de Berlin et de Munich, président de la Société royale d'Édimbourg, de la Faraday Society de Londres, etc. Son œuvre scientifique est de tout premier ordre, mais échappe à notre compétence. De 1846 à 1899, lord Kelvin fut titulaire de la chaire de Philosophie naturelle à l'université de Glasgow. Il a publié en collaboration avec le prof. P. G. Tait : *A Treatise on Natural Philosophy.*

BELGIQUE. — **Académie.** — La Section des Sciences morales et politiques de l'Académie de Belgique a élu récemment membre correspondant M. le professeur De Wulf, de l'université de Louvain, le savant historien de la philosophie médiévale. Signalons à cette occasion la traduction anglaise de son *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, 1904, que vient de publier M. P. Coffey, professeur de philosophie à Maynooth College, Irlande, sous ce titre : *Scholasticism old and new. An introduction to scholastic philosophy medieval and modern*, Dublin, 1907. Le traducteur a ajouté un chapitre : Philosophy and the sciences at Louvain.

— Parmi les sujets mis au concours par l'Académie royale de Belgique, Section des Sciences morales et politiques, signalons, pour 1909 : *Une étude critique sur la philosophie de Guyau et ses applications*. Un prix de 600 francs sera décerné au meilleur travail. Les Mémoires doivent parvenir au secrétariat de l'Académie avant le 1 novembre 1908.

Nominations. — M. N. Balthasar a été nommé chargé de cours à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, avec mission d'enseigner la Théodicée.

— A l'université libre de Bruxelles, M. Dupréel remplace, comme titulaire des cours de Logique et de Métaphysique, M. René Berthelot qui donne un cours libre en Sorbonne.

Décès. — Mgr Thomas Lamy, professeur honoraire de la Faculté de

théologie de l'université de Louvain, est décédé le 30 Juillet à l'âge de quatre-vingts ans.

Après avoir conquis son doctorat avec une thèse intitulée : *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, 1859, Mgr Lamy fut appelé à enseigner l'Écriture Sainte à l'université de Louvain, d'abord à la « schola minor », puis au cours supérieur, où il remplaça Mgr Beelen. Il garda ces fonctions jusqu'en 1900. En même temps que l'Écriture Sainte, Mgr Lamy enseignait l'hébreu et le syriaque. Il était consulteur de la Commission biblique et membre de l'Académie de Belgique.

Son œuvre scientifique est considérable et, dans le domaine de la littérature syriaque surtout, de très haute valeur. Citons : *Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410*, 1868 ; *Gregorii Barhebraei Chronicon*, 3 vol., 1872-1877 ; *Acta beati Abrahae Kidunaiae monachi*, 1891 ; *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones*, 4 vol., 1882-1902. Dans le domaine scripturaire, signalons les publications où il critiqua les idées de Renan : *Examen critique de la Vie de Jésus de M. E. Renan*, 1863 ; *Les Apôtres par Ernest Renan*, 1866 ; *L'Antéchrist de M. Renan*, 1873 ; *M. Renan, la révélation et les langues sémitiques*, 1858 ; plusieurs commentaires et études exégétiques : *Commentarium in Genesim*, 2 vol., 2e éd. 1883-1884. Il collaborait à de nombreuses Revues catholiques.

ESPAGNE. — Universités et Séminaires. — L'enseignement des diverses branches de la Sociologie prend en Espagne des développements extraordinaires. C'est là certainement l'un des faits caractéristiques de la vie intellectuelle de l'autre côté des Pyrénées. Bon nombre de Séminaires ont inscrit un cours de sociologie dans leur programme. On cite en particulier ceux d'Astorga, Jaca, Jaen, Madrid, Orense, Palencia, Pampelune, Salamanque, Santander, Séville, Valence, Valladolid.

Dans plusieurs discours prononcés à l'occasion de la reprise des cours universitaires, des sujets ressortissant à la Sociologie ont été traités. A Valence le professeur J. A. Bernabé y Herrero a parlé de la question agraire en Espagne ; à Salamanque le professeur N. Sanchez y Mata, a pris pour thème : Le socialisme et la Démocratie chrétienne ; à Barcelone, le professeur J. Estanyol y Colom a proposé : Quelques réflexions sur le droit d'association.

— Le discours de réouverture à l'Université de Madrid a été prononcé par le professeur B. Bonet y Bonet. Le thème choisi était : L'organisation de l'enseignement. Cette organisation paraît défectueuse à l'orateur qui réclame diverses réformes : l'institution d'un examen d'entrée, la refonte du système d'examens et la substitution d'examens de grades aux épreuves indépendantes sur chaque matière ; la réorganisation des bourses d'études à l'étranger, etc.

ÉTATS-UNIS. — Universités. — Nous empruntons au *Journal of Psychology* les renseignements suivants. La Philosophical Union de l'université de Californie annonce comme sujet d'étude pour 1907-1908 : *La Finalité de la religion chrétienne*. L'ouvrage publié sous ce titre même par le professeur G. Burman Foster, de l'université de Chicago, a été choisi comme texte. La dissertation inaugurale a été lue le 27

septembre par le professeur Ch. H. Rieber, de l'université de Californie, sur : Le problème moderne de la Finalité de la religion chrétienne. Ont été ensuite traitées : La formation de la religion d'autorité (25 octobre) ; La dissolution de la religion d'autorité (22 novembre) ; La conception nouvelle du monde et de la vie (13 décembre). Seront étudiées ultérieurement : La conception naturaliste et la conception religieuse du monde (31 janvier) ; L'essence du Christianisme : la question de méthode (28 février) ; L'essence du Christianisme : les sources de la vie de Jésus (27 mars) ; L'essence du Christianisme : Jésus (24 avril) ; La finalité de la religion chrétienne (8 mars).

— M. O. Pfleiderer, professeur à l'université de Berlin, a donné à l'université Harvard, pendant le mois d'octobre, une série de conférences en allemand sur *La Philosophie de la religion.*

— M. le professeur W. Bateson, de l'université de Cambridge (Angleterre), a donné en octobre et novembre au Peabody Museum de l'université de Yale les Selliman Lectures. Le sujet choisi était : *The Problem of Genetics.*

— L'université Harvard se propose d'entreprendre des fouilles à Sebastije, l'ancienne Samarie, en Palestine. Des démarches ont été faites pour obtenir de la Porte le firman nécessaire.

Nominations — M. E. Abbee, professeur adjoint de philosophie à l'université Cornell, Ithaca, New-York, est nommé professeur titulaire.

— M. C. W. E. Withney, de Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Pensylvanie, devient *instructor* de philosophie à l'université Princeton.

— M. L. E. Emerson, docteur en philosophie de l'université Harvard, est nommé *instructor* de philosophie à l'université Michigan, Ann Arbor, Michigan.

— M. D. E. Starch, *instructor* de psychologie à l'université de Jowa, est attaché au laboratoire de psychologie de l'université Harvard et nommé *instructor* de psychologie expérimentale au Wellesley College, Wellesley, Massachusetts.

— M. G. Santayana, professeur adjoint de philosophie à l'université Harvard, devient professeur titulaire.

— M. J. H. Breasted, l'éminent égyptologue, professeur à l'université de Chicago, a été élu membre correspondant de l'Académie des Sciences de Berlin.

FRANCE. — La deuxième partie du Tome I de l'*Histoire des Conciles*, de Hefele, traduite par un religieux bénédictin (Paris, Letouzey et Ané, 1907 ; gr. in-8°, p. 633-1239) vient d'être livrée au public. On y retrouve la même érudition que nous avons déjà notée à propos de la première partie (cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, I [1907], p. 819). Réparons un oubli en signalant un nouvel avantage de ce travail. En marge du texte, a été insérée la pagination de la deuxième édition allemande. On peut par là retrouver sans peine les références données d'après celle-ci. Dans ce second volume, il faut faire une mention spéciale des neuf appendices ajoutés par Dom H. Leclercq à la traduction. Ils traitent les sujets suivants : 1° Le concile apostolique de Jérusalem ; 2° Le concile apostolique d'Antioche ; 3° Chronologie des conciles de Carthage depuis

l'an 251 jusqu'à l'an 256 ; 4° Un concile tenu à Séleucie-Ctésiphon avant 325 ; 5° Les fragments coptes relatifs au concile de Nicée ; 6° Les diverses rédactions du concile de Nicée dans les collections occidentales ; 7° De la composition des conciles provinciaux ; 8° Observations sur le 6e Canon du concile de Nicée. Les sièges suffragants d'Alexandrie, d'Antioche, de Rome et de Carthage ; 9° Les Canons dits apostoliques. Une table analytique permet, dès maintenant, l'utilisation facile de ce tome I.

— C'est une vraie nouveauté que nous présente Dom H. Leclercq avec son *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au* VIIIe *siècle*. (Paris, Letouzey et Ané, 1907 ; 2 vol. in-8°, 591-681 pages). Par l'ampleur de la matière traitée, la richesse de l'érudition, aussi bien que par les conclusions qu'il propose, cet ouvrage tranche absolument sur tous les manuels similaires, dont quelques-uns pourtant n'étaient pas sans mérite. C'est le guide nécessaire à l'intelligence des monographies qui forment le *Dictionnaire d'Archéologie*, et son complément obligé. Une partie préliminaire traite l'histoire, la chronologie, la topologie, les sources littéraires, les définitions et la bibliographie de l'archéologie chrétienne. Vient ensuite un remarquable chapitre sur les influences (juive, mithriaque, classique, chrétienne) qui ont pu agir sur les artistes. Abordant plus directement la matière, l'auteur étudie les catacombes et les cimetières, puis les édifices chrétiens avant la paix de l'Église. Trois copieux appendices terminent le premier volume : 1° Essai de classement des principaux monuments ; 2° L'art et les cimetières juifs ; 3° Essai de classement des fresques des catacombes de Rome et de Naples.

Le second volume est plus technique et comprend les chapitres suivants : méthodes de constructions, l'architecture, la peinture, la mosaïque, statuaire et polychromie, le bas-relief, les ivoires, la glyptique, orfèvrerie et émaillerie, la verrerie, la terre cuite, la fonte, la numismatique, les tissages, les miniatures, artes minores. Cette minutieuse étude aboutit à la conclusion que l'auteur formule en ces termes : « S'il fallait, à tout prix, conclure : nous dirions que nous sommes, pour notre part, disposés à chercher sur la côte d'Asie-Mineure et en Égypte les origines de l'art chrétien et les formes primitives qui se sont développées à Constantinople et en Occident à partir du IVe siècle. »

Nous ne pouvons examiner ici le côté technique de l'ouvrage : il est trop étranger aux préoccupations de cette revue et dépasse, d'ailleurs, notre compétence. Nous serons mieux dans notre rôle en signalant le profit que l'historien des doctrines peut tirer de ce manuel. Il lui permettra d'abord de s'orienter facilement et sûrement à travers les sources monumentales de la primitive église ; il lui fournira surtout quelques principes de critique dont il devra tenir compte dans l'interprétation. Ainsi, par exemple, Dom Leclercq proteste contre l'exagération de certains critiques, qui veulent trouver partout ou un symbolisme chrétien ou une démonstration théologique (I, p. 182). A ce point de vue le chapitre sur les influences est du plus grand intérêt.

Il est encore un mérite de cet ouvrage qu'il faut relever : c'est l'aisance et le charme de la rédaction. Sans doute on rencontre de ci

de là quelques formules exagérées, mais malgré son érudition le livre n'a rien d'aride et se lit même avec plaisir. L'impression est parfaite, l'illustration très riche, bien choisie et bien rendue. Une table très complète permet d'utiliser facilement les nombreux renseignements contenus dans ces deux forts volumes.

— MM. Bros et Habert ont entrepris la publication, chez Lethielleux, à Paris, d'une *Bibliothèque d'Histoire des Religions*. Ils exposent en ces termes leur dessein : « Nous nous proposons dans cette collection de présenter au public cultivé l'histoire des diverses religions. Nos monographies ne seront pas des œuvres de pure érudition, mais un exposé du développement de ces religions, conçu d'après les meilleurs travaux et en faisant appel aux lois psychologiques et sociales... »

A déjà paru : A. Bros, *La religion des peuples non civilisés* (1907). Sont annoncés : O. Habert, *La Religion de la Grèce antique* ; M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*.

— M. l'abbé B. Gaudeau va faire paraître le 15 janvier prochain, chez Lethielleux, à Paris, le premier fascicule d'une nouvelle revue mensuelle, intitulée : *La Foi Catholique. Revue critique, anti-kantiste des questions qui touchent à la notion de la Foi*. Comme principaux articles de ce numéro, l'éditeur signale : *Caractéristiques de cette publication : son objet, son esprit, son plan*. — B. Gaudeau, *L'Encyclique "Pascendi" est-elle un document infaillible ?* — Le même, *Erreurs modernistes sur le magistère de l'Église et la liberté de la critique*. — Le même, *Les difficultés du traité théologique de la Foi*. Suivent : *Notes bibliographiques* et : *Publications modernistes en Italie*. Cette revue publiera les conférences d'apologétique que M. Gaudeau donne en ce moment à l'Institut catholique de Paris sur le Syllabus et l'Encyclique relatives au modernisme.

La Foi Catholique paraîtra le 15 de chaque mois, sauf août et septembre, par fascicules de 96 pages. L'abonnement est de 10 francs par an pour la France et de 12 pour les autres pays de l'Union postale.

Universités et Académies. — Les conférences d'Histoire des Religions, récemment établies à l'Institut Catholique de Paris, ont été ouvertes par Mgr Le Roy à qui le premier trimestre a été réservé. Il traite, en huit leçons, de *La Religion des Primitifs* (samedi 21 décembre — samedi 22 février) : 1° Introduction générale ; 2° La Dogmatique des Primitifs ; 3° La Dogmatique des Primitifs (suite) ; 4° Le Culte des Primitifs ; 5° La Mora e des Primitifs ; 6° La Magie ; 7° Les Religions comparées des Primitifs ; 8° Conclusions générales.

Pendant le deuxième trimestre, M. le baron Carra de Vaux exposera *La doctrine de l'Islam*, et, pendant le troisième, M. de La Vallée-Poussin étudiera *Le Bouddhisme de l'Inde*.

— L'Académie des Sciences morales et politiques, sur le rapport de M. Bergson, dans sa séance du 26 octobre, a ainsi affecté le prix Le Dissez de Penanrun (2000 fr.) : une somme de 1500 fr. à M. J. Evellin, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique, pour son ouvrage : *La raison pure et les antinomies ;* une somme de 500 fr. à M. G. Belot, professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, pour son ouvrage : *Études de morale positive*.

— M. le duc de Loubat a été élu associé étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en remplacement du professeur Sophus Bugge, de l'Université de Christiania, l'éminent historien des mythes et légendes scandinaves, qui est mort il y a quelques mois. C'est aux généreuses subventions du duc de Loubat que l'École Française d'Athènes doit d'avoir pu poursuivre les fouilles de Delphes et de Délos.

Retraites et Nominations. — M. Heuzey, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, conservateur du département des antiquités orientales et de la céramique antique au Musée du Louvre et professeur à l'École du Louvre, vient de prendre sa retraite. Il reçoit le titre de directeur honoraire des Musées nationaux. Il est en outre chargé des relations du Musée du Louvre avec la mission française de Chaldée dont les travaux sont placés sous sa direction, ainsi que les négociations et les publications qui s'y rapportent.

— M. E. Boutroux ayant pris sa retraite, la chaire d'Histoire de la philosophie moderne en Sorbonne a été attribuée à M. Lévy-Bruhl, précédemment professeur adjoint.

Décès. — M. Victor Brochard est mort à Paris le 25 novembre. Il était né dans le département du Nord en 1848. Successivement professeur en divers Lycées, maître de Conférences à l'École normale supérieure, titulaire de la chaire d'Histoire de la philosophie ancienne, 1894, M. Brochard se révéla à toutes ces étapes de sa carrière comme un maître de premier ordre. L'honneur lui appartient aussi d'avoir efficacement contribué à acclimater dans l'enseignement supérieur de l'histoire de la philosophie le point de vue et les méthodes rigoureuses de l'histoire véritable, en même temps que d'avoir maintenu et ravivé, parmi des courants d'idées tout autres, l'intelligence et l'estime de la philosophie rationnelle des Grecs.

Principaux travaux : *L'Erreur* et *De Assensione Stoici quid senserint* (thèses de doctorat), 1879 ; *Les Sceptiques Grecs*, 1887 ; *Zénon d'Élée. Ses arguments contre le mouvement*, 1888 ; *Descartes stoïcien* (*Revue Philosophique*, IX, p. 48 et ss.) ; *La loi de similarité dans l'association des idées* (*ibidem*, IX, p. 257 et ss.) ; *La Logique de Stuart Mill* (*ibidem*, XII, p. 449 et ss.) ; *De la croyance* (*ibidem*, XVIII, p. 1 et ss.) ; *Pyrrhon et le scepticisme primitif* (*ibidem*, XIX, p. 517 et ss.) ; *La méthode expérimentale chez les Anciens* (*ibidem*, XXIII, p. 37 et ss.) ; *La philosophie de Bacon* (*ibidem*, 1891, I, p. 368 et ss.) ; *La morale ancienne et la morale moderne* (*ibidem*, 1901, I, p. 1 et ss.) ; *La morale éclectique* (*ibidem* 1902, I, p. 113 et ss.) ; *Sur le Banquet de Platon* (*Année Philosophique* de Pillon, 1906) ; *La morale de Platon* (*ibidem*, 1905) ; *Les « Lois » de Platon et la théorie des idées* (*ibidem*, 1902); *Les Mythes dans la philosophie de Platon* (*ibidem*, 1900).

M. Brochard appartenait à l'Académie des sciences morales et politiques depuis 1900.

— Mlle Camille Bos, docteur en philosophie de l'Université de Berne et collaboratrice habituelle de la *Revue Philosophique*, est décédée à Paris, le 1 novembre, dans sa trente-neuvième année. Elle a publié, outre sa thèse de doctorat : *La Psychologie de la croyance*, 2e éd. 1908.

et: *Pessimisme, Féminisme, Moralisme*, 1908, une traduction de l'ouvrage de Haeckel: *Énigmes de l'Univers*, dont les idées exerçaient une vive séduction sur son esprit.

ITALIE. — Motu proprio sanctissimi D. N. Pii PP. X. *de sententiis Pontificalis Consilii rei Biblicae provehendae praepositi ac de censuris et poenis in eos qui praescripta adversus modernistarum errores neglexerint.*

Praestantia Scripturae Sacrae enarrata, ejusque commendato studio, Litteris Encyclicis *Providentissimus Deus*, datis XIV calendas decembres a. MDCCCLXXXXIII, Leo XIII, Noster immortalis memoriae Decessor, leges descripsit quibus Sacrorum Bibliorum studia ratione proba regerentur; Librisque divinis contra errores calumnias que Rationalistarum assertis, simul et ab opinionibus vindicavit falsae doctrinae, quae *critica sublimior* audit; quas quidem opiniones nihil esse aliud palam est, nisi *Rationalismi commenta*, quemadmodum sapientissime scribebat Pontifex, *e philologia et finitimis disciplinis detorta.*

Ingravescenti autem in dies periculo prospecturus, quod inconsultarum deviarumque sententiarum propagatione parabatur, Litteris Apostolicis *Vigilantiae studiique* memores, tertio calendas novembres a. MDCCCCII datis, Decessor idem Noster Pontificale Consilium seu *Commissionem* de re Biblica condidit, aliquot doctrina et prudentia claros S. R. E. Cardinales complexam, quibus, Consultorum nomine, complures e sacro ordine adjecti sunt viri, e doctis scientia theologiae Bibliorumque Sacrorum delecti natione varii, studiorum exegeticorum methodo atque opinamentis dissimiles. Scilicet id commodum Pontifex, aptissimum studiis et aetati, animo spectabat, fieri in Consilio locum sententiis quibusvis libertate omnimodo proponendis, expendendis disceptandisque; neque ante, secundum eas Litteras, certa aliqua in sententia debere Purpuratos Patres consistere, quam quum cognita prius et in utramque partem examinata rerum argumenta forent, nihilque esset posthabitum, quod posset clarissimo collocare in lumine verum sincerumque propositarum de re Biblica quaestionum statum: hoc demum emenso cursu, debere sententias Pontifici Summo subjici probandas, ac deinde pervulgari.

Post diuturna rerum judicia consultationesque diligentissimas, quaedam feliciter a Pontificio de re Biblica Consilio emissae sententiae sunt, provehendis germane biblicis studiis, iisdemque certa norma dirigendis perutiles. At vero minime deesse conspicimus qui, plus nimio ad opiniones methodosque proni perniciosis novitatibus affectas, studioque praeter modum abrepti falsae libertatis, quae sane est licentia intemperans, probatque se in doctrinis sacris equidem insidiosissimam maximorumque malorum contra fidei puritatem fecundam, non eo, quo par est, obsequio sententias ejusmodi, quamquam a Pontifice probatas, exceperint aut excipiant.

Quapropter declarandum illud praecipiendumque videmus, quemadmodum declaramus in praesens expresseque praecipimus, universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de re Biblica, ad doctrinam pertinentibus, sive quae adhuc sunt emissae sive quae posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum a Pontifice probatis, se subjiciendi; nec posse notam tum detrectatae obedientiae tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacari gravi quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent; idque praeter scandalum, quo offendant ceteraque quibus in causa esse coram Deo possint, aliis, ut plurimum, temere in his errateque pronunciatis.

Ad haec, audentiores quotidie spiritus complurium modernistarum repressuri, qui sophismatis artificiisque omne genus vim efficacitatemque nituntur adimere non Decreto solum *Lamentabili sane exitu*, quod V nonas Julias anni vertentis S. R. et U. Inquisitio, Nobis jubentibus, edidit, verum etiam Litteris Encyclicis Nostris *Pascendi Dominici gregis*, datis die VIII mensis Septembris

istius ejusdem anni, Auctoritate Nostra Apostolica iteramus confirmamusque tum *Decretum* illud Congregationis Sacrae Supremae, tum *Litteras* eas Nostras *Encyclicas*, addita *excommunicationis* poena adversus contradictores; illudque declaramus ac decernimus, si quis, quod Deus avertat, eo audaciae progrediatur ut quamlibet e propositionibus, opinionibus doctrinisque in alterutro documento, quod supra diximus, improbatis tueatur, censura ipso facto plecti Capite *Docentes* Constitutionis *Apostolicae Sedis* irrogata, quae prima est in excommunicationibus latae sententiae Romano Pontifici simpliciter reservatis. Haec autem excommunicatio salvis poenis est intelligenda, in quas, qui contra memorata documenta quidpiam commiserint, possint, uti propagatores defensoresque haeresum, incurrere, si quando eorum propositiones, opiniones doctrinaeve haereticae sint, quod quidem de utriusque illius documenti adversariis plus semel usuvenit, tum vero maxime quum modernistarum errores, id est *omnium haereseon collectum*, propugnant.

His constitutis, Ordinariis dioecesum et Moderatoribus Religiosarum Consociationum denuo vehementerque commendamus, velint pervigiles in magistros esse, Seminariorum in primis, repertosque erroribus modernistarum imbutos, novarum nocentiumque rerum studiosos, aut minus ad praescripta Sedis Apostolicae, utcumque edita, dociles, magisterio prorsus interdicant : a sacris item ordinibus adolescentes excludant, qui vel minimum dubitationis injiciant doctrinas se consectari damnatas novitatesque maleficas. Simul hortamur, observare studiose ne cessent libros aliaque scripta, nimium quidem percrebrescentia, quae opiniones proclivitatesque gerant tales, ut improbatis per Encyclicas Litteras Decretumque supra dicta consentiant : ea summovenda curent ex officinis librariis catholicis multoque magis e studiosae juventutis Clerique manibus. Id si sollerter accuraverint, verae etiam solidaeque faverint institutioni mentium, in qua maxime debet sacrorum Praesulum sollicitudo versari.

Haec Nos universa rata et firma consistere auctoritate Nostra volumus et jubemus, contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romae apud sanctum Petrum die XVIII mensis Novembris, a. MDCCCVII, Pontificatus nostri quinto.

PIUS PP. X.

Commission biblique. — Le R^me^ Dom GASQUET, O. S. B., le savant historien de la Réforme en Angleterre, a été désigné comme président de la Commission Bénédictine chargée de préparer une nouvelle édition de la Vulgate Hiéronymienne. S. S. Pie X lui a adressé, à la date du 3 décembre, une lettre d'encouragement où se trouvent décrits les travaux à entreprendre.

Publications nouvelles. — La librairie Desclée de Rome publie divers ouvrages traitant de questions pratiques intéressant la morale et le droit canon. Citons du cardinal GENNARI *Questioni teologico-morali di materie riguardanti specialmente i tempi nostri*, (2e Éd., 1907 ; gr. in-8° de XXXI-931.) Dans ce volume sont traitées, sans ordre logique, 677 questions théologico-morales, d'une valeur inégale. Leur intérêt tient à ce que ce sont des questions pleines d'actualité, se rapportant aux sujets les plus variés et qui n'ont guère été étudiées par les auteurs anciens. Une table alphabétique assez détaillée supplée au défaut d'ordre logique dans les matières. Il ne nous appartient pas de formuler une appréciation quelconque sur l'œuvre de l'Éminentissime Cardinal. Il nous suffit de faire remarquer que cette seconde édition des Questions théologico-morales a succédé rapidement à la première, ce qui est une preuve incontestable de l'utilité de ce livre, surtout pour le clergé italien.

L'ouvrage du R. P. Dom P. Bastien, O. S. B., *De frequenti quotidianaque communione ad normam decreti « Sacra Tridentina Synodus »* (in-8, XIII-240, Rome 1907, Desclée), forme un excellent traité sur la communion fréquente. Une première partie expose l'historique de la question. La seconde est un commentaire doctrinal et pratique du décret *Sacra Tridentina Synodus* promulgué par Pie X le 20 décembre 1905. 21 appendices rapportent les documents publiés par le S.-Siège depuis le concile de Trente et relatifs à la communion fréquente. L'érudition de l'auteur ne nuit pas à sa piété. Son livre contribuera à répandre parmi les fidèles l'exercice de la communion fréquente. J. N.

Revues. — On annonce la disparition de deux Revues italiennes, les *Miscellanea di storia e cultura ecclesiastica*, que dirigeait Mgr U. Benigni, (Rome), et les *Studi Religiosi*, de M. S. Minocchi (Florence). La première existait depuis cinq ans et n'avait jamais eu qu'une vitalité médiocre. La seconde comptait sept années d'existence, au cours desquelles elle avait tenu une place importante dans le mouvement intellectuel des catholiques italiens.

Plusieurs anciens collaborateurs des *Studi*, « persuadés que la totale disparition du mouvement d'idées, représenté jusqu'à ce jour et promu en Italie par les *Studi Religiosi*, constituerait un grave dommage scientifique et moral pour le catholicisme italien, » ont décidé d'entreprendre la publication d'une nouvelle Revue : *La vita religiosa*, *Rivista Cattolica*. Ce périodique paraîtra chaque mois, à partir de janvier 1908, par fascicules in-8° d'environ 70 pages, à la librairie Enrico Ariani, via Ghibellina, 53-55, Florence. L'abonnement est de 8 fr. pour l'Italie et de 10 fr. pour l'Étranger.

Sociétés savantes. — Le Dr L. Pastor, l'éminent auteur de la *Geschichte der Päpste*, jadis professeur à l'université d'Inspruck, et maintenant directeur de l'Institut autrichien de Rome, a été nommé président de l'Association catholique internationale pour le progrès des sciences. Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.* I, p. 826 et ss.

Congrès. — Le Congrès annuel de la société italienne de philosophie, tenu à Parme, en septembre dernier, est un témoignage nouveau des progrès de la culture philosophique en Italie. Le discours d'ouverture fut prononcé par le professeur Enriquez. Parmi les travaux particulièrement intéressants qui furent lus devant le Congrès, citons les études de M. G. Villa (Pavie), sur l'*Intellectualisme dans la philosophie contemporaine*, de M. B. Varisco (Pavie), sur *Les conséquences psychologiques de la logique mathématique*, de M. Enriques, sur *La valeur de la science*, etc.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Oct. — La Rédaction. *L'Encyclique « Pascendi Dominici gregis ».* (« L'Encyclique blâme ceux qui usent de la méthode d'immanence en apologétique « avec si peu de retenue qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine,au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance.... mais une vraie et rigoureuse exigence ». Si quelqu'un parmi nous a paru tomber dans cette erreur, ou si des assertions insuffisantes et vagues ont permis une telle interprétation, nous le regrettons profondément ; nous désavouons formellement, sans réticence aucune, toute parole qui aurait pu encourager cette méprise. ») p. 1-10. — Laberthonnière. *Dogme et théologie.* II. (Montre en quel labyrinthe de difficultés insolubles s'est engagé M. Le Roy. « La connaissance pratique à laquelle il est réduit après avoir établi l'inconnaissabilité du dogme est sans issue... Par elle nous ne sortons point de l'agnosticisme... On peut bien dire encore que la formule dogmatique exprime une vérité, mais c'est une vérité qui reste pour nous totalement et irrémédiablement étrangère. Et si on transforme le dogme en commandement, nous ne pouvons toujours que le subir, sans être jamais sûr qu'un commandement différent ne vaudrait pas mieux ou au moins tout autant... A quelqu'un qui viendra nous proposer une autre recette, nous ne pourrons rien répondre avant de l'avoir également essayée et ainsi indéfiniment. » — C'est pour sortir de cette impasse que M. Le Roy revient finalement à une spéculation directe sur le dogme, spéculation très inférieure à celle des grands docteurs, spéculation qui ne corrige en rien l'agnosticisme du premier moment,sorte de concordisme « provisoire et toujours renouvelable », qui fait perdre de vue la vérité religieuse et nous ramène « au laboratoire ».) pp. 10-65. — F. Galibert. *La foi du Nègre.* (L'auteur, qui a été appelé à vivre au milieu des peuplades de l'Afrique, veut montrer par l'étude de l'âme du nègre, que la foi suppose un mouvement partant des profondeurs de l'âme humaine, et qu'elle a pour caractère d'être un dogmatisme vivant et non un dogmatisme abstrait. Ce qui se retrouve chez le nègre, d'une façon plus particulièrement frappante à cause de son état primitif, c'est l'inquiétude, l'attente d'une délivrance définitive et d'une plénitude qui ne laisse rien à désirer.) pp. 66-80. — H. Brémond. *Le dernier des Cousiniens.* (A propos d'un livre récent de

1. Tous ces périodiques appartiennent au quatrième trimestre de 1907. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo, (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Garrigou-Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain), lecteurs en Théologie.

M. C. Latreille, *Francisque Bouillier, le dernier des Cartésiens, avec lettres inédites de Victor Cousin.* « Tout le monde saura gré à M. Latreille de ramener ainsi la littérature philosophique à cette brillante simplicité qu'elle a désapprise depuis plus de vingt ans. Il n'est que temps d'en revenir à ces beaux livres cousiniens aussi faciles que graves et qu'on peut lire en chemin de fer. ») p. 80-90. — *Correspondance.* (Protestation de M. G. Bertrin à qui M. l'abbé Dimnet reproche d'avoir attribué au cardinal Dechamps des idées qu'il aurait au contraire combattues.) — *Une page du cardinal Dechamps.* (« L'homme, pris tel qu'il est, dans l'état *réel* de sa nature, est une vraie pierre d'attente de la révélation chrétienne, et celle-ci s'y adapte avec une si divine harmonie que toute âme sincère semble se retrouver elle-même en la rencontrant. ») = **Nov.** — J. Martin. *Saint Épiphane.* (Retrace la vie de saint Épiphane, plus particulièrement la lutte contre l'Origénisme.) pp. 114-150. — Ch. Calippe. *La destination et l'usage des biens naturels, d'après saint Thomas d'Aquin.* (« Le propriétaire de ces biens naturels n'est en somme qu'un administrateur, un régisseur, un intendant des domaines du maître souverain, un délégué de l'unique et suprême propriétaire. Le propriétaire est le fondé de pouvoir de Dieu ». L'auteur examine les trois raisons que fait valoir saint Thomas en faveur de l'appropriation privée.) pp. 151-167. — G. Loumyer. *Les sciences occultes au moyen âge.* (Montre les origines de l'alchimie dans les systèmes philosophiques dérivés du panthéisme oriental, tels que les théories égyptiennes ou chaldéennes sur la nature du monde et des dieux, le néo-platonisme et la cabbale hébraïque. Retrace l'histoire de l'alchimie et de la magie, du commencement du moyen âge au XIVe siècle.) pp. 168-180. = **Déc.** — L. Leleu. *La mystique et ses attaches ontologiques.* II. (L'ontologie dont il s'agit ici n'est pas la métaphysique dont on fait remonter la création à Aristote, « et qui tourne à vide la roue décevante des spéculations nébuleuses et stériles sur l'essence même des choses » ; il s'agit « de l'antique sagesse des antiques sanctuaires, science des rapports harmonieux de toute la sphère vivante de l'existence, science des manifestations complètes de l'Être dans la vie, vraie science religieuse descendue d'en haut », qui est non seulement ontologie, mais ontosophie. Elle n'est un mystère que pour les aveugles volontaires qui ont fondé leur espérance sur l'injustice, selon ce que dit saint Paul aux Romains, I. 4-5.) pp. 225-248. — Ch. Huit. *Le platonisme en France au XVIIIe siècle.* (A aucune époque la civilisation antique n'a été si mal comprise et si peu goûtée. Platon est en butte à l'ironie de Fontenelle, à l'indifférence voulue de Bayle. Cependant, ce qui reste d'esprits sérieux en France est d'un autre sentiment, tels d'Aguesseau et Montesquieu. De modestes érudits abordent quelques points de détail du Platonisme.) pp. 279-295.

ANTHROPOS. 4-5. — A. Bourlet, d. M. É. *Les Thay.* (Suite et à suivre.) (Traite dans le paragraphe III de la vie religieuse du Thay, qui consiste dans un culte des esprits et dans un culte des morts. Il y a des esprits célestes et des esprits terrestres innombrables. Les âmes des morts habitent l'empyrée. Le Dieu suprême est Pó Then, le père de l'empyrée, avec une divinité, Mé Baú, pour épouse. Personnes consa-

crées, rites et coutumes religieuses. La vie du Thay est réglée jusqu'en ses moindres détails par la coutume basée sur sa croyance aux esprits.) pp. 613-632. — Fr. Mayr. *The Zulu Kafir of Natal.* Suite et à suivre.) (Étudie le vêtement, la parure des Zulus du Natal. Nombreuses illustrations. Parmi les mutilations usitées jusqu'à ces dernières années, signale la pratique de la circoncision sur les jeunes hommes de 25 ans.) pp. 633-645. — J. Meier. *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner* (à suivre). (Donne, précédés d'une introduction critique, le texte et la traduction de 18 récits mythiques répandus parmi les habitants de l'archipel polynésien de l'Amirauté.) pp. 646-667. — A. M. de St Élie, O. Carm. *Les Racusiens, Cyriens, Maronites ou Monothélites.* (Se demande quelle est cette secte chrétienne dont parlent les anciens auteurs arabes et qu'ils nomment Rakusiyyeh ? Ce mot est dérivé du nom du patriarche monothélite d'Alexandrie (VIIIe siècle), Cyrus, devenu en arabe Qurus, puis Racus. C'est donc une secte monothélite. Le poète Al-'Ahtal, le chantre immortel des Ommiades, semble avoir été Racusien.) pp. 668-674. — Brun, des PP. Blancs. *Notes sur les Croyances et les Pratiques religieuses des Malinkés fétichistes* (à suivre.) (Ces Malinkés, de la famille Mandingue, sont des indigènes de la Province de Kita, Afrique occidentale française. L'auteur n'estime pas possible de fournir une définition du Fétichisme qui embrasse tout l'ensemble des pratiques religieuses que l'on qualifie de fétichistes. Mieux vaut décrire et analyser ces pratiques. Traite, en ce qui concerne les Malinkés actuels : I. Du Culte des Morts : A. Croyances au sujet des morts ; B. En quoi consiste le culte des morts : Sacrifices, Libations, Offrandes. II. De la Croyance aux esprits et du Culte qu'on leur rend.) pp. 722-729. — F. Reiter, S. M. *Traditions Tonguiennes.* (Suite et à suivre.) (Donne le texte, traduction et commentaire d'un récit relatif à la production d'Ena, île située à l'est de Tonga.) pp. 743-754. — 6. — A. Bourlet, de la S. d. M. É. *Les Thay* (fin). (Légendes Thay relatives à un déluge, aux origines de l'humanité actuelle et de la civilisation.) pp. 921-932. — J. Meier, M. S. C. *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner* (suite). (Texte et traduction de légendes relatives : 1° à une confusion des langues ; 2° au ciel, au soleil et à la lune.) pp. 933-941. — J. Brun, des Pères Blancs. *Notes sur les Croyances et les Pratiques religieuses des Malinkés fétichistes* (fin). (Expose l'origine, toute récente, du culte du Nama au pays de Kita, l'organisation de ses affiliés en confrérie religieuse, les rites d'initiation, les sacrifices, la sortie nocturne du Nama, ses victimes. Ce Nama est un esprit bon, distinct de Dieu, protecteur contre les esprits malfaisants, représenté par une statue grotesque en bois. Le culte qu'on lui rend a un caractère fétichiste prononcé. Traite ensuite de l'idée de Dieu chez les Noirs et du culte qu'on lui rend. Les Malinkés fétichistes reconnaissent un Dieu unique, créateur et souverain maître de tout. Le nom qu'ils lui donnent Alla, Ngala est d'origine musulmane, mais pas la croyance elle-même, semble-t-il. Le culte rendu à Dieu est fort réduit.) pp. 942-954. — L. Cadière, de la S. d. M. É. *Philosophie populaire annamite* (suite). (Étudie les idées relatives aux Thân ou génies, aux Ma ou esprits, aux Qui ou démons, à l'Ong bà ou âme des ancêtres. Les Annamites, primitivement, croyaient

à deux catégories d'esprits : esprits bienfaisants, personnification des forces bonnes de la nature ou âmes humaines investies de puissance surnaturelle ; esprits malfaisants, personnification des forces hostiles de la nature et surtout âmes humaines perverties Cet élément originel a été recouvert par des apports d'esprits taoiques, confucéens et bouddhiques qu'on a identifiés aux précédents. La vie annamite est dominée par cette croyance aux esprits. Illustrations.) pp. 955-969. — L. Besse. *Un ancien document inédit sur les Todas.* (Donne le texte de deux relations de voyage chez les Todas de l'Inde, la 1re de 1602, la 2e de 1604.) pp. 970-975. — R. A. Durand. *Christian Influence on African Folk-Lore.* (Signale dans le folklore de l'Afrique orientale et méridionale certaines survivances d'idées et de pratiques chrétiennes introduites par l'apostolat Dominicain au temps de la conquête Portugaise.) pp. 976-980 — F. Camboué, S. J. *Notes sur quelques mœurs et coutumes Malgaches* (à suivre). (Étudie surtout les habitants de l'Imérina. Dans ce premier article relève les usages relatifs à l'enfant.) pp. 981-989. — E. Rougier. *Maladies et Médecines à Fiji autrefois et aujourd'hui* (fin). (Pratiques concernant les éléments, l'agriculture, la pêche, la santé. Médecines et opérations chirurgicales.) pp. 994-1008. — W. Schmidt, S. V. D. *Die geheime Jünglingweihe der Karesau-Insulaner (Deutsch-Neuguinea).* (Traite, d'après des renseignements fournis par un habitant des îles Karesau, Bonifaz-Tamataï Pritak, des rites et chants de l'initiation (circoncision) des jeunes garçons.) pp. 1029-1056.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Oct. — Th. Flournoy. *Automatisme téléologique antisuicide.* (Étudiant deux cas d'automatisme antisuicide, l'auteur dégage les conditions suivantes de l'hallucination antisuicide. Il faut pour le développement de celle-ci : 1° une constitution quelque peu névropathique, très imaginative, susceptible de dissociations passagères ; 2° un tempérament suffisamment optimiste ; 3° un ensemble de circonstances psychiquement assez déprimantes pour faire jaillir des idées noires ; 4° l'isolement moral.) pp. 113-137. — Bernard Leroy. *Escroquerie et hypnose.* (Étude expérimentale d'escroqueries qui se prolongèrent pendant plusieurs mois à l'aide de manœuvres hypnotiques pratiquées sur une des victimes.) pp. 138-151. — Mlle M. Métral. *Expériences scolaires sur la mémoire de l'orthographe.* (Aperçu historique de pareilles expériences, et exposé des résultats d'expériences pratiquées par l'auteur.) pp. 152-159. — C. G. Jung. *Associations d'idées familiales.* (Étude expérimentale de classification et de psycho-métrie d'associations d'idées observées chez des sujets appartenant à la même famille.) pp. 160-168.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 4. — P. M. Baumgarten. *Das Original der Konstitution « Eternus ille cœlestium » von 1 März 1590.* (Entre le texte original de la Bulle *Eternus ille cœlestium* (Arch. Secret. Vatic.) et ses reproductions par l'imprimerie, il existe un nombre assez considérable de variantes. On les explique en reconstituant le processus matériel de la publication des Bulles tel qu'il était en usage au XVIe siècle). p. 337-351. — J. Doller. *Die Entblossung des Volkes Israel am*

Sinai (Ex. XXXII, 25). (Le verbe פרע doit se traduire « être nu ». Cette interprétation s'appuie sur le sens du même mot dans les passages parallèles. Elle se rattache à un usage religieux dont on retrouve la trace chez les peuples de l'Orient ancien et moderne.) p. 352-358. — G. Aicher. *Zum Gloria (Lk II, 14).* (Le cantique des Anges suppose un texte hébreu, d'origine judéo-chrétienne, dont le grec serait la traduction littérale. La partie la plus obscure « pax hominibus bonae voluntatis » doit être reconstituée « שלומ לחיירצון », et se traduire « Paix aux hommes du bon plaisir » (den Wohlgefallenden). L'expression a un sens particulariste et désigne les Juifs.) p. 381-391. — M. Meinertz. *Apg. XV, 34 und die Moglichkeit des antiochenischen Streitfalles (Gal. II, 11* sv.*) nach dem Apostelkonzil.* (L'épitre aux Galates est postérieure au concile de Jérusalem. On le prouve en établissant que le conflit raconté par Paul (*Gal.* II. 11 sv.) est lui-même postérieur à cette réunion: *Act.* XV, 34 est une glose. Luc a présenté la suite des faits en raccourci : (36-40). Silas est bien retourné à Jérusalem (v. 33), puis revenu (v. 40). Cet espace de temps a suffi pour permettre entre Pierre et Paul la rencontre et le conflit d'Antioche.) p. 392-402.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Nov. — J. Baylac. *Autour de l'Encyclique* (à suivre). (A propos d'une comparaison de M. F. Charmes (*Revue des D. M.*, 1 oct.) entre la condamnation du modernisme et celle d'Aristote au XIIIe s., montre les différences entre ces deux faits. « Nous voyons comment, par une mesure disciplinaire et de sa nature transitoire, l'enseignement de la philosophie d'Aristote a pu être interdit dans une Université ; nous voyons aussi comment, sans contradictions, cette même philosophie, ou plutôt cette philosophie corrigée, a pu devenir dans la suite la philosophie presque officielle de la science sacrée. ») p. 241-252. — *Le traité des Anges de S. Thomas, thèse* de M. Costes. (Soutenance du 22 juin 1907. D'une comparaison détaillée et minutieuse entre S. Thomas et les auteurs qui l'ont précédé ou suivi, tant au point de vue de la philosophie que de la théologie et des méthodes employées, l'auteur conclut à la supériorité du traité des Anges de S. Thomas.) pp. 253-260.

CIUDAD DE DIOS (LA). 20 oct. — L. Conde. *Liga secreta internacional en contra del Indice y en favor de la cultura* (suite). (Analyse les affinités entre la supplique et le modernisme.) pp. 278-290. — M. Gutiérrez. *Sobre la filosofía de Fr. Luis de Léon.* (suite). (Expose les idées de Fr. Louis de Léon sur la matière et la forme, l'habitus et la privation, l'union, la composition, l'individuation, la génération et la corruption, la mutation et l'altération.) pp. 303-314 = **5 nov.** — L. Conde. *Liga secreta* (fin). (Montre que le Saint-Office a eu des motifs sérieux pour condamner quelques œuvres de Schell. Donne copie des deux protocoles du procès instruit par l'évêque de Wurzbourg contre ce professeur.) pp. 371-381. = **20 nov.** — M. Gutiérrez. *Sobre la filosofía de Fr. Luis de Léon* (suite). (Louis de Léon divise les êtres en inorganiques, organisés artificiellement, organisés naturellement et immatériels.

Parmi les êtres organisés naturellement, il énumère les cieux et parmi les immatériels des *mentes aethereae* distincts des astres, des anges et des âmes humaine. Qu'entend-il par ces cieux organisés et ces *mentes aethereae* ? il ne le dit pas clairement.) pp. 487-496.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 19 oct. — E. Rosa. *Il modernismo e il vecchio naturalismo.* (Le modernisme condamné par Pie X est un semi-rationalisme se rapprochant du naturalisme condamné par Pie IX. Il est même plus dangereux, objectivement considéré, que ce dernier et c'est pourquoi l'encyclique en a fait l'exposé pour le condamner.) pp. 129-141. = **2 nov.** — E. Rosa. *Il modernismo filosofico.* (La philosophie moderniste est un phénoménisme agnostique qui ne renseigne pas sur un Dieu réel, mais sur une idée subjective de Dieu. Celle-ci s'exprime sous l'action d'un besoin existant dans notre subconscience par des formules plus raffinées, par des dogmes. La religion n'est que la projection extrinsèque de ce labeur intérieur, ce n'est pas une connaissance, mais un besoin du cœur, une expression changeante de l'inconnaissable.) pp. 257-269. — A. Ferretti. *Il Guyau e una morale senza obbligazione e sanzione.* (En morale, les faits de conscience prouvent à eux seuls l'existence de l'obligation mystique et de la sanction religieuse.) pp. 270-281. = **16 nov.** — E. Rosa. *Il programma dei modernisti ribelli.* (Signale et réprouve l'ouvrage intitulé : *Il programma dei modernisti. Riposta all'enciclica di Pio X « Pascendi Dominici gregis.* » Relève les principaux points du système moderniste présenté dans ces pages ; comme ils prétendent, la critique est à la base de ce système, celle-ci suppose déjà une philosophie naturaliste.) pp. 385-404. = **7 déc.** — G. Zocchi. *S. Giovanni Grisostomo nel XV centenario della sua morte (407-1907).* (Retrace à grands traits la jeunesse de S. Jean Chrysostome et sa formation, caractérise son éloquence.) pp. 519-537. — E. Rosa. *Il modernismo filosofico.* (La philosophie nouvelle (agnosticisme et immanentisme) ne mérite même pas le nom de philosophie ; elle ruine la logique, la psychologie, la métaphysique et même les sciences-mathématique et physique.) pp. 538 558. = **21 déc.** — A. Ferretti. *Il Nietzsche e l'immoralismo.* (Nietzche nie Dieu, l'immortalité de l'âme, et toute sanction dans une autre vie ; condamne les vertus chez le surhomme, exalte la force, la dureté et les aspirations de la nature.) pp. 651-664.

CULTURA ESPANOLA. août.— M. Arnaiz. *Pragmatismo y humanismo.* (suite). (L'humanisme est la transposition psychologique de la théorie logique du Kantisme. Il est essentiellement relativiste et sceptique. Il s'oppose au sens commun.) pp. 855-867. = **nov.** — A. G. Izquierdo. *Un filósofo catalan (Antonio Comellas y Cluet).* (fin). (Résume les idées méthodologiques et critiques développées par Comellas dans son livre *Introduction à la philosophie.*) pp. 1099-1115.

ÉCHOS D'ORIENT. Sept. — M. Jugie. *Le canon de l'Ancien Testament dans l'Église russe depuis le XVIIIe siècle.* (Le premier qui exclut du

canon les deutérocanoniques, pour s'en tenir aux livres du canon hébreu, fut Théofane Prokopovitch, théologien favori de Pierre le Grand. Son enseignement, d'abord isolé, se propagea durant la fin du XVIIIe s. Au XIXe, les catéchismes approuvés par le Saint-Synode, aussi bien que les ouvrages d'exégèse, le reproduisent universellement.) pp. 263-274. — S. Vailhé. *Origines de l'Église de Constantinople.* (« La première pénétration connue du Christianisme à Byzance doit] se placer vers la fin du IIe s. Quant au premier évêque byzantin, il est venu au plus tôt dans les premières années du IIIe s., au plus tard dans les premières années du IVe. ») pp. 287-295. = **Nov.** — Pl. De Meester. *L'office décrit dans la Règle bénédictine et l'office grec.* (Relève les nombreuses ressemblances entre ces deux offices.) pp. 336-344. — M. Jugie. *Les deutérocanoniques dans l'Église grecque depuis le XVIIIe siècle.* (Par des traductions des ouvrages russes, par l'enseignement de quelques théologiens, par l'incohérence des décisions du synode d'Athènes, la doctrine contraire aux deutérocanoniques s'est insinuée jusque dans le peuple. Le patriarcat œcuménique n'a pas jusqu'ici approuvé d'ouvrages soutenant cette doctrine, mais il n'a rien fait pratiquement pour en arrêter la diffusion.) pp. 344-357.

ÉTUDES. 20 Oct. — Stéph. Harent. *Expérience et Foi.* (Retrace l'origine de la théorie moderniste qui transforme la foi du chrétien en expérience religieuse, montre que les écrivains catholiques chez qui elle apparaît, la doivent à des influences étrangères, à des erreurs déjà vieilles, à un mysticisme plus que suspect.) pp. 221-250. = **5 Nov.** — F. Prat. *La théologie de saint Paul.* (Examine les éléments constitutifs de la pensée de saint Paul : d'abord l'apport humain fourni par sa riche nature sous l'influence, complémentaire en même temps que contradictoire, de sa double éducation helléniste et judaïque ; ensuite l'apport divin qui transforme l'autre sans l'absorber : la grande révélation du chemin de Damas et la série des révélations successives dont le cours ne s'arrête qu'au martyre.) pp. 353-383. = **20 Nov.** — J. Lebreton. *L'Encyclique et la Théologie moderniste.* (Oppose la conception moderniste et la conception catholique du Christianisme sur la connaissance religieuse considérée dans son origine : la révélation ; dans son expression : le dogme ; dans sa règle : l'autorité de la conscience et l'autorité de l'Église.) pp. 497-524. = **20 Déc.** — L. Roure. *Testament philosophique de Sully-Prudhomme.* (Mathématicien, raisonneur, poète, tels sont les principaux traits qui caractérisent sa physionomie intellectuelle.) pp. 785-801.

EXPOSITOR (THE). Oct. — A. Deissmann. *The Philology of the Greek Bible.* (Importance historique de la traduction des LXX particulièrement au point de vue de la formation du Canon total, ancien et nouveau Testament. Découvertes archéologiques qui permettent de replacer le grec populaire des LXX dans leur véritable milieu : ce sont surtout les textes non littéraires, inscriptions privées, papyrus, ostraca.) pp. 289-302. — W. Ramsay. *A Christian City in the Byzantine Age.* (Cet article contient la traduction et l'interprétation de plusieurs groupes d'inscriptions

découvertes dans les églises de Barata.) pp. 302-324. — W. Bacon. *The Disciple whom Jesus loved.* (De tous les textes dont on se sert ordinairement pour identifier « le disciple que Jésus aimait » trois seulement sont à retenir : *Jo.* xiii, 1-30 ; xix, 25-27 ; xx. La comparaison de ces passages avec les synoptiques, le caractère général du quatrième Évangile conduisent à une identification de personnage à la fois idéale et réelle. Il symbolise d'abord le disciple uni à la vie du Christ ; et concrètement il désigne l'auteur, mais surtout Paul « crucifié avec le Christ. » (*Gal.* ii, 20.) pp. 324-339. — A. Carr. *The Authenticity and Originality of the First Gospel.* (L'authenticité du premier Évangile est conciliable avec les données de la tradition et les résultats de la recherche scientifique. L'originalité de S. Matthieu consiste dans le but qu'il poursuit et la manière de grouper les matériaux en vue de ce but.) pp. 339-349. — R. Mackintosh. *Marriage Problems at Corinth.* (Il existe à Corinthe deux partis extrêmes sur la question du mariage. Les uns veulent le rendre obligatoire pour tous, les autres le rejettent absolument. Saint Paul (*I. Cor.* vii) répond à ces deux partis. Le v. 7 et la manière dont Saint Paul parle des vierges s'expliquent par l'idée de l'apôtre sur la proximité de la Parousie. La solution paulinienne du mariage est ensuite envisagée au point de vue contemporain et protestant.) pp. 349-363. — G. Wynne. *The Problem of the Epistles to the Thessalonians.* (Malgré leur caractère d'indiscutable authenticité, les épîtres aux Thessaloniciens soulèvent une double question : Comment cette église a-t-elle pu être fondée si rapidement ? Comment, à peine âgée d'un an, a-t-elle pu mériter déjà les éloges que Paul lui décerne ? La part faite aux circonstances, il reste que, pour expliquer ces difficultés, il faut recourir à l'action de l'Esprit qui « souffle où il veut ».) pp. 364-372. —D. M'Intyre. *The Cloud of Unknowing.* (Analyse d'un manuscrit anglais écrit au milieu du xive siècle. C'est un traité de contemplation mystique apparenté aux doctrines d'Eckhart et à celles de Denys l'Aréopagite.) pp. 373-384. = **Nov.** — A. Garvie. *The Restatement of the Gospel for To-Day.* (Comment l'Évangile doit-il s'adapter aux conditions qui lui sont faites aujourd'hui sur le terrain spéculatif et pratique ? Spéculativement il lui faut compter avec la méthode critique, dégager son propre point de vue de celui de la science, ne se point solidariser trop étroitement avec telle philosophie. Pratiquement, à l'extérieur, ses missionnaires ont à présenter les trois grandes idées qu'il contient : Dieu personnel, réalité du péché, nécessité de la pénitence. A l'intérieur, pour faire face au problème social, ses prédications doivent chercher leur inspiration, leur méthode et leur but dans la Croix, c'est-à-dire le Sacrifice.) pp. 385-406. — W. Ramsay. *Notes on Christian History in Asia Minor.* (Notes relatives aux sujets suivants : Persécutions de Saint Paul à Iconium et à Antioche de Pisidie. Les cultes chrétiens d'Iconium. Attitude de Paul vis-à-vis des empereurs. Renseignements complémentaires sur l'ancienne Barata.) pp. 406-424. — A. Deissmann. *The Problem of « Biblical » Greek.* (Le problème se pose ainsi : le grec biblique est-il une langue isolée, ou bien se rattache-t-il étroitement au grec tel qu'on le parlait à l'époque des LXX ou du N. T. ? La seconde hypothèse est la seule historiquement vraie. Elle se confirme par toutes les décou-

vertes récentes. Beaucoup de *sémitismes* même, bien loin d'être particuliers à la Bible, appartiennent à la langue générale et vulgaire de ce temps.) pp. 425-435. — E. Curtius. *St Paul in Athens.* (Lorsque saint Paul est appelé à prendre la parole sur le « marché » d'Athènes, en vertu de son éducation grecque, il sut apprécier finement le caractère religieux de l'ancienne cité. Mais le sémite n'était pas chez lui absorbé par le grec, et ce dernier fait donne sa pleine signification au séjour de l'apôtre à Athènes.) pp. 436-455. — T. Zahn. *Missionary Methods in the Times of the Apostles.* (La méthode de saint Paul (plus spécialement étudiée), consiste à fonder des communautés surtout dans les grands centres de l'empire romain, d'où la semence chrétienne pourra se répandre ensuite aux alentours. Paul a voulu évangéliser toutes les nations, et il l'a fait, y compris l'Espagne. Pour réaliser ce plan immense, il s'aide de plusieurs collaborateurs.) pp. 466-472. = **Déc.** — D. Margoliouth. *The New Papyri of Elephantine.* (Traduction et commentaire historique du premier des trois papyrus découverts à Éléphantine et publiés par E. Sachau (*Abhandlungen der preussichen Akademie der Wissenschaften*, 1907). Il contient une pétition adressée par les Juifs d'Éléphantine à leur gouverneur Bagoas pour demander la permission de reconstruire le temple de Iahu, pillé et détruit trois ans auparavant. En rapprochant ce fait des événements racontés par Josèphe (*Ant.* xi, 7) et Diodore de Sicile (xvii, 5, 3) on conclut que le document araméen aurait été écrit vers 340 et serait presque contemporain de Néhémie. A cette époque les juifs auraient donc possédé dans la Haute-Égypte un temple organisé sur le même plan que celui de Jérusalem.) pp. 481-494. — F. Griffith. *Note on Elephantine Papyri.* (Il est difficile de dater les papyrus de la 17e année de Darius II (408-407, A. C.). La signification de quelques mots est fixée d'après l'égyptien.) pp. 494-496. — S. Cook. *The Jewish Temple of Iahu, God of the Heavens, at Syene.* (Le temple de Syène n'était pas un édifice mesquin. Il y avait là des prêtres, des offrandes, des vases sacrés ; on peut induire qu'il s'y trouvait un service régulièrement organisé, et peut-être une littérature. On ne voit pas même pourquoi Syène n'aurait pas eu des prophètes durant les jours mauvais.) pp. 497-505. — A. Deissmann. *Septuagint Philology.* (Expose l'état actuel de la philologie des Septante ; Concordances, textes, dictionnaires, grammaires et enfin exégèse de la Bible grecque.) pp. 506-520. — J. Denney. *Speaking Against the Son of Man and Blaspheming the Spirit.* (Le péché contre le Fils de l'homme consiste dans la manière libre, désobligeante, irréfléchie aussi, dont la foule s'exprime au sujet de Jésus, quand par exemple, elle dit de lui : « Il est hors de ses sens. » (*Cf. Mc.* iii, 21). Le blasphème contre le Saint-Esprit est le péché des pharisiens qui après avoir constaté les effets du pouvoir divin de Jésus le traitent de Béelzébub : c'est le péché même d'endurcissement : aussi ne sera-t-il point pardonné.) pp. 521-532. — T. Barns. *A Study in St John XXI.* (Le ch. xxi du quatrième Évangile n'est pas l'œuvre de Saint Jean, mais un écrit de provenance montaniste.) pp. 533-542. — F. Montgomery Hitchcock. *The Baptist and the Fourth Gospel.* (Le quatrième Évangile, œuvre d'un disciple du Baptiste, est particulièrement autorisé à mettre en pleine lumière le témoignage rendu par le Précur-

seur à Jésus. Il rend également compte des vacillations que semble avoir subi sa foi messianique, d'après les Synoptiques.) pp. 543-553.— W. Ramsay. *Dr Sanday's Criticism of Recent Research.* (Appréciation du dernier ouvrage publié par le savant anglais : La vie du Christ dans la recherche récente. Le chapitre sur le symbolisme dans la Bible fait l'objet d'un examen spécial. La méthode du Dr Sanday est ensuite caractérisée comme aussi son attitude intellectuelle vis-à-vis des problèmes historiques et des savants qui les abordent.) pp. 554-562.

EXPOSITORY TIMES (THE). Oct. — J. H. Moulton. *St Luke and the Census.* (Attire l'attention sur un papyrus grec de 104 ap. J.-C., récemment publié par Kenyon. Il contient le texte d'un rescrit du préfet d'Égypte ordonnant à toute personne résidant en dehors de son nome d'y rentrer en vue d'un recensement. Éclaire le passage similaire de Luc II. 1-8.) pp. 40-41. — J. H. Moulton. *A Jewish Proseucha and its Waterrate.* (Signale, dans un compte de commissaires préposés au service des eaux, peut-être à Hermopolis, et daté de 113 ap. J.-C., le terme εὐχεῖον à côté de προσευχή et souhaite qu'on en précise le sens. Texte publié par Kenyon.) p. 41. — A. Souter. *An Interpretation of Eph.* I, *15.* (Exclut la leçon τὴν ἀγάπην et traduit : « La foi qui est parmi vous et (la foi qui est) parmi tous les saints. ») p. 44. = **Nov.** — Ch. S. Macalpine. *The sanctification of Christ.* (Étude sur *Jo.* X, 36 et XVII, 19. Dans le premier cas ἁγιάζω désigne la députation, la consécration du Christ à l'œuvre du salut, par Dieu ; dans le second, l'acte par lequel le Christ se voue, se consacre lui-même à la croix.) pp. 58-60 — W. F. Lofthouse. *The Old Testament Books and their redactors.* (Apologie des résultats de la critique littéraire appliquée aux livres de l'A. T. Estime toutefois qu'elle a donné à peu près ce qu'elle pouvait donner et qu'il faut demander un surcroît de lumière à l'histoire et à l'archéologie.) pp. 63-67. — D. Smith. « *Things New and Old* ». (Les choses anciennes, c'est la Loi et les nouvelles l'Évangile. Traduit un sentiment profond « de la continuité de l'ancien et du nouveau, du passé et du présent, et de l'insuffisance de chacun d'eux pris en lui-même ».) pp. 67-69. — V. Mc. Nabb, O. P. *A Moot-Point of Pauline Christology.* (Groupe les expressions à l'aide desquelles S. Paul s'essaye à définir la nature intime du Christ et montre le travail d'approximation croissante que révèle l'étude de I et II *Cor.*, de *Col.*, de *Ph.*, et d'*Heb.*) pp. 92-93. = **Déc.** — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis.* (Compare *Gen.* I, 1-3 et le Poème babylonien de la Création.) pp. 137-139. — A. Smith Lewis. *The Star of Bethlehem.* (Propose pour *Matt.* II, 2, cette traduction : « Car, étant en Orient, nous avons vu son étoile ».) pp. 139-140. — M. D. Gibson. *Folk-lore in the Old Testament.* (Critique une étude publiée sous ce titre par J. G. Frazer, et conteste les explications qu'il propose sur le signe de Caïn, Jacob luttant avec l'ange, la défense de cuire un chevreau dans le lait de sa mère.) pp. 140-141.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Oct. — J. O'Neill. *Kant as apologist of Theism.* (En séparant d'une manière absolue la vérité religieuse et la vérité scientifique, en prétendant unir au scepticisme

intellectuel vis-à-vis du monde invisible la croyance pratique à sa réalité, Kant a été dupe de sa propre subtilité et il a tenté une entreprise impossible.) pp. 411-424. — J. M. Harty. *The Living Wage : Its ethical conditions.* (Examen des problèmes moraux que soulève l'application du salaire suffisant pour vivre et solution de ces problèmes.) pp. 425-437. — H. Pope, O. P. *Literary criticism of the Gospel narratives.* (Dans les limites tracées par les enseignements de l'Église touchant l'Écriture, la critique littéraire peut être appliquée à l'étude des Livres inspirés et certaines difficultés paraissent insolubles sans son secours. Le montre par un exemple pris dans les Évangiles : Matthieu, xxi et récits parallèles de Marc, Luc et Jean.) pp. 438-457. — J. J. Toohey, S. J. *The « Grammar of assent » and the old philosophy.* (Proteste contre l'interprétation qu'«une nouvelle école de philosophie » donne de la pensée de Newman. Conclut : « ... les lignes générales de l'enseignement de Newman, les doctrines qu'il développe avec prédilection et qui forcent l'attention du lecteur sont toutes en accord avec la scolastique ».) pp. 466-487. — W. Mc Donald. *The proof of infallibility.* (Critique, comme peu concluantes, les quatre preuves apportées par le cardinal Mazella en faveur de l'infaillibilité de l'Église. Estime qu'on peut établir une preuve efficace en montrant que l'infaillibilité est postulée par la coexistence de ces deux caractères de l'Église : catholicité et unité.) pp. 485-498.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXII, 2. — P. G. von Holtum, O. S. B. *Der Akt des Glaubens.* (Remarques critiques au sujet de l'analyse qu'a fait de l'acte de foi le Dr Scheeben, *Handbuch des kath. Dogmatik*, I Bd., II theil, 6 hauptst., I. C'est à tort que Scheeben ne voit le caractère de science vraie et parfaite que dans la connaissance basée sur l'évidence, soit l'évidence immédiate, soit l'évidence réflexe et distincte.Dans l'analyse de l'acte de foi proprement dite, il donne trop d'importance à l'élément moral, soit qu'il considère les dispositions subjectives du croyant, soit la raison formelle objective de la foi. Un attrait intérieur pour la vérité à croire ou la personne qui nous parle n'est pas absolument requis ; de même l'autorité qui nous détermine à croire n'est pas principalement constituée par la force morale et la dignité de la personne que nous croyons.) pp. 171-189. — P. H. Kirfel, C. SS. R. *Der H. Augustinus und das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariens.* (A propos d'un livre récent : *Die Mariologie des hl. Augustinus*, par le Dr Phil. Friedrich. Conclusions : 1. Le texte *De nat. et grat.*, c.36, prouve que saint Augustin a maintenu pour Marie l'immunité du péché originel ; le contexte n'est pas contraire à cette explication ; le saint Docteur peut donc être invoqué à bon droit comme témoin de ce dogme. 2. De l'immunité de Marie de tout péché personnel saint Augustin a conclu à l'Immaculée Conception de la Vierge. Le Dr Friedrich n'est pas parvenu à établir le contraire. 3. Le texte de l'*Opus imperf. contra Jul.*, l. 4, c. 122, ne prouve guère davantage que St. Augustin ait été l'adversaire de l'Immaculée Conception. Réponses aux difficultés que présentent certains passages de l'illustre Docteur.) pp. 241-268

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 12 Sept. — G. Stuart Fullerton. *The Doctrine of the Eject.* (Le solipsisme n'est pas une conception naturelle à l'esprit humain. La vraie question est de savoir comment nous arrivons à affirmer l'existence d'autres esprits ; à cet égard, l'argument unique est l'argument par analogie du sens commun et de la plupart des psychologues.) pp. 505-510.— F. Lyman Wells. *Standard tests of arithmetical Associations.* (Étude sur la valeur comparée de certains « tests » destinés à mesurer la rapidité d'associations arithmétiques.) pp. 510-512. — *Discussion.* G. T. Tawney. *Professor Fite on the Exaggeration of the Social.* (Tout en se gardant du « sophisme du sociologue », il faut reconnaître que le contact d'êtres semblables à eux et l'imitation réciproque ont été nécessaires aux hommes pour s'élever au degré de connaissance réfléchie qu'ils possèdent.) pp. 512-515. = **26 Sept.** — J. E. Boodin. *The New Realism.* (Ces deux affirmations : le semblable seul peut agir sur le semblable, et ce qui n'est pas matériel n'est pas réel, constituent deux sophismes. Le réel n'est pas l'immédiat, mais l'intelligible ou le nouménal découvert au moyen d'intentions créatrices et de constructions conceptuelles.) pp. 533-542. — E. A. Kirkpatrick. *A Broader Basis for Psychology Necessary.* (Il semble nécessaire d'élargir certains points de vue et, par suite, le sens de certains termes déjà employés en psychologie, comme intelligence, mémoire, perception, de manière à ce qu'ils s'appliquent aussi bien aux faits inconscients qu'aux phénomènes conscients, ou bien il faut désigner l'aspect commun de ces phénomènes par des vocables nouveaux.) pp. 542-546. — *Discussion.* W. James. *The Absolute and the Strenuous Life.* (Si James a insisté sur le caractère apaisant de l'Absolu c'est que lui seul peut procurer le calme complet de l'âme ; il ne nie pas que l'Absolu ne puisse en certains cas exalter l'activité humaine.) pp. 546-548.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Nov-déc. — Dr Grasset. *La Responsabilité des criminels devant le Congrès des aliénistes et neurologistes de Genève.* (L'auteur répond aux critiques formulées contre sa théorie de la *responsabilité médicale.* On sait que, pour le Dr Grasset, la responsabilité au sens médical est fonction de la normalité des neurones psychiques. « Est responsable médicalement celui dont les neurones psychiques fonctionnaient normalement au moment de la bataille prévolitive qui a précédé l'acte incriminé. Est irresponsable celui dont les neurones psychiques étaient complètement altérés au même moment. A une responsabilité atténuée celui dont les neurones psychiques étaient partiellement ou incomplètement altérés. ») pp. 481-516. — Revaut d'Allonnes *L'explication physiologique de l'émotion.* (Critique de la théorie de M. Pieron, partisan du « siège sous-cortical » de l'émotion ; réponse aux objections de M. Pieron contre la « théorie viscérale » proposée par M. Revaut d'Allonnes.) pp. 517-524. — Société de Psychologie. (Séance du 5 Juillet 1907.) Trois communications : M. Kostyleff : *Les contradictions dans l'étude des perceptions visuelles.* pp. 525-533.— M. Bernard-Leroy : *Remarques sur le diagnostic de certaines hallucinations obsédantes* pp. 534-547 ; — MM. Marie et

MEUNIER : *Note sur quelques enregistrements graphiques dans la maladie de Parkinson.* pp. 547-553.

KATHOLIEK (DE). Déc. — J. TH. BEYSSEN. *Overtuigingskracht der Godsbewijzen.* (Les preuves de l'existence de Dieu peuvent être connues sans engendrer la certitude. La raison en est que l'évidence de la raison démontrée peut être obscurcie par des influences venues de la volonté. Celles-ci cependant ne peuvent, à elles seules, comme le veulent quelques modernes, imposer la certitude à l'intelligence, mais elles peuvent d'une part proposer leurs raisons à l'intelligence et d'autre part diriger son activité sur tel objet ou l'écarter de tel autre.) pp. 421-445.

MONTH (THE) Oct. — B. C. A. WINDLE. *Scientific facts and scientific hypotheses.* (Il faut soigneusement distinguer entre faits scientifiques et hypothèses scientifiques. Les premiers, quand ce sont vraiment des faits scientifiques et non des hypothèses déguisées, sont certains : les secondes sont nécessaires, mais bien peu arrivent à la dignité de vérité démontrée ; la plupart n'ont d'autre valeur scientifique que les services qu'elles rendent. L'auteur indique l'attitude que doit prendre le croyant vis-à-vis des hypothèses scientifiques.) pp. 337-345. = **Nov.** — THE EDITOR. *Science and its counterfeit.* (La science est, de notre temps, une réalité mais aussi un grand mot. Beaucoup se laissent fasciner par ce mot et absorbent, sans critique et sans le moindre soupçon de ce qu'est la science et ses méthodes, tout ce qui se présente à eux sous ce pavillon. Met en garde contre les vulgarisateurs de toute forme et contre leurs affirmations tranchées.) pp. 477-487. = **Déc.** — S. F. SMITH. *The revision of the Vulgate.* (Histoire de l'édition Clémentine de la Vulgate, puis exposé des principales opérations critiques que demandera la revision de la Vulgate confiée aux Bénédictins.) pp. 561-575. — H. THURSTON. *The Blessed Sacrament and the holy Grail.* (Résume d'abord les conclusions des divers articles qu'il a consacrés à l'histoire du culte eucharistique. Le culte, sous la forme où nous le connaissons, semble faire son apparition dans les premières années du XIIIe siècle. Or c'est vers la même époque et plutôt un peu avant que se manifeste l'étonnant mouvement littéraire dont le centre et l'objet est le Saint-Graal, et où nous voyons prônées une attitude et des cérémonies semblables à celles qui constituent le culte eucharistique.) pp. 617-632.

MUSÉON (LE). 3-4.— L. de LA VALLÉE. POUSSIN. *Madhyamakavatara (à suivre).* (Traduction du Madhyamakavatara, œuvre de Candrakirti, bouddhiste de l'école Madhyamika (fin du VIe ou début du VIIe siècle). « Ce n'est pas essentiellement une œuvre de polémique, mais vraiment une introduction, et qui initie le lecteur, non seulement aux thèses dialectiques et métaphysiques des Madhyamikas, mais encore, dans le sens le plus large, au Grand Véhicule et à la doctrine du Bodhisattva. » L'auteur de ce traité en a fait lui-même un commentaire dont la traduction est

également donnée.) pp. 249-317. — E. Blochet. *Étude sur l'Ésotérisme musulman.* (suite). (Le Soufi qui veut s'initier à la vie mystique et entrer en communion avec l'Être Unique doit quitter le monde pour la solitude. La retraite de quarante jours est plus spécialement méritoire. Elle exige la réclusion absolue, le silence complet de la langue et du cœur, un jeûne rigoureux, avec les conseils et sous la surveillance d'un directeur spirituel.) pp. 318-342. — A. Roussel. *Les idées religieuses et sociales du Mahabharata* (suite). (Idées de l'Adisparvan sur la mort et le Destin. Le Destin, « c'est Brahme lui-même qui agit, non pas aveuglément, comme la Fatalité antique, la τύχη des Grecs, mais irrésistiblement, comme elle, bien qu'avec intelligence et préméditation. C'est plutôt la Providence. ») pp. 343-360.

NEW-YORK REVIEW (The). Sept.-Oct. — C. Delisle Burns. *The Catholicizing of Philosophy.* (Les progrès accomplis par les sciences naturelles et historiques imposent d'édifier une nouvelle synthèse philosophique. Cette œuvre ne saurait se réaliser sans la métapyhsique. Elle devra aussi tenir compte de l'expérience accumulée par l'histoire des systèmes philosophiques.) pp. 111-128. — M. J. Lagrange, O. P. *The Jewish Military Colony of Elephantine Under the Persians.* (Situation de l'île d'Éléphantine. Documents qui nous font connaître la colonie juive : papyrus de Strasbourg et papyrus d'Assouan. Les Juifs habitent l'île même ; ce ne sont pas des soldats en activité de service, mais plutôt des troupes de réserve. Ils n'ont pas de tribunaux à eux, mais en revanche ils possèdent un temple dédié à Jahu. Quelques faits accusent chez ces Juifs de la dispersion un esprit qui tend à les distinguer de leurs frères hiérosolymitains.) pp. 129-144. — C. Pilater, S. J. *A Starting-Point in Ethics.* (L'Éthique offre un terrain sur lequel l'apologète a le plus de chance d'atteindre les non-croyants. A ces derniers toutefois, il convient de présenter la morale sous son aspect eudémoniste avant de la leur imposer comme une source d'obligation. La méthode préconisée est celle d'Aristote, reprise par saint Thomas et qu'il faut se garder de confondre avec l'utilitarisme d'un Stuart Mill.) pp. 145-162. — Fr. Mari. *Assyro-Babylonian Elements in the Biblical Account of the Fall.* (On reconnaît, dans le récit de la chute, la présence d'éléments assyro-babyloniens : le jardin des dieux ; le mythe d'Adapa ; la légende de l'arbre de vie... Tous ces traits, en passant de la religion polythéiste à la religion monothéiste, ont subi une transformation radicale : mais leur emploi par les écrivains hébreux était une nécessité historique.) pp. 163-180.— F. Gigot. *Studies on the Synoptic Gospels.* (L'analyse littéraire de *Mc.* I, 21-22, *Mt.* VII, 28b, 29 et *Lc.* IV, 31-32 montre que les trois évangélistes reflètent fidèlement le témoignage de la tradition chrétienne relative au fait que N.-S. enseignait comme ayant autorité ; elle confirme en outre que les trois premiers évangiles n'ont pas été composés par des auteurs absolument indépendants. Marc a écrit le premier et son œuvre a été utilisée par Matthieu, puis par Luc. Enfin, malgré certaines différences, les synoptiques offrent un caractère de ressemblance substantielle.) pp. 181-200.

RAZON Y FE. Oct. — P. Villada. *El decreto « Lamentabili sane exitu » y el Silabus de Pio X : su valor jurídico.* (Le décret est une loi doctrinale, universelle, obligeant au for interne. L'acte de condamnation du Saint-Office n'est pas infaillible, mais on peut soutenir l'opinion que l'acte du Pape l'est. Toutes les propositions condamnées ne sont pas hérétiques.) pp. 155-165. = **Nov.** — E. Ugarte de Ercilla. *Mensurabilidad de las sensaciones.* (Exposé des doctrines courantes sur la mensurabilité des sensations.) pp. 303-320. = **Déc.** — L. Murillo. *La Enciclica « Pascendi dominici gregis » sobre el modernismo* (à suivre). (Commente la partie doctrinale de l'Encyclique.) pp. 445-448.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Oct — Livinief. *La Vie chrétienne. A propos d'un livre sur la Russie.* (Examen critique de l'ouvrage de M. Wilbois : *L'Avenir de l'Église russe.* (Paris, Bloud.) pp. 468-479.— **15 Nov.**— G. Beauquier. *Le signe de l'Emmanuel.* (Place cette prophétie dans son cadre historique, analyse son caractère messianique, montre sa réalisation historique.) pp. 529-561. — Sy. Crèteur. *Entre le relativisme et l'ontologisme.* (La thèse scolastique de la connaissance, acceptée dans son intégrité, est, aujourd'hui encore, seule capable de préserver des erreurs qui sont la conséquence logique des théories modernes plus ou moins entachées de relativisme ou d'ontologisme.) pp. 562-577. — J. Deligny. *Les cloches.* (Sacrée par son origine, sa mission, sa bénédiction, la cloche appartient à l'Église.) pp. 578-585. = **15 Déc.**— R. de Chefdebien. *Maître Philippe de Grève et la chancellerie de Paris au XIIIe siècle.* (Retrace l'histoire de sa vie, de ses œuvres, de ses démêlés avec l'Université.) pp. 657-684. — Fl. Anciaux. *La cause exemplaire. Notion de cette cause et nature de sa causalité.* (La cause exemplaire est une forme idéale que toute cause intelligente cherche à reproduire au dehors aussi fidèlement que possible. La cause exemplaire a une influence passive ; elle est dans l'agent, mais dans l'agent elle ne produit pas, elle se tient à l'état de modèle. Elle se ramène à la cause formelle, mais c'est une cause formelle extrinsèque.) pp. 685-704. — A. Alvéry. *Mariologie Augustinienne.* (Les auteurs invoquent deux textes de S. Augustin pour ou contre le dogme de l'Immaculée Conception a savoir : 1° *De Nat. et Grat.* c. xxxvi. n. 42 ; 2° *Op. imp. c. Julian.* iv. c. cxxii. Aucun de ces textes ne possède une valeur démonstrative. Le premier ne semble même pas laisser soupçonner cette doctrine dans la pensée de S. Augustin. Le second est très obscur.) pp. 705-719.

REVUE BÉNÉDICTINE. Oct. — D. G. Morin. *Le* Liber dogmatum *de Gennade de Marseille et les problèmes qui s'y rattachent.* (« Le *Liber ecclesiasticorum dogmatum* est vraiment l'œuvre de Gennade de Marseille, et plus encore l'édition anonyme originale que la recension mise en circulation sous son nom dès les environs de l'an 500 ; — Il est possible, probable même, que trois ou quatre des chapitres additionnels de l'*Indiculus de hæresibus* soi-disant hiéronymien sont, eux aussi, véritablement de Gennade ; — Enfin les deux passages du *Liber dogmatum* qu'on a cru récemment impliquer le rejet de l'Apocalypse signifient, en effet, tout

autre chose : la réprobation des théories déduites indûment du livre sacré par l'écrivain Nepos. ») pp. 445-455. — D. P. DE MEESTER. *Études sur la théologie orthodoxe.* III. (La création est l'acte par lequel Dieu tire l'être du néant ; elle est l'œuvre des trois Personnes ; tout a été créé immédiatement par Dieu, dans le temps ou plutôt avec le temps. Le but de Dieu dans la création, c'est d'abord de procurer sa gloire, puis le bonheur de la créature. — Les anges : l'Écriture prouve leur existence ; ils sont esprits, leur nombre est incalculable. Confirmés en grâce, ils louent Dieu et sont ses ministres vis-à-vis du monde. Il y a de mauvais anges.) pp. 510-525. — D. DE BRUYNE. *Un petit apocryphe biblique dû à Winithaire de Saint-Gall.* (Une série de généalogies de Dieu à Abraham placée en tête de l'Évangile de St Matthieu.) pp. 526-529. — D. G. MORIN. *Sermo de Dominicæ observatione. Une ancienne adaptation latine d'un sermon attribué à Eusèbe d'Alexandrie.* (Texte de ce sermon. Il montre que, dès le VIIe s., « les homélies de l'énigmatique Eusèbe d'Alexandrie étaient connues et utilisées en Occident. » Il y a des traces antérieures.) pp. 530-534.

REVUE BIBLIQUE. Oct. — M. J. LAGRANGE. *La Crète ancienne* (suite). (Continue l'étude de la religion. Subdivisions : b) Statuettes. 4. Les Symboles. a) La double hache ou bipenne ; b) Protomes de taureau, cornes de consécration ; c) La croix (signe abrégé de l'étoile) ; d) Sphinx ; e) Pierres sacrées ; f) Arbres sacrés ; g) Divers.) pp. 489-514. — H. VINCENT. *La description du Temple de Salomon. Notes exégétiques sur I Rois VI.* (Propose et motive un certain nombre de corrections au texte de ce ch., traduit le texte ainsi corrigé et l'éclaircit par des notes destinées à préciser l'agencement général du Temple et la valeur des expressions techniques relatives à sa structure et à sa décoration.) pp. 515-542. — M. J. LAGRANGE. *Le Décret « Lamentabili sane exitu » et la critique historique.* (Commente les propositions qui, dans ce Décret, concernent l'application de la critique historique à l'étude du Christ et de l'Évangile, s'attache à montrer que si le Décret répudie justement des erreurs avancées au nom de la critique et de l'histoire, c'est sans porter la moindre atteinte à la juste liberté de la critique historique.) pp. 543-554. — H. POGNON. *Lettre au P. Lagrange...* (Fournit quelques renseignements sur une inscription araméenne trouvée par lui en Syrie. Elle est d'un certain Zakir ou Zakar, roi de Hamat et de Laache VIIIe siècle av. J.-C.) et contient un récit de la victoire que ce personnage a remportée sur Bar-Hadad, roi d'Aram, et six autres rois ses alliés. La stèle est dédiée à une divinité nommée Alour.) p. 555-557. — A. MALLON, S.J. *Un manuscrit du Psautier Copte-Bohairique.* (Ce manuscrit, conservé au scolasticat d'Ore, Hastings, provient d'une bibliothèque de Lyon. Il date très probablement de 1459. En plus des 150 ps., il contient dix pièces dont on donne l'énumération.) pp. 557-559. — P. LADEUZE. *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin.* (Expose l'argumentation de Lepin en faveur de l'attribution du IVe Évangile à l'apôtre Jean, y ajoute des éléments nouveaux, faits ou observations, en souligne la force probante. Remarque toutefois que certaines particularités du texte et de la tradition n'ont pas reçu toute l'attention qu'elles méritent et regrette que

Lepin n'ait pas examiné l'hypothèse, suggérée par ces particularités, d'une rédaction de l'Évangile par un disciple, à tendances spéciales, de l'apôtre Jean, au nom de ce dernier, sous ses yeux et son inspiration.) pp. 559-585.

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. Oct. — J. Baruzi. *Leibniz et l'idée de Schisme, d'après des documents inédits.* (Pour Leibniz le schisme est un mal. Il cherche à le supprimer en réunissant les Églises. Il ne croit pas cependant à l'unité possible des Églises : aucune n'atteint la vérité absolue ; mais dans l'ordre de vie, une vérité est incluse en l'union et en l'amour ; c'est donc vers cet amour et cette union qu'il faut tendre. « Nulle part l'Église ne sera mieux réalisée que dans l'effort que nous instaurerons pour la créer, et par là même se trouve définitivement niée la légitimité du « schisme ».) pp. 453-474. = **Nov.** — A. Villien. *Les travaux français de droit canonique et de Liturgie.* (Énumère et apprécie les principales œuvres parues en France sur ces matières, durant les dernières années. « Secours demandés à l'histoire pour expliquer la discipline, documentation plus abondante, critique plus sévère, telles sont les caractéristiques d'un nombre toujours plus grand d'études canoniques. ») pp. 539-550. = **Déc.** — F. W. Puller. *La communion anglicane dans ses rapports avec les parties qui la constituent.* (La communion anglicane comprend 10 Églises nationales autocéphales. Il y aurait avantage à mieux relier entre elles ces Églises, afin que le « tout » agît sur chacune. On le peut par des conférences en temps ordinaire, par des synodes dans des circonstances plus importantes.) pp. 597-605.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Oct. — Ch. Bujon. *Le Purgatoire.* (Énumère les différents moyens à l'aide desquels le péché véniel peut être expié ici-bas et conclut que tous ceux qui meurent en état de grâce ne passent point forcément par les flammes du Purgatoire.) pp. 43-50. = **15 Oct.** — J. Bricout. *Ce qui n'est pas du modernisme.* (Distingue le modernisme de ce qui ne l'est pas, en philosophie, en théologie, en apologétique, en histoire.) pp. 129-145. — E. Vacandard. *La prière pour les trépassés dans les quatre premiers siècles.* (Reproduction d'un article du R. Dr Swete. [*Journal of theological studies*, 1er Juillet 1907]. Conclusions : 1° Il n'y a pas de preuves que les morts aient été commémorés par leurs noms dans l'agape eucharistique dès l'âge apostolique ou dans la période subapostolique. De telles commémorations ont probablement commencé au second siècle. Avant la fin du troisième siècle, l'intercession pour les morts paraît avoir été un trait commun à toutes les liturgies. Au quatrième siècle, l'usage d'offrir des prières, le sacrifice eucharistique et des aumônes pour les morts, s'établit désormais comme un important facteur de la vie chrétienne, tant en Orient qu'en Occident. 2° Il peut se faire qu'à l'origine on n'ait pas analysé le caractère de ces prières et de ces oblations.) pp. 146-161. = **1er Nov.** — H. Lesètre. *Jésus ressuscité.* (Réfute les principales objections philosophiques, historiques, exégétiques, élevées contre le fait de la résurrection.) pp.

241-263. — A. D. Sertillanges. *Morale et Religion.* (Trois propositions résument les rapports précis de la religion et de la morale. I. En un sens, la vie religieuse est contenue dans la vie morale. Les devoirs envers Dieu et la vertu de religion concourent à intégrer la justice. Leur rôle est de rendre honneur à Dieu en tant que principe, loi, fin dernière de tout ce qui est. II. La morale est une partie de la religion en tant que celle-ci est une attitude générale à l'égard du divin. III. La religion se présente comme la condition, sinon de l'existence, du moins de l'extension et de l'efficacité de l'idée morale dans le monde.) pp. 264-284. = **15 Nov.** — G. Michelet. *L'expérience religieuse d'après W. James. III. Les faits religieux et la théorie de la subconscience.* (Esquisse d'abord la théorie de la subconscience, indique quelques-uns des cas dont elle prétend fournir l'explication, puis énumère en les critiquant les trois principales théories sur la nature des faits subsconcients. I. La théorie physiologique des faits inconscients est en contradiction avec les faits. II. La théorie des phénomènes psychologiques sous-conscients, au lieu de confirmer la théorie de la multiplicité des consciences, témoigne en faveur de l'unité réelle et persistante de la personne humaine. III. La théorie animiste des faits psychologiques inconscients, bien que niée par certains philosophes spiritualistes est scientifiquement fondée et s'accorde avec la doctrine de l'École.) pp. 379-410. = **1er Déc.** — M. Lepin. *La resurrection de Lazare.* (L'étude minutieuse du texte apporte un démenti formel à l'hypothèse qui voit dans la résurrection de Lazare un simple tableau allégorique. Les traits d'invraisemblance objectés à l'historicité du récit johannique ne paraissent pas plus significatifs que les indices qu'on prétend y trouver de composition artificielle.) pp. 467-496. — L. Maisonneuve. *La notion du miracle.* (Critique la conception que M. Le Roy se fait du miracle. M. Le Roy confond la cause formelle et la cause finale du miracle. L'idéalisme de M. Le Roy s'appuie sur les théories du morcelage, du déterminisme conventionnel, du subjectivisme des sensations ; mais aucune de ces théories n'est fondée. Le miracle n'est pas le produit de la foi, l'affirmer, c'est détruire les bases mêmes de la foi. C'est l'aspect préternaturel d'un fait qui détermine la conviction de ceux qui en sont témoins.) pp. 497-518. = **15 Déc.** — E. Vacandard. *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie.* (En plein IVe siècle, voire en 336, Rome célébrait la solennité de Noël le 25 décembre. L'église occidentale imposa à l'Orient la fête de Noël ; en retour l'Église grecque fit pénétrer dans l'Église latine, la fête de l'Épiphanie.) pp. 593-615. — E. Mangenot. *Le livre d'Hénoch.* (Analyse d'après l'introduction de l'ouvrage de M. Martin. [*Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris, Letouzey]. 1° Le texte original et les versions anciennes. 2° Le problème littéraire de la composition du livre. 3° Les dates et auteurs. 4° L'histoire littéraire du livre d'Hénoch.) pp. 616-629.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. **Oct.** — J. Mahé, S. J. *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie.* (S. Cyrille enseigne que les fidèles sont vivifiés par la réception de l'Eucharistie ; elle les unit, par une participation physique, au Christ, et aussi entre eux. Il

professe la présence réelle du corps historique du Christ dans l'Eucharistie.) pp. 677-696. — P. Doncœur, S. J. *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception* (*XII*e-*XIV*e *siècle*) (suite, à suivre). (La fête de la Conception de la Sainte Vierge fut adoptée par la cour papale, dans le second quart du XIVe siècle. Mais l'objet de cette fête était assez indéterminé pour se prêter à tous les partis théologiques, la cour romaine n'en professant aucun de préférence aux autres.) pp. 697-715. — D. R. Angel, O. S. B. *Paul IV et le Concile.* (Le Pape était peu favorable à la reprise du concile. Il jugea plus pratique d'établir diverses Commissions en vue d'obtenir la réforme, et prit des mesures souvent énergiques, pour en commencer l'exécution.) pp. 716-741.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. — Sept.-Oct. — J. Réville. *Les Origines de l'Eucharistie* (2e art., *à suivre*) (9. Le *4e Évangile*, au chap. 6, fournit un témoignage de premier ordre, non sur l'institution de l'Eucharistie par Jésus, mais sur la valeur qu'on lui accordait dans « la petite élite des chrétiens mystiques d'Asie qui ont fondu la tradition évangélique dans la tradition judéo-hellénique de leur temps ». Il n'y a pour eux dans l'Euchar. ni actions de grâces, ni témoignage de la solidarité chrétienne, ni sacrifice, ni relation à la mort du Christ, mais l'équation *pain* = *chair*, *vin* = *sang du Christ* est déjà établie parmi eux, quoique non universellement admise ; le pain et le vin sont tels en tant qu'instruments de la communication de la vie du Verbe, et procurent la vie éternelle à ceux qui ont la foi, en scellant leur union mystique avec le Christ vivant. Ce discours du chap. 6, qui a conservé une note eschatologique, rattache l'Eucharistie au souvenir d'un repas où les disciples de Jésus ont mangé du pain et des poissons. — 10. Dans *l'Ép. aux Hébreux*, XIII, 10 sv., il n'y a à chercher aucune mention de l'Eucharistie. — 11. Le plus ancien témoignage est celui de l'*Apôtre Paul*, I. Cor. v, 6-8 ; x, 14-22 ; xi, 17-34. R. examine : 1° la nature de la cérémonie de Corinthe. C'est un repas collectif non quotidien, qui doit être sobre et dont les éléments essentiels sont le pain et le vin ; il exprime la communion des fidèles entre eux et avec le Christ, il faut s'y préparer individuellement et intérieurement, mais ne contient pas trace de sacrifice, ni d'oblation, ni de sacrement. 2°. La signification de ce repas pour l'Ap. Paul. Ce repas a été institué par Jésus lui-même en souvenir de lui. C'est une commémoration de sa mort, et il conserve aussi un caractère eschatologique. Il effectue la communion au « corps du Christ » par la communion à la société mystique de tous les disciples du Christ avec le Christ, et la « communion au sang du Christ », c'est la participation à la nouvelle alliance consacrée par son sang. Réville, qui juge impossible et « monstrueux » que le Christ ait voulu parler de son corps matériel, interprète le τὸ ὑπὲρ ὑμῶν de xi, 24, en ce sens : *mon corps mystique*, *qui est pour votre bien*, *pour votre salut*. Pour lui, « ne pas discerner le corps du Christ » (xi, 29), cela veut dire : ne pas comprendre ses devoirs envers le corps mystique. 3° La valeur historique du témoignage paulinien. La donnée traditionnelle, extra-paulinienne, *pain* = *corps*, *vin* = *sang*, a été interprétée par Paul, en suite de révé-

lations du Christ glorieux ; son commentaire (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, le calice de la *nouvelle* alliance), il l'a introduit dans le texte. — 12. La *fraction du pain* des *Actes des Apôtres* signifie un repas religieux chrétien, d'abord privé, quotidien, non cultuel, puis devenant public et dominical. C'est tout. — 13. A propos de l'*Éc. de Luc*, XXII, 14-23, l'auteur se prononce pour l'authenticité des codex orientaux et de la Vulgate, les autres textes n'étant que des corrections destinées à supprimer l'une des deux coupes. Ce texte authentique est une combinaison de la tradition de Marc et de celle de Paul. La Cène est un repas pascal où l'« Eucharistie » est une prière d'actions de grâces instituée par Jésus, de signification eschatologique, mais n'ayant rien de sacrificiel ; le pain est « assimilé » au corps du Christ donné pour les Apôtres (au reste on ne peut trop savoir en quel sens l'auteur du 3e évangile l'a pris), et la coupe est la nouvelle alliance. — 14. Les récits parallèles de *Matthieu*, XXVI, 17-30, et de *Marc*, XVI, 12-26 représentent la Cène comme un repas pascal, à la fin duquel on chante des hymnes ; c'est un repas de communion ; mais aucune institution perpétuelle n'y est mentionnée ; il sert d'affirmation sensible à l'alliance de Jésus avec ses disciples, consacrée par le sang du Christ, en vue de leur réunion ultérieure dans le royaume de Dieu ; le pain est le corps du Christ, le vin est son sang répandu en faveur de beaucoup, sans autre détermination, ce qui n'est du reste pas, selon Réville, susceptible d'une interprétation réaliste.) pp. 142-196. — G. FERRAND. *Textes magiques malgaches* (Textes musulmans du Sud-Est de Madagascar, d'après les mss. 5 et 8 de la Bibl. nat. L'un aurait été apporté en France en 1742, l'autre vient de l'ancien couvent de Saint-Germain-des-Prés. I. Conjuration de divers *djinn*, qui ont enseigné à Salomon celle qui convenait à chacun d'eux. II. Invocations magiques. III. Anges protecteurs des différentes parties du corps, de la tête aux doigts de pied, chacun avec son nom. Texte et traduction.) pp. 197-218.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Nov.-Déc. — E. MANGENOT. *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres.* (Étude de la théologie du livre même des *Actes* et non de ses sources. 1° Jésus messie. *a*) Les premiers prédicateurs chrétiens sont constants et unanimes à présenter Jésus comme messie aux juifs et aux païens. *b*) Ils prouvent la messianité de Jésus par ses miracles et les leurs, par sa mort sur la croix, par sa résurrection et sa glorification. *c*) Le messie prêché par eux a pour mission de fonder sur terre le règne spirituel de Dieu. — 2° Jésus Fils de Dieu. *a*) Textes explicites en faveur de la filiation divine. *b*) Enseignement implicite du livre entier. — « Le Christ des *Actes* est bien le Christ Dieu, et Fils de Dieu, participant intimement aux pouvoirs et aux privilèges de Dieu ».) pp. 385-423.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Nov.— A. JOB. *L'œuvre de Berthelot et les théories chimiques.* (Développement et tendance générale des travaux du grand chimiste. « Il montre que la matière minérale et la matière organique se transforment suivant les mêmes lois et sont soumises aux mêmes forces ; que dans les deux domaines la synthèse

est possible par les mêmes moyens », « il établit plus de liens entre la chimie et les autres sciences. » La caractéristique de son talent est « l'extraordinaire finesse de tact avec laquelle il pénètre le jeu des affinités et des forces. ») pp. 699-720. — H. Delacroix. *Analyse du mysticisme de Mme Guyon.* (Extrait d'un ouvrage sur l'*Histoire et la psychologie du mysticisme*, qui paraîtra au début de 1908. — Caractères des trois périodes successives, chronologiquement et logiquement distinctes, qu'une étude historique (faite dans le chapitre précédent) a révélées dans la formation des états mystiques chez Mme Guyon.) pp. 721-746. — E. Borel. *L'évolution de l'intelligence géométrique.* (L'idée que M. Bergson se fait de l'intelligence géométrique est adéquate à l'intelligence géométrique des Grecs, mais l'intelligence géométrique a évolué et actuellement elle est beaucoup moins rigide et beaucoup plus vivante. — Nouveaux exemples sur l'intuition en mathématique.— Importance de la notion de mouvement dans la géométrie moderne.) pp. 747-754. — E. Mallieux. *Le rôle de l'expérience dans les raisonnements des jurisconsultes.* (Examine « les difficultés principales que peuvent faire naître la lecture et la confrontation des articles d'un code » et cherche à établir que « les formules de nos codes, fruits de la vie, n'acquièrent une portée que par un appel à l'expérience, au bon sens, à la conscience morale et à la science des sociétés. ») pp. 755-796. — E. Chartier. *Essai sur les éléments principaux de la représentation, par Hamelin.* (Étude critique.) pp. 797-820.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Nov. — N. Balthasar. *Le problème d Dieu d'après la philosophie nouvelle.* (Réponse aux critiques que M. Le Roy adresse aux quatre premières preuves thomistes de l'existence de Dieu. Conclusion : « Constamment on a vu se poser ce dilemme : ou admettre un acte pur, Cause incausée, Être en soi, perfection subsistante et par conséquent Infini ; ou avec Héraclite, Hegel et les nominalistes modernes, affirmer comme Absolu un devenir sans lois, principe de création incompréhensible et contradictoire dès que nous voulons le penser. M. Le Roy choisit cette dernière alternative, espérant d'ailleurs pouvoir remplacer la preuve de l'existence de Dieu par son expérience vécue. ») pp. 449-489. — M. De Wulf. *Première leçon d'esthétique.* (Définit ce qu'il faut entendre par jouissance d'art, critique artistique, histoire de l'art, esthétique ; prouve que l'esthétique est une science d'ordre philosophique ; détermine la place de l'esthétique néo-scolastique dans l'histoire générale des idées esthétiques ; énumère les principaux caractères de l'esthétique scolastique.) pp. 490-506. — A. Michotte. *A propos de la « Méthode d'introspection » dans la psychologie expérimentale.* (La méthode indirecte, c'est-à-dire celle où l'on observe un phénomène psychique provoqué par la perception de l'excitant, est réalisée suivant le schéma de mesures de temps de réaction. Cette méthode est susceptible de recevoir des développements considérables, tout en conservant son caractère et sa valeur scientifique.) pp. 507-532. — P. Mandonnet, O. P. *Le traité « De erroribus Philosophorum ».* (Le traité *De erroribus Philosophorum* présente une collection d'erreurs tirées des écrits d'Aristote, d'Averroès, d'Avicenne, d'Algazel, d'Alkindi et de Moïse

Maimonide. Il se fait remarquer par l'étendue de l'information et l'intelligence des doctrines. Selon toute probabilité, l'auteur de ce traité appartient à l'école dominicaine espagnole.) pp. 533-552.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 3. — F. Nau. *Une didascalie de Notre-Seigneur Jésus-Christ (introduction, texte grec et traduction).* (Cette didascalie est le récit apocryphe d'un entretien de Jésus avec les apôtres, dans la vallée de Josaphat, après l'Ascension. On y place dans la bouche du Christ et pour leur donner plus d'autorité des préceptes ecclésiastiques et des révélations sur différents mystères. La date de l'écrit ne peut être précisée (entre le IVe et le XIe siècle, plus probablement à la fin du VIIe). Le texte grec est reconstitué d'après deux manuscrits, *Vatic.* et *Paris.*) pp. 225-254.— J. Bousquet. *Récit de Sergia sur Olympias (introduction et traduction d'un récit légendaire).* (Traduction d'après un manuscrit grec (*Bibliot. nat.* 1453) relatif à sainte Olympias, diaconesse qui vivait à l'époque de Justinien. La relation a été écrite vers 630, en un style prolixe, par Sergia, supérieure du monastère consacré à la Sainte en Chalcédoine.) 255-268. — S. Grébaut. *Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine* (texte éthiopien et traduction du *mystère du jugement des pécheurs*) (à suivre). (Cette partie contient principalement une longue louange adressée à Notre-Seigneur. L'Introduction philologique renferme de brèves remarques sur la langue obscure et la syntaxe peu classique de l'original éthiopien.) pp. 285-297. — S. Vailhé. *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine* (376-473). (à suivre). (Le biographe de saint Euthyme, Cyrille de Scythopolis, est d'abord présenté en quelques pages. Suit le premier chapitre de la vie du grand réformateur Palestinien. Il offre un tableau d'ensemble du monachisme en Palestine au IVe siècle.) pp. 298-312.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Oct. — J. Gardair. *L'infinité divine.* (Tout en proclamant Dieu éminemment actuel et parfait, sans possibilité, en lui-même, de développement interminable, il faut reconnaître en lui le principe souverain d'une multiplication interminable de réalités possibles.) pp. 319-335.— A. Joussain. *La Genèse de la notion du droit dans l'âme individuelle.* (Recherche les conditions psychologiques de l'apparition de la notion du droit : le sentiment du droit personnel n'est que le sentiment du vouloir-vivre aspirant à se développer sans entraves, et s'affirmant explicitement dès qu'il rencontre des obstacles contraires à son attente. La notion du droit d'autrui naît d'abord en nous du sentiment de la justice qui nous est due ; puis nous substituons un point de vue rationnel au point de vue de notre intérêt individuel, en égalant le droit d'autrui au nôtre.) pp. 336-346. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif (suite).* (L'auteur continue son étude historique des problèmes discutés par les philosophes touchant la nature et l'immobilité du lieu. Dans cet article il analyse les idées des philosophes grecs post-aristotéliciens qui sont demeurés attachés à la notion du lieu selon le Stagyrite, puis les idées de ceux qui ont substitué une autre théorie surpassant celle d'Aristote.) pp. 347-362 =

Nov. — X. Moisant. *Le problème du mal.* (Le problème du mal englobe trois sortes de recherches : Le mal sollicite notre volonté à le combattre, d'où la question pratique : comment en triompher ? Le mal fait échec à nos efforts et à notre volonté : Comment la Providence peut-elle réparer ces défaites partielles du bien et les faire servir au triomphe final de celui-ci ? — Si cette dernière question comporte une solution, celle qui demanderait pourquoi Dieu n'a pas créé un monde meilleur, n'en comporte pas; il est vrai que ce problème n'exprime pas une réelle anxiété de notre âme : nous ne désirons pas en effet un autre ordre de choses que celui où trouve place notre personnalité ; on peut même douter que les termes du problème soient suffisamment précis et qu'il donne une prise ferme à un examen rationnel.) pp. 429-446. — C. Sentroul et A Farges. *Le Subjectivisme kantien.* (Discussion). pp. 447-480.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Oct. — J. de Gaultier. *La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs.* (Les phénomènes appelés moraux doivent être placés sur le même plan de connaissance que tous les autres ; il faut rétablir à leur endroit la relation d'antériorité du phénomène par rapport à la loi ; en effet, les phénomènes relatifs à la conduite sont donnés dans l'expérience comme les autres phénomènes, en sorte que les lois dites morales sont une dépendance des mœurs ; celles-ci à leur tour sont « indépendantes de la logique », c'est-à-dire qu'« elles échappent à tant d'effort de déduction, en vue de déterminer quelles elles doivent être, en sorte qu'il n'est pas plus possible de les déduire de l'ensemble de l'expérience qu'il n'est possible de les déduire d'un *à priori* dogmatique. ») pp. 337-364. — L. Dugas. *La définition de la mémoire.* (Le problème de la mémoire est celui du rapport de la connaissance au *moi*. Ce n'est pas la persistance du souvenir, son aptitude à renaître, mais c'est sa subjectivité, sa relation à la personnalité qui le constitue ce qu'il est ; et cela est aussi vrai pour la mémoire intellectuelle que pour la mémoire affective.) pp. 365-382. — D. Parodi. *Morale et raison.* (Appréciation critique de l'ouvrage de M. Gust. Belot : *Études de morale positive.*) pp. 383-411. = **Nov.**— A. Fouillée. *Doit-on fonder la science morale, et comment ?* (Pages extraites de l'Introduction de l'ouvrage de M. Fouillée qui va paraître sous le titre de *Morale des Idées-Forces*. Pour M. F., la morale doit être « fondée » ; elle exige des principes immanents qui lui permettent, en tant que science, de se suffire à elle-même et d'être vraiment indépendante. Vue d'ensemble sur la méthode, les fondements logiques, psychologiques, sociologiques, cosmologiques et épistémologiques de la morale des idées-forces.) pp. 449-475. — E. de Roberty. *Le rôle civilisateur des abstractions : du totémisme au socialisme.* (Tout concept vaut par l'expérience qu'il représente ; l'abstraction synthétise ainsi l'expérience collective du passé et suggère, par sa valeur hypothétique, les conjectures de l'avenir relatives au progrès social. L'auteur étudie sous cet angle la plus ancienne des généralisations, « l'abstraction-ancêtre » du totémisme, puis l'abstraction du socialisme actuel, sorte de totémisme moderne, tendant,

par la connaissance (la généralisation et l'abstraction), à *départiculariser* la classe économique.) pp. 476-494. — A. Rey. *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance.* (La théorie physique ou énergétique, étant purement conceptuelle et n'envisageant que nos perceptions actuelles, peut être un excellent moyen descriptif pour résumer ce que nous savons — mais elle est sans vertu inventive dans le domaine physico-chimique ; car une hypothèse vraiment féconde doit être nécessairement une hypothèse imaginable, construite en termes de perception et en langage sensible, offrant, en même temps qu'un procédé de systématisation, un procédé de découverte : c'est précisément ce que réalise le mécanisme.) pp. 495-517. — Dr Dromard. *De la « plasticité » dans l'association des idées.* (Les conditions de la plasticité maxima correspondent au relâchement de la synthèse mentale, lequel se traduit lui-même par une prépondérance des facultés imaginatives sur les attentives. Les conditions de plasticité *minima* sont réalisées dans les circonstances inverses, où les facultés attentives sont prépondérantes par rapport aux pouvoirs imaginatifs.) pp. 518-538. = **Déc.** — J.-J. van Biervliet. *La Psychologie quantitative.* III. *Psychologie expérimentale.* (Après une brève histoire de la Psychologie expérimentale contemporaine, l'auteur entreprend de passer en revue les procédés de plus en plus parfaits de cette méthode. Dans ce premier article il examine les enquêtes et questionnaires, puis les expériences sur les masses, et fait voir les avantages et les désavantages de ces procédés d'analyse psychologique quantitative.) pp. 561-587. — Th. Ribot. *La mémoire affective. Nouvelles remarques.* (Établit par de nouvelles preuves l'existence de cette forme de mémoire qu'est la mémoire affective : preuves directes tirées de certains faits psychologiques, physiologiques, pathologiques. Preuves indirectes tirées de la stabilité de certaines dispositions qui ne s'expliquent que par la mémoire affective.) pp. 588-613.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Oct. — Dom Cabrol. *L'Idolâtrie dans l'Église.* (Critique de l'ouvrage de P. Saintyves : *Essais de mythologie chrétienne. Les Saints, successeurs des dieux.* (Paris. Nourry. 1907.) pp. 36-46. = **15 Oct.** — Mgr P. Batiffol. *L'idée de l'Église chez les précurseurs et les contemporains de saint Irénée.* (Conclusion : le christianisme est considéré comme une collectivité réelle, visible, répandue sur toute la terre ; entre tous les groupes qui la composent, il y a un lien intereccléslastique sensible à tous. La conformité des Églises dans la foi tient à ce que la foi est considérée comme une doctrine divine une fois reçue et ensuite transmise comme un dépôt. Rome est pour tous les fidèles du monde un centre.) pp. 107-121 et 161-172. = **1er Nov.** — M. Lepin. *L'historicité de l'Évangile de saint Jean d'après le récit de la multiplication des pains.* (Le quatrième évangéliste retient, pour son préambule, des traits synoptiques dépourvus de signification et en ajoute d'autres qui ne sont pas davantage expressifs ; d'autre part, il néglige, dans la narration de ses devanciers, les détails les plus susceptibles d'enrichir son symbole. Sous la diversité de la forme, la

première partie du dialogue johannique n'a donc pas une portée autre que celle du dialogue synoptique, au point de vue du symbolisme supposé ; le reste du dialogue se montre aussi réfractaire à l'interprétation de M. Loisy.) pp. 173-186. — J. Touzard. *Sur l'Étude des prophètes de l'Ancien Testament.* (Pour comprendre les prophètes de l'ancien Testament, l'historien doit étudier le milieu dans lequel ils ont vécu, leur caractère particulier, leur activité, leur influence posthume.) pp. 186-200. = **15 Nov.** — M. Lepin. *L'historicité de l'Évangile de saint Jean d'après le récit de la multiplication des pains.* (La relation johannique du dialogue coïncide d'une façon exacte, pour la physionomie d'ensemble, avec les trois relations synoptiques. Le récit du miracle ne trouve pas son explication dans la préoccupation symbolique et l'épilogue est bien dans la vraisemblance historique.) pp. 236-252. = **1er Déc.** — J. Lebreton. *L'étude des Origines chrétiennes.* (Ces questions d'exégèse ou d'histoire qui s'agitent autour de ses origines ne peuvent laisser l'Église indifférente ; ce sont ses titres que l'on discute, et elle prétend pouvoir en établir la légitimité. On peut tout en restant chrétien, fidèle à la foi et à l'Église, étudier loyalement et scientifiquement l'histoire des origines chrétiennes.) pp. 297-314. — J. Touzard. *Le prophète Amos.* (Étudie le milieu et la personne du prophète Amos.) pp. 315-333. = **15 Déc.** — J. Guibert. *Les commencements.* (Le fait de la dégradation de l'énergie et l'origine de la vie prouvent la nécessité d'un créateur.) pp. 361-378. — J. Touzard. *Le prophète Amos.* (Synthèse des enseignements d'Amos sur Dieu et ses rapports avec Israël.) pp. 378-398.

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ET LA SCIENCE CATHOLIQUE. Sept. et Oct. — M. Combauld. *Le sentiment religieux et la psychophysiologie.* (Avant-propos d'une étude où l'auteur traitera, dans une première partie, des états mystiques étudiés du point de vue psychologique, dans une seconde, des phénomènes extraordinaires qui s'y rencontrent souvent et servent de prétexte aux objections de la thèse naturaliste.) pp. 913-919. — J.-B. Ayrolles. *La vénérable Pucelle victorieuse de la science.* (« L'inspiration est manifeste quand on étudie de près le procès tout entier. Parmi tant de questions disparates, ardues, posées avec l'intention d'arracher à l'incriminée une parole malsonnante, sur laquelle put être étayée une condamnation déjà arrêtée, pas un mot qui donne prise. ») pp. 948-973. — M. Daux. *Un scolastique du XIIe siècle trop oublié : Honoré d'Autun.* (Analyse ses ouvrages d'enseignement classique, puis ses œuvres exégétiques, liturgiques, dogmatiques et ascétiques.) pp. 858-884 et 974-1002.

REVUE THOMISTE. Sept.-Oct.— R. P. A. Mercier. *Le miracle, phénomène surnaturel.* (Le miracle est l'œuvre de Dieu, mais de Dieu se rapprochant librement de l'humanité, se mêlant aux choses humaines. Il implique nécessairement un certain anthropomorphisme de Dieu. C'est Dieu descendant au niveau de l'homme, s'identifiant par mode d'union avec les diverses causes dont l'influence se fait sentir dans l'existence humaine.) pp. 456-467. — R. P. Pègues. *Si le mot « Verbe », en*

Dieu, est un nom personnel. (Commentaire de l'a. I. 1ª P. Q. XXXIV. Extrait du troisième volume actuellement sous presse du *Commentaire français littéral de la Somme théologique de St Thomas d'Aquin*. par le R. P. Pègues.) pp. 468-487. — C. Sentroul. *Le subjectivisme Kantien, réponse à M. l'abbé Farges.* (Aux critiques formulées par M. Farges (*Revue Thomiste*, Juillet-Août 1907. *Comment il faut réfuter Kant*), l'auteur répond : 1° Qu'il est nécessaire, pour se placer sur le terrain de Kant, de commencer par l'examen des propositions d'ordre idéal plutôt que par l'examen de l'objectivité de la perception sensible ; 2° que cet examen n'exclut pas le second ; 3° que sa démonstration de la vérité objective des propositions d'ordre idéal, reste valide.) pp. 488-511. = **Nov.-Déc.** — G. Bareille. *Saint Jean Chrysostome, docteur de l'Église.* (Retrace les principaux épisodes de sa vie). pp. 559-583. — Dom. P. de Puniet, O. S. B. *La promesse de l'Eucharistie (Jean, vi) interprétée par saint Jean Chrysostome.* (Pour saint Jean Chrysostome, saint Jean a relaté les choses telles qu'elles se sont passées dans la réalité. Son récit forme un tout homogène, dont les différentes parties se groupent autour d'une pensée dominante : l'annonce du dogme eucharistique.) pp. 584-612 — R. P. Garrigou-Lagrange. *Le Panthéisme de la « Philosophie nouvelle » et la preuve de la transcendance divine.* (Chez M. Bergson, l'idéalisme empiriste de la *pensée-action* part du principe nominaliste : « il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile », en vient à regarder le devenir comme la réalité fondamentale et définit Dieu « une continuité de jaillissement », une réalité qui se fait. *Choses* créées et *chose* qui crée sont autant de *réifications* opérées par notre intelligence sur le devenir. — M. Le Roy reproduit exactement cette doctrine absolument inconciliable avec le Concile du Vatican ; la théorie métaphysique par laquelle il pense philosophiquement sa foi pratique à la personnalité de Dieu, détruit manifestement cette personnalité au lieu de l'expliquer ; Dieu ne se conçoit plus sans le monde. — La preuve de la transcendance divine est solidaire du principe d'identité : si le principe d'identité est loi fondamentale de la pensée et du réel, la réalité fondamentale doit être à l'être comme A est A, *Ipsum esse*, Acte pur.) pp. 612-642. — R. P. Bonhomme. — *Le texte biblique du théologien.* (Détermine l'usage que peut faire un théologien des textes de la Vulgate conformes et des textes non conformes aux originaux.) pp. 643-662.

RIVISTA DI SCIENZA. 3. — P. Enriques. *La morte.* (D'une analyse de la mort, l'auteur conclut qu'il n'est pas démontré que la mort soit une conséquence nécessaire de la vie ; — que la nécessité de mourir, surtout dans le règne animal, se répartit d'après les différences morphologiques et la diminution du pouvoir d'assimilation ; — que la diminution de ce pouvoir s'affirme depuis la naissance de l'individu jusqu'à sa mort. Il suit de tout cela que la mort n'est que la rupture brusque d'un équilibre dans un système dynamique, où la faculté d'assimiler était en diminution progressive et continue.) pp. 106-126 — Ed. Claparède. *La Fonction du Sommeil.* (Trois questions à résoudre au sujet du sommeil : 1° Le sommeil est-il un phénomène accidentel, accessoire, secondaire,

un « Nebeneffekt » de la vie organique, ou en est-il une condition, une fonction ? 2° S'il est une fonction, cette fonction est-elle passive ou active ? S'il est une fonction active, quel est son mécanisme *a*) constitutif, *b*) déclancheur, *c*) final ? D'après l'auteur, qui étudie le sommeil comme un phénomène biologique, ce phénomène est une *fonction* ; il est utile comme tel à la vie ; c'est une fonction *active*. Le mécanisme du sommeil est plus difficile à préciser. Le sommeil est de nature réflexe, un instinct. Ce n'est pas parce que nous sommes intoxiqués ou épuisés que nous dormons, mais nous dormons pour ne pas l'être.) pp. 141-158.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Oct. — V. Ermoni. *La Teologia di san Paolo* (suite à suivre). (Les moyens par lesquels l'homme entre en communication avec la justice intérieure méritée par le Christ, sont de deux sortes : extérieurs (sacrements) ; intérieurs (dispositions morales de l'âme). On trouve dans saint Paul des textes relatifs *a*) au Baptême, initiation à la vie du Christ et rite purificateur qui ne doit rien à l'influence des religions orientales ; *b*) à la Confirmation, qui était administrée à peu près comme aujourd'hui ; *c*) à la Pénitence, pour autant qu'elle est une conversion du cœur avec la douleur du péché commis ; *d*) à l'Eucharistie, dont N.-S. a vraiment ordonné la continuation après sa mort ; *e*) au Mariage enfin, auquel l'apôtre assigne pour fin l'union du Christ et de l'Église.) pp. 721-738. — F. Lanzoni. *Le origini del cristianesimo e dell' episcopato nell' Umbria Romana. Note critiche* (à suivre). (L'existence du Christianisme et d'un épiscopat en Ombrie ne peut être attestée par des monuments contemporains des premiers siècles. Parmi les documents, le premier et le plus ancien est le martyrologe faussement attribué à saint Jérôme (Ve siècle). Il permet de conclure que le Christianisme en Ombrie est antérieur à 305 ; un autre témoignage, emprunté à d'anciens bréviaires, rend probable l'existence d'un épiscopat ombrien à la même époque.) pp. 739-756. = **Nov.** — F. Lanzoni. *Le origini del cristianesimo e dell' episcopato nell' Umbria Romana. Note critiche* (suite). (Les passions des martyrs, bien que, dans l'ensemble, dépourvues d'autorité, ont cependant une valeur documentaire parce qu'elles supposent et respectent les listes ou dyptiques des évêques. Avec leur témoignage, on peut suivre la trace du Christianisme ombrien jusqu'à la fin du second siècle. L'origine apostolique de cette église repose sur une légende accréditée principalement aux XVIe et XVIIe siècles.) pp. 821-834. — G. Nicolo Sola. *Il testo greco inedito della leggenda di Teofilo di Adana.* (Texte et traduction de deux nouveaux manuscrits contenant en grec la légende de l'Économe Théophile, personnage populaire en Europe, et qui vécut en Orient entre 538 et 610. Le présent article édite le premier de ces textes, découvert à la bibliothèque de Saint-Marc.) pp. 835-848. = **Déc.** — A. Manucci. *Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei Sacramenti* (suite-à suivre). (Le Concile de Trente fut amené à examiner le problème de l'institution des sacrements par le Christ, à propos de la Confirmation et de l'Extrême-Onction. Sa décision fut préparée par un raisonnement d'ordre théologique. Par le fait qu'ils procurent la grâce et conséquemment remettent les péchés, les sacrements ne peuvent avoir

été institués en dehors de la volonté du Christ. Toutefois, Dieu peut conserver par devers Lui le décret d'institution sans le révéler ; il suffit que Lui-même le fasse promulguer par les apôtres ou les pasteurs de l'Église.) pp. 901-922.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Oct. — G. Nogara. *L'enciclica.* (Le modernisme est l'erreur la plus périlleuse de ce temps, malgré la bonne foi possible de certains de ses propagateurs. Le pape recommande le retour à la scolastique : celle-ci n'est pas ennemie du progrès.) pp. 377-387. — A. Cellini. *La questione parusiaca* (suite-à suivre). (Examine le texte de *Matt.* XXVI, 64. Donne les diverses interprétations du mot *videbitis*, a dopte la signification de « voir » dans le sens le plus commun de vision organique et matérielle, à condition pourtant que celle-ci soit considérée comme symbole d'une intellection inorganique et immatérielle.) pp. 414-425. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo* (suite-à suivre). (Contre Delitzsch, prétendant que la loi mosaïque était inférieure aux lois païennes, montre que le code de Moïse, dégagé des interprétations pharisiennes, était éminemment moral et sage.) pp. 439-452. — E. Love. *Galileo e l'Inquisizione.* (A propos de l'ouvrage de A. Favaro portant ce titre (Florence, 1907). Étude la plus complète sur ce sujet d'après les documents du Saint-Office et des archives secrètes du Vatican. Expose, d'après lui, les débuts de la polémique contre Galilée.) pp. 453-459. = **Nov.** — Card. A. Ferrari. *Le teorie dei modernisti.* (Discours. La doctrine moderniste contient des erreurs sur la foi en elle-même, dans ses rapports avec la science, dans son progrès et dans sa défense ; sur les livres saints ; sur l'Église en elle-même, dans ses rapports avec l'État ; sur les sacrements et les dogmes, c'est pourquoi elle est « la synthèse de toutes les hérésies ». Les causes de ces erreurs sont la curiosité et l'orgueil.) pp. 506-517. — F. S. *Appunti di critica biblica* (à suivre). (Contre Gutope, soutient que l'Évangile de saint Marc n'est pas le premier en date.) pp. 518-526. — A. Cellini. *La questione parusiaca* (suite-à suivre). (*Jean*, V, 25 : le contexte montre qu'il s'agit là plutôt de la résurrection spirituelle que de la résurrection corporelle. *Jean*, XXI, 22-23 : penche à entendre le *donec veniam* de la ruine de Jérusalem.) pp. 527-545.— D. Bergamaschi. *L'inquisizione et gli eretici a Cremona* (suite). (Cite quelques luthériens ou anabaptistes condamnés au cours du XVIe siècle par l'inquisition de Crémone. Établit le lieu du procès, des exécutions, le mode de sépulture des condamnés. L'inquisition disparut en 1773-1783.) pp. 554-565. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo.* (suite-à suivre). (Comparée aux religions païennes, la religion hébraïque apparaît bien supérieure.) pp. 565-571. — E. Love. *Galileo e l'Inquisizione* (suite à suivre).(Reproduit les principaux documents cités par Favaro : la lettre par laquelle le P. Lorini, O. P. dénonce Galilée, une lettre de Galilée au bénédictin Castelli, divers passages de l'interrogatoire, etc.) pp. 579-589. = **Déc.** — G. Ballerini. *I miracoli di Cristo e la critica storica.* (Les rationalistes nient le miracle au nom de l'histoire, parce qu'il n'est jamais arrivé. Ils l'écartent, non pour des motifs historiques, mais à cause de leur préjugés rationalistes.) pp. 633-654. — A. Cellini. *La questione parusiaca* (fin). (Tire quelques corollaires, et

donne quelques preuves confirmatives de son explication du discours communément appelé eschatologique.) pp. 670-686. — E. Love. *Galileo e l'Inquisizione* (fin). (Expose le procès de 1633 en reproduisant de nombreux documents publiés par Favaro.) pp. 705-724. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo* (suite). (Dans le monde païen, grec et romain surtout, la tendance vers un système unitaire, dirigé par un être suprême, fut un acheminement vers le Christianisme. Le Judaïsme fut un rudiment de la religion chrétienne.) pp. 725-730.

SLAVORUM LITTERÆ THEOLOGICÆ. 4. — Ad. Spaldak. *De sacramento pœnitentiæ, Thesis IV*. (La contrition procédant d'un motif de charité, par laquelle la bonté divine considérée soit absolument, soit vis-à-vis de nous, est aimée pour elle-même *super omnia appretiative* justifie toujours, avant la soumission actuelle au pouvoir des clefs.) pp. 332-364.

STUDI RELIGIOSI. **Juillet-Août**. — A. Palmieri, *La Filosofia religiosa del principe Trubetzkoi* (à suivre). (Retrace la carrière du philosophe russe, ami et disciple de Soloviev, le prince S. N. Trubetzkoi décédé en 1905. Trubetzkoi et Soloviev ont subi profondément l'influence de l'école des Russes slavophiles, Kirieevsky, Khomiakov, Aksakov. Un autre point à considérer pour comprendre la philosophie de Trubetzkoi c'est le dédain de la théologie orthodoxe pour la spéculation rationnelle qui, par suite, est totalement abandonnée à elle-même.) pp. 427-442. — **Sept.-Déc.** — A. Palmieri. *La Filosofia religiosa del principe Trubetzkoi* (fin). (Résume les idées de Trubetzkoi sur la métaphysique et l'épistémologie, sa théorie du Logos, sa philosophie religieuse. Signale ce que Trubetzkoi doit à Kant, au philosophe bavarois, F. von Baader († 1841), et la parenté de sa philosophie religieuse avec l'apologétique de Blondel, Laberthonnière, Tyrrell.) pp. 602-670. — F. Mari. *Mazdeismo e Giudaismo*. (Tableau des données les plus assurées touchant l'origine et l'évolution du Zoroastrisme ; comparaison entre ce système religieux et le Judaïsme. Sur ce dernier point, conclut à une influence modérée du Parsisme sur le Judaïsme. Celui-ci trouva dans le Parsisme de quoi développer certaines idées qu'il possédait en germe.) pp. 671-709.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 4. — A. Bruining. *De roomsche leer van het donum superadditum*. (Rectifie quelques fausses interprétations de ses coréligionnaires protestants au sujet de l'enseignement catholique sur les rapports de la nature humaine avec les dons surnaturels. De ce que, d'après la doctrine catholique, le péché originel n'a pas corrompu radicalement la nature humaine, mais lui a seulement enlevé les dons surnaturels en infligeant une blessure accidentelle, les protestants concluent à tort que, pour les catholiques : 1° la nature humaine serait, par elle-même, incapable de connaissance et de pratique religieuses ; 2° la grâce sanctifiante serait un ornement tout extérieur, sans aucun point d'attache avec la nature. — Les motifs qui ont poussé l'Église catholique à définir dans le sens susdit les effets du péché

originel sont : 1° l'impossibilité réelle d'une corruption totale de la nature ; 2° la doctrine que l'homme ne peut, par les seules forces de la nature, parvenir à sa plus haute perfection possible. — Enfin, l'affirmation catholique de la suffisance de l'attrition pour la réception du sacrement de pénitence, affirmation mal comprise chez les protestants, n'a pas sa source dans la doctrine sur les effets du péché originel.) pp. 564-597.

ZEITSCHRIFT FÜR ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 2. — H. H. Spoer. *Versuch einer Erklärung von Psalm 18.* (L'auteur, après Graetz et autres commentateurs, traite de l'unité de ce psaume qu'il estime post-exilique, notamment d'après des particularités linguistiques, en plus de ses rapports avec le Deutéronome, etc. Il n'est pas un ; le « Je » représente tantôt la communauté, tantôt un individu. Ce Psaume semble composé de deux poèmes et d'un fragment : 1° 1 — 7 + 14 + 17 — 29 + 31, (Ps. A) où la figure de Dieu est avant tout éthique, et celui qui parle un persécuté pour la justice ; 2° 30 + 32 — 51 (Ps. B), chant guerrier où un héros célèbre le dieu des batailles. Ce Psaume B serait consacré à la louange de Jean Hyrcan (135-104 av. J. C.) et postérieur à l'an 129. Les « pieux » l'auraient uni plus tard au Ps. A pour donner au tout une couleur de messianisme plus spirituel ; 3° enfin, le fragment 8 — 13 + 15 — 16, théophanie qui offre un bon parallèle avec la lutte de Mardouk et de Tiâmat. Remarques critiques sur le texte.) pp. 145-161. — W. Caspari. *Ueber semasiologische Untersuchungen am hebräischen Wörterbuche.* (Par de nombreux exemples, après avoir rappelé les relations des Israélites avec les Cananéens, Phéniciens, Araméens, etc., l'auteur fait ressortir la grande importance de la « *Wortforschung* » étymologique, qui pourrait s'appeler psychologique comme les recherches sur la synonymie, pour nous faire entrer dans l'âme d'Israël, en nous faisant voir de quelles représentations sensibles, correspondant à quels sentiments, ce peuple est parti pour se représenter les réalités non sensibles.) pp. 162-261. — M. L. Margolis. *Studien im griechischen alten Testament.* (Observations très nombreuses et méthodiques sur le grec lui-même de l'A. T., la manière de traduire, les connaissances linguistiques et l'exégèse des traducteurs, etc.) pp. 212-270. — R. Smend. *Nachträgliches zur Textüberlieferung des Syrischen Sirach.* pp. 271-275. — Margolis. *Zu Seite 142 des vorigen Jahrgangs.* (Discussion de détail contre Isr. Lévi.) pp. 276-277. — Ed. König, W. Bache, S. Krausz et A. Marmorstein. *Zu den hebräischen Finalbuchstaben.* Sur les lettres "כמנפצ".) pp. 278-284. — *Miscellen.* (Bache, Krausz, Nestle.) pp. 285-303.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 4. — Joh. Stufler, S. J. *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung.* (Des lettres de Cyprien et du clergé de Rome, il appert qu'à Rome, comme à Carthage, tous les *lapsi* pouvaient, déjà avant le milieu du IIIe siècle, en cas de sincère pénitence, obtenir l'absolution sacramentelle. Cette pratique ne fut pas d'abord introduite sous la persécution de Dèce, par

la force des circonstances, mais repose sur la tradition ancienne. Il n'existe pas même de mémoire d'une pratique contraire, d'un refus d'absolution. Thèse dirigée contre HARNACK. (*Realencykl. für protest. Theol.* v. Hauck [3] Bd. 14. Art. : « Novatian » p. 229 svv.), FUNK, (*Kirchengesch. Abhandlungen u. Untersuchungen*, I, 158.), BATIFFOL, (*Études d'histoire et de théologie positive*, I [4], 107). Examen des arguments de Harnack.) pp. 577-618. — Dr JOH. ERNST. *Die Tauflehre des* « Liber de rebaptismate ». (L'auteur maintient l'interprétation donnée par lui de ce traité pseudo-cyprianique et la défend contre le sens qu'ont prêté à cet écrit le Dr A. BECK (*Der Katholik*, 1900, pp. 40-64. *Kirchliche Studien u. Quellen*, 1903, pp. 1-57) et le Prof. HUGUES KOCH (*Sonderabdruck aus dem Vorlesungsverzeichnis des kgl. Lyceum Hosianum*, Braunsberg, Grimme, 1907). Thèses fondamentales du Dr Ernst : l'auteur du traité distingue un baptême d'eau et un baptême du Saint-Esprit. Le baptême d'eau ne confère pas par lui-même la grâce, mais seulement un droit à son obtention. La rémission des péchés et la grâce sont l'effet du baptême du Saint-Esprit, et, pour l'ordinaire, ce baptême est identique avec l'imposition des mains, la confirmation.) pp. 648-699. — *Analekten*. J. G. HAGEN, S. J. *Astronomische « Irrtümer » in der Bibel*. (Quelques idées venues à l'auteur après lecture de l'article du P. Fonck, S. J. : *Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel* (même Revue, 1907, n. 3, pp. 401-432.) Les expressions astronomiques de la Bible sont-elles fausses ? Le principe d'où l'on part pour l'affirmer est le suivant : les expressions bibliques sont fausses, quand, bien qu'elles s'adaptent aux apparences extérieures, elles contredisent néanmoins le fond réel des choses. Mais à ce compte, non seulement le langage vulgaire, mais encore le langage technique fourmille d'erreurs astronomiques. Ce qui est faux, ce ne sont pas les expressions bibliques, mais ce principe même.) pp. 750-755. — Dr K. FRUHSTORFER. *Ein assyrisch-babylonisches Gedicht und das biblische Buch Job*. (Il s'agit d'un texte d'écriture cunéiforme traduit par Zimmern dans la revue «Alte Orient» Ann. 7, n. 3, pp. 28 svv. L'auteur reproduit le texte, l'analyse, et établit le parallèle que présente cet écrit avec le Livre de Job.) pp. 755-763.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 4. — R. SCHÜTZ. *Zum ersten Teil des Johannesevangelium*. (Signale dans les six premiers chapitres du IVe Évangile tel que nous l'avons, certaines difficultés d'ordre interne, en matière surtout d'indications de lieu et de temps, qui tendent à établir que le texte primitif de cet Évangile a subi d'importants remaniements.) pp. 243-255. — E. WENDLING. *Synoptische Studien*. I. *Die Versuchungsgeschichte*. (Soutient, contre Harnack, que le récit de la tentation *Matt.* IV, 1-11 dépend de Marc comme source, et sous sa forme spéciale est l'œuvre non de Q., mais du Proto-Matthieu. Luc a combiné Marc et le Proto-Matthieu.) pp. 256-273. — P. GLAUE. *Zur Echtheit von Cyprians 3. Buch der Testimonia*. (Maintient contre Haussleiter et Harnack la non-authenticité du Livre III des Testimonia attribués à saint Cyprien. Suggère comme auteur Commodien.) pp. 274-289. — M. W. MUELLER. *Die apokalyptischen Reiter*. (Les cavaliers de

l'Apocalypse n'ont rien à voir avec les mythes Babyloniens relatifs aux sept planètes. Ils sont, originairement, l'expression mythique des phases quotidiennes et annuelles du soleil, comme en témoigne le folk-lore d'un grand nombre de peuples.) pp. 290-316. — O. Holtzmann. *Die Kürzungen des Namens Jahve.* (Maintient contre Schürer qu'il était licite aux Juifs de prononcer les formes abrégées du nom de Jahvé.) pp. 317-318.

Le gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 4.022.

La nature de l'émotion selon les modernes et selon Saint Thomas

Dans le *Bulletin de Psychologie* paru, en avril dernier, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1) nous avons eu l'occasion de parler des deux théories modernes antagonistes sur la nature de l'émotion : *théorie physiologique* et *théorie intellectualiste*. Après les avoir brièvement résumées, nous avons esquissé, en regard d'elles, la théorie de saint Thomas, dont nous avons dit l'originalité et dont nous avons laissé entrevoir l'adaptation possible aux données expérimentales de la psychologie d'aujourd'hui.

Nous voudrions reprendre avec plus d'ampleur cette comparaison, c'est-à-dire étudier avec plus de détails la position et les arguments tant de la théorie physiologique que de la théorie intellectualiste, puis exposer la théorie de saint Thomas et montrer que si elle se sépare nettement des deux précédentes, elle est cependant assez compréhensive pour adopter, à son profit, la part de vérité qu'elles renferment.

Dans les pages qui vont suivre, et particulièrement dans celles qui contiendront l'exposé de la théorie thomiste, nous emploierons indifféremment et comme synonymes le mot d' « émotion » et celui de « passion ». Sans doute quelques psychologues contemporains établissent une distinction entre l'émotion et la passion (2). Ce n'est pas le lieu d'examiner si cette distinction est justifiée (3). Le serait-elle, que cela importerait peu dans l'étude présente, pour la raison toute simple que le fait analysé par les modernes et qu'ils nomment « émotion » est absolument le même que le fait analysé par saint Thomas et qu'il nomme « passion ».

1. Tome I, année 1907, p. 312 et suiv.
2. C'est l'opinion de M. Ribot, *Essai sur les passions*. Paris, Alcan, 1907.
3. Cf. *Rev. des Sc. Phil. et Theol.*, loc. cit., p. 326.

Nous verrons donc : 1° *les théories modernes de l'émotion*, c'est-à-dire *la théorie physiologique* et *la théorie intellectualiste ;* 2° *la théorie de l'émotion selon saint Thomas.*

I

LES THÉORIES MODERNES DE L'ÉMOTION

1. — Théorie Physiologique.

On pourrait déjà trouver les lignes générales de cette théorie chez les mécanicistes français du XVIIe siècle. Mais nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la théorie. Nous nous contenterons de l'exposer d'après ses défenseurs contemporains les plus attitrés, savoir : le Docteur Lange, psychologue danois (1), et le Professeur américain William James (2) qui, tous deux, dans des travaux indépendants, aboutirent aux mêmes conclusions.

Lange et James sont d'accord sur la méthode à employer dans l'étude des émotions. Pour eux l'analyse subjective, introspective, est à rejeter : elle est trop confuse, disent-ils, et présente des caractères individuels trop variables, pour qu'on puisse faire sortir d'elle une théorie générale sur la nature de l'émotion. Avant tout, ce sont les caractères objectifs de l'émotion, qu'il importe de dégager ; et c'est d'autant plus facile, écrit Lange, que « quand un homme est triste ou gai, angoissé ou irrité, il n'est pas seulement atteint dans sa sensibilité personnelle et subjective ; — en général, il laisse voir son état à ceux qui l'entourent par toutes sortes d'expressions physiques involontaires.... » (3) « Ces expressions corporelles, continue le même auteur, offrent un point de départ, le seul assurément scientifique, mais on ne s'est pas préoccupé jusqu'à présent de l'y chercher (4). »

Une fois prise cette attitude méthodique d'observation tout objective et impersonnelle, on nous décrit, par leurs manifestations

---

1. *Mind*, IX, 1884, *What is an Emotion?*; — *The Principles of Psychology*, ch. XXIV, New-York, 1890. — Le Dr G. Dumas a traduit en français les écrits de James sur l'émotion, sous le titre : *La théorie des émotions*, Paris, Alcan, 1903.

2. *Ueber Gemüthbewegungen*, Leipzig, 1887 (trad. du danois); *Les Émotions*, Paris, Alcan, 1895 (Trad. de l'allemand, par le Dr G. Dumas).

3. *Les Émotions*, p. 28.

4. *Ibid.*

extérieures, les émotions les mieux caractérisées : la joie, la tristesse, la colère, la peur, etc. James s'en remet à Lange pour cette description ; car, pour lui, « cette littérature purement descriptive est une des parties les plus ennuyeuses de la psychologie. » (1) Nous retiendrons l'avertissement du professeur américain, et nous ne prendrons au psychologue danois qu'un très bref résumé de ses prolixes développements.

Soit, par exemple, l'émotion de tristesse. Le trait caractéristique de sa physiologie et par suite de sa physionomie extérieure, est l'action paralysante qu'elle exerce sur les muscles volontaires. Regardons un homme triste : il va lentement, les bras ballants ; sa voix est faible ; volontiers il s'arrête, s'affaisse, se laisse tomber ; son visage s'effile ; ses joues pâlissent, s'étirent et pendent ; ses yeux paraissent grands, la paupière supérieure ayant de la peine à se relever ; ses mouvements sont paresseux, fatigués : il est anéanti. Tous les muscles volontaires semblent ainsi borner leur action au minimum ; les muscles involontaires se détendent eux aussi, particulièrement ceux des tuniques artérielles, dont le rôle normal est d'amoindrir par leur constriction le calibre des vaisseaux ; de la sorte le sang est exprimé des petites veines : d'où l'anémie des tissus, la pâleur, le collapsus des chairs, puis conséquemment, les frissons, le tremblement, etc. — L'émotion contraire à la tristesse, la joie, a une physionomie extérieure qu'on pourrait ainsi résumer : la suractivité de l'appareil moteur volontaire et une dilatation des vaisseaux les plus fins. L'homme joyeux agit avec célérité ; son activité semble décuplée ; il a besoin de se remuer, de gesticuler largement, de parler fort et beaucoup, de crier, de chanter ; son visage s'épanouit, s'élargit, devient rond ; ses yeux brillent, étincellent ; tous les muscles sont en agitation ; tous les petits vaisseaux ont augmenté leur afflux sanguin : les joues se colorent, rougissent et brûlent ; etc. — Inutile de poursuivre la description détaillée soit des émotions de joie et de tristesse et de leurs variétés, soit des autres émotions de peur, de colère, qui elles aussi ont leur aspect physiologique propre. Ce qui nous importe ici, ce ne sont pas ces faits, que personne n'a jamais contestés, mais les théories greffées sur eux.

De quelle nature est donc, selon la théorie physiologique, le rapport qui unit les émotions à leurs expressions organiques ? La psychologie traditionnelle, nous dit-on, fait des émotions « des

1. *La théorie de l'émotion*, p. 57.

forces, des substances, des démons (1) », bref des sortes d'entités métaphysiques. Mais ce n'est là que de la métaphore. La chose est bien plus simple. Les causes de l'émotion ne sont point psychiques, mais selon Lange et James, indubitablement physiologiques. La psychologie courante pense généralement qu'une perception mentale d'un fait provoque un état psychique affectif que l'on appelle émotion, et que ce dernier état psychique provoque à son tour l'expression corporelle. « Ma théorie, écrit James, soutient au contraire que les changements corporels suivent immédiatement la perception du fait excitant et que le sentiment que nous avons de ces changements, à mesure qu'ils se produisent, c'est l'émotion. Le sens commun dit : Nous perdons notre fortune : nous sommes affligés et nous pleurons ; nous rencontrons un ours : nous avons peur et nous nous enfuyons ; un rival nous insulte : nous nous mettons en colère et nous frappons. L'hypothèse que nous défendons (c'est toujours James qui parle) est que cet ordre de succession est inexact, qu'un état mental n'est pas immédiatement amené par l'autre, que les manifestations corporelles doivent d'abord s'interposer entre eux et que la formule la plus rationnelle consiste à dire : nous sommes affligés, parce que nous pleurons ; irrités, parce que nous frappons ; effrayés, parce que nous fuyons, et non pas : nous pleurons, frappons et tremblons, parce que nous sommes affligés, irrités ou effrayés selon les cas. » (2) — « Si je tremble, dit à son tour Lange, en voyant un pistolet braqué sur moi, est-ce qu'il se produit d'abord un état purement psychique, une angoisse qui détermine mon tremblement, mes palpitations de cœur, et l'égarement de ma pensée ; ou bien ces phénomènes physiques sont-ils directement produits par la cause effrayante, et l'émotion provient-elle exclusivement des troubles fonctionnels de mon corps ? » (3) Pour lui, comme pour James, l'état affectif psychique qui, selon la psychologie ordinaire, précéderait et provoquerait les mouvements organiques passionnels, n'est rien, n'existe pas ; il n'y a donc pas lieu de le poser comme l'émotion elle-même ; celle-ci n'est pas autre chose que la *sensation, le sentiment, la cénesthésie de ces mêmes mouvements organiques.*

Ainsi formulée, la théorie physiologique de l'émotion semble bien paradoxale. Afin de ne pas la trop mal juger par ce premier

1. *Ouv. cit.*, p. 96.
2. *Ouv. cit.*, p. 60.
3. *Ouv. cit.*, p. 98.

coup d'œil, il nous faut voir les preuves sur lesquelles elle croit pouvoir s'appuyer.

La preuve invoquée par Lange est celle-ci : « Si les expressions physiques des émotions peuvent se produire par une voie purement physique... l'hypothèse psychique ne sera plus nécessaire. » Or il est facile de montrer, d'après des expériences quotidiennes, que « les émotions peuvent être produites par beaucoup de causes qui n'ont rien à faire avec les mouvements de l'âme, et que, d'autre part, elles peuvent également être réprimées et domptées par des moyens physiques. » Ainsi le vin et les boissons spiritueuses combattent la tristesse et la crainte ; certains champignons, en particulier les agarics, peuvent provoquer des accès de violence et de rage ; le haschich détermine un état joyeux, une gaieté qui va jusqu'à l'exubérance désordonnée ; les douches froides, les bains, calment les états de colère et la violence, etc. (1)

Enfin, dit Lange, « si quelque chose peut démontrer d'une façon évidente l'inutilité de l'hypothèse d'une émotion purement psychique, c'est assurément le fait suivant : les émotions peuvent se produire, sans être provoquées par aucune impression extérieure, aucun accident qui puisse agir sur notre vie mentale, aucun souvenir, aucune association d'idées ; elles se produisent *in optimâ formâ* et souvent avec la plus grande intensité dans certains états morbides acquis par l'organisme ou transmis par les parents. » (2)

James voulant établir le bien fondé de la théorie physiologique est bien moins hardi et plus habile que Lange dans son procédé. Il avance une présomption a priori en faveur de la théorie, lui ajoute quelques traits confirmateurs, enfin s'attache à écarter les objections qu'on pourrait soulever. Suivons-le dans cette marche progressive. Tout d'abord il commence par poser comme certains et au-dessus de toute contestation, ces deux faits : 1° tout changement corporel, quel qu'il soit, est *senti*, d'une manière vive ou d'une manière obscure, au moment même où il se produit; 2° une émotion humaine, sans aucun lien avec le corps, ne saurait exister.

Ceci admis, James avance cette présomption en faveur de sa théorie : Une émotion étant supposée exister dans sa plénitude, essayons par un effort spéculatif (James sait fort bien que con-

1. P. 102 et suiv.
2. P. 109-110.

crètement la dissociation qu'il demande est irréalisable) de retrancher les éléments de sensation de cet état émotionnel, et de dire ensuite quels en sont les éléments résiduels. Demandons-nous ce qui demeure de l'émotion, après cette ablation mentale ? « Quelle espèce d'émotion de peur resterait-il, s'il n'y avait ni sensation de battements de cœur ou de respiration peu profonde, ni sensation de chair de poule ou d'agitations viscérales ? Il m'est absolument impossible, dit James, de le concevoir. Peut-on se figurer l'état de rage sans le bouillonnement intérieur, la coloration du visage, la dilatation des narines, le grincement des dents, l'impulsion à une action vigoureuse ?... De même pour le chagrin : que serait-il, sans ses larmes, ses sanglots, son oppression du cœur, son angoisse dans le sternum ? » (1) A la place de la peur, de la colère, de la tristesse, il ne restera plus qu'une perception cognoscitive pâle et décolorée, un jugement abstrait d'après lequel tel objet sera froidement constaté comme dangereux, regrettable, affligeant. — Ainsi l'émotion, apparaît à la réflexion, comme constituée seulement par la sensation des mouvements et variations organiques.

Mais cette conception de James n'est, jusqu'ici qu'une hypothèse. « Elle peut être vraie, dit-il, mais rien de plus, et il s'en faut de beaucoup que la preuve définitive en soit faite. Le seul moyen de montrer qu'elle est fausse serait de prendre une émotion et d'y faire voir des qualités de sensation purement spirituelles dont on prouverait qu'elles s'ajoutent à toutes celles qui peuvent provenir des organes affectés au même moment. » (2) — « D'autre part nous obtiendrions une preuve positive de la théorie si nous pouvions trouver un sujet absolument anesthésié, intérieurement et extérieurement, mais non pas paralytique, de telle sorte que les objets capables de provoquer l'émotion puissent susciter de sa part les expressions corporelles ordinaires, et qui, interrogé, affirmerait qu'il n'a ressenti aucune affection émotionnelle subjective. » (3) Cette expérience, dite « cruciale » est d'ailleurs impossible à trouver, puisqu'une anesthésie complète supprimerait les réflexes et la vie (4). James cite pourtant trois cas d'anesthésie presque complète, où malheureusement pour son interprétation — on a le droit de s'étonner qu'il invoque ces cas — des états émotionnels se sont manifestés malgré l'anesthésie.

1. *Ouv. cit.*, p. 64-65.
2. *Ibid.*, p. 70.
3. *Ibid.*, p. 71.
4. G. Dumas. Introduction à *La théorie des émotions* de Lange, p. 10.

A défaut de preuve positive, James avance, en faveur de la théorie, des probabilités qu'il fait valoir en réfutant les principales objections que cette théorie soulève (1).

Vous n'avez, lui dira-t-on, aucune preuve évidente à l'appui de ce postulat que des perceptions particulières produisent *effectivement* des effets corporels très étendus par une sorte d'influence immédiate, antérieure à l'apparition d'une émotion ou d'une idée émotionnelle. — Au contraire, répond James, les cas sont fréquents où les mouvements et réflexes physiques suivent immédiatement la perception, sans aucun intermédiaire : la narration d'un fait héroïque nous envahit d'émotion comme une vague soudaine ; une forme noire se mouvant dans l'ombre nous fait brusquement trembler ; tel enfant en bas âge s'évanouit en voyant un cheval saigner ; telle personne ne peut rester sans frayeur près d'un canon qu'on tire, tout en sachant fort bien qu'il n'y a aucun danger pour elle. Enfin la pathologie mentale — c'est le même argument que celui de Lange — nous offre des cas de phobies, d'accès de fureur, de joies délirantes, etc., dans lesquels l'émotion n'a pas d'objet.

Si votre théorie est vraie, objectera-t-on encore à James, on devrait éprouver toutes les émotions dont on imite l'expression physiologique ; or ce n'est pas le cas, puisqu'un acteur peut fort bien simuler une émotion, tout en ne l'éprouvant d'aucune façon à l'intérieur. — James répond que la plupart des émotions sont inimitables complètement, car elles possèdent des manifestations physiques se produisant dans des organes que la volonté ne peut aucunement influencer. Mais dans la mesure où l'expérience est possible, elle paraît plutôt confirmer la thèse. En effet la fuite aggrave une panique ; chaque accès de sanglots rend le chagrin plus intense; dans la colère, nous nous « montons » jusqu'au paroxysme par des explosions répétées d'expressions. Refusez-vous à exprimer une passion, elle meurt ; comptez jusqu'à dix avant de donner libre cours à votre colère, et ce que vous allez faire vous semblera ridicule. Sifflez en passant dans un bois et votre courage reviendra. D'autre part, enfermez-vous dans votre chambre, restez assis dans une attitude languissante, apitoyez-vous sur les hommes et les choses, répondez à tout d'une voix dolente, et votre mélancolie s'accentuera. Au contraire, voulez-vous chasser celle-ci : « Prenez un air réjoui, donnez une expression vive à votre œil, tenez-vous droit plutôt que courbé,

1. *Ouv. cit.*, p. 74 et suiv.

parlez sur un mode majeur, faites des compliments enjoués, et il faudra que votre cœur soit vraiment de glace, s'il n'arrive pas à se fondre peu à peu. » Quant aux acteurs, c'est une opinion répandue qu'ils n'éprouvent pas les émotions qu'ils imitent ; mais James cite des témoignages contraires. Coquelin reste froid, c'est entendu ; mais « le titanique Edwn Forest a assuré que le rôle d'Othello le terrassait toujours. » La contradiction peut du reste avoir une explication, et celle-ci tourne à l'avantage de la théorie. « La partie viscérale organique de l'expression peut se supprimer chez certains hommes, mais non pas chez d'autres, et c'est de là que dépend probablement la partie essentielle de l'émotion ressentie. »

En résumé, les preuves positives apportées par la théorie physiologique pour exclure du constitutif de l'émotion tout élément psychique spécifique se ramènent à ceci : une émotion peut être provoquée, *in forma completa*, par la seule mise en jeu des phénomènes physiologiques, que ceux-ci se déploient par l'intervention immédiate de la représentation, par action directe sur eux, ou par un mécanisme prédisposé et héréditaire. Et l'on tire cette conclusion : *l'émotion n'est pas autre chose que la conscience, la cénesthésie des réflexes et autres mouvements somatiques.*

En ne séparant pas James de Lange dans cet exposé de la théorie physiologique de l'émotion, nous n'oublions point pour cela leurs divergences, pas plus que celles d'autres partisans de la même théorie : MM. Sergi, Sollier, Revaut d'Allonnes, etc. Mais ces divergences sont accidentelles vis-à-vis de la théorie générale. Elles portent seulement sur la question de savoir quels sont, parmi les phénomènes physiologiques, ceux qui sont premiers et déterminatifs des autres, indispensables et même spécifiques dans leur ordre (1). Notons seulement au passage que, pour Lange, les divers réflexes qui sont les facteurs de l'émotion dépendent principalement de l'appareil circulatoire : si une représentation, ou même une prédisposition héréditaire, provoque des réflexes vaso-moteurs, c'est-à-dire un rythme anormal du cœur, modifiant l'irrigation sanguine du cerveau, des viscères, de la peau, il s'en suit des modifications dans l'activité fonctionnelle des organes, et l'ensemble des sensations qui en ré-

1. Cf. *Rev. des Sc. Phil. et theol. Bulletin de Psychologie, loc. cit.* où nous avons résumé les principales divergences entre partisans de la théorie physiologique, d'après un article de M. Revaut d'Allonnes, paru dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique : L'explication physiologique de l'émotion;* janvier-février 1906, p. 14-25; mars-avril, p. 132-157.

sultent constitue l'émotion. Bien que saint Thomas soutienne une théorie générale tout autre que celle de Lange, néanmoins il est d'accord avec lui — nous le verrons — sur la physiologie même de l'émotion.

2. — Théorie intellectualiste.

Au dire de M. Ribot, « la théorie intellectualiste, qui est de vieille date, a trouvé sa plus complète expression dans Herbart et son école ». (1)

On sait en effet que la psychologie d'Herbart a ceci de particulier qu'elle prétend expliquer tous les phénomènes psychologiques par les seuls éléments de la connaissance (2). Entraîné par le désir de faire de la psychologie une science exacte, à expression mathématique, ce philosophe s'efforce de ramener toute pluralité apparente des événements de conscience à une unité réelle qui les explique, et cette unité en laquelle tout se résume, c'est la représentation. C'est ainsi que la volonté et le sentiment ne sont que des résultantes d'idées en conflit. « Pour Herbart, tout état affectif n'existe que par le rapport réciproque des représentations ; tout sentiment résulte de la coexistence dans l'esprit d'idées qui se conviennent ou se combattent ; il est la conscience immédiate de l'élévation ou de la dépression momentanée de l'activité psychique, d'un état de tension libre ou entravé, mais il n'est pas par lui-même ; il ressemble aux accords musicaux et dissonances qui diffèrent des sons élémentaires, bien qu'ils n'existent que par eux. Supprimez tout état intellectuel, le sentiment s'évanouit : il n'a qu'une vie d'emprunt, celle d'un parasite. » (3)

Herbart est amené à cette conclusion parce qu'il conçoit les représentations comme des forces, dont l'entrejeu se règle selon des rapports mécaniques : heurt, équilibre, arrêt, accélération. « Lorsqu'une représentation franchit le seuil de la conscience et s'élève, il se produit un état qui, dans la langue commune des psychologues, s'appelle un acte intellectuel. Si, au contraire, la

1. *La Psychologie des sentiments* (Préface, p. IX). Paris, Alcan. — On trouvera une très bonne exposition de la théorie intellectualiste dans l'Introduction du Dr G. Dumas à *La théorie de l'émotion*, par W. James, *ouv. cit.*

2. *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.* Tome VI des œuvres complètes, édit. Harstentein. — Consulter sur la philosophie d'Herbart : Th. Ribot, *La Psychologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1879 ; — H. Höffding. *Histoire de la philosophie moderne*, Tome II. Paris, Alcan, 1906.

3. Ribot. *La Psychologie des sentiments.* Préface, p. IX.

somme d'arrêt s'accroît, la représentation est refoulée au-dessous du seuil ; l'acte intellectuel cesse. Mais il peut se présenter un autre cas : supposons qu'une représentation existe dans la conscience ; si deux autres représentations de force égale et contraires tendent l'une à la refouler, l'autre à l'élever, il se produit un état d'équilibre. Cet état, qui résulte, on le voit, d'un rapport entre les représentations, produit un sentiment » (1). Voilà pourquoi Herbart peut dire : « Le sentiment *(Gefühl)* se produit lorsqu'une représentation reste dans la conscience par suite d'un équilibre entre les forces qui l'arrêtent et celles qui tendent à l'élever. » (2) Et Linder, fervent herbartien, donne cet exemple : « Si nous prenons un sentiment tel que l'affliction causée par la perte d'un ami, l'idée de cet ami est prise comme dans un étau entre deux idées : celle de sa mort qui tend à produire un arrêt, celle de ses bienfaits qui tend à un effet contraire. » (3)

Le psychologue autrichien Nahlowsky a exposé avec beaucoup de talent la théorie intellectualiste de l'émotion et s'en est fait l'ardent défenseur (4).

Il commence par éliminer de son explication tout ce qui, dans l'affectivité, n'est pas réductible à des rapports de représentations : la fatigue, la faim, la soif, en un mot toutes les impressions de la sensibilité organique. Il élimine encore certains états provenant de la distraction, de l'amusement qui, eux aussi, ne s'expliqueraient point par l'action réciproque des représentations, mais par des causes différentes, comme l'action du monde extérieur sur les représentations. Quant aux véritables *sentiments*, il les explique en disant qu'ils ne sont pas, à proprement parler, quelque chose de réel *(etwas)*, mais une simple manière d'être, agréable ou pénible, résultant de la coexistence et de l'interaction, dans l'esprit, des représentations qui s'accordent ou ne s'accordent pas. L'hypothèse fondamentale de la psychologie d'Herbart, que les représentations sont des forces qui luttent entre elles, devient, chez Nahlowsky, le principe fondamental de sa théorie de l'affectivité. « Les réactions réciproques des représentations, dit-il, se rangent sous deux chefs, et sont ou des arrêts réciproques ou des accélérations réciproques... ; or, le sentiment

1. Cité dans Ribot. *La Psych. allemande*, p. 22.
2. *Ibid.*
3. *Lehrbuch der empirischen Psychologie*, p. 117.
4. Nahlowsky. *Das Gefühlsleben in seinem wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen*, Leipzig, 2e édit., 1884.

est toujours la conséquence de ces arrêts ou de ces accélérations. » (1)

On se dira peut-être, ajoute-t-il, « que l'arrêt ou l'accélération réciproque des représentations ne peuvent pas suffire à eux seuls pour expliquer le sentiment ; en effet, si chaque arrêt ou accélération avait un sentiment pour conséquence, l'homme serait sans cesse agité par des sentiments, étant donné qu'à aucun moment l'âme n'est en état de complet repos... Il doit donc y avoir un facteur plus profond, une autre cause, d'où il résulte que tantôt le sentiment se joigne à une accélération ou à un arrêt, et que tantôt il ne s'y joigne pas. Quel est ce facteur ?... Si l'arrêt ou l'accélération des représentations s'opère normalement, et par suite sans entraves spéciales, il nous reste inaperçu, parce qu'il s'opère dans un temps infiniment court, non mesurable pour nous. Les représentations s'élèvent ou s'abaissent, deviennent plus fortes ou plus faibles, et à la vérité si vite que nous ne nous en apercevons pas (2). » Si alors il arrive que l'arrêt ou l'accélération des représentations ne s'opère plus de façon automatique, cette modalité dans l'état général de l'âme est perçue par nous, et prend ce caractère que nous appelons un sentiment. « Par suite, dit Nahlowsky, on peut définir le sentiment comme la perception immédiate de l'arrêt ou de l'accélération entre les représentations actuellement présentes dans la conscience. » (3)

Quant à l'influence des phénomènes physiologiques et physiques sur les sentiments, Nahlowsky ne la nie point, mais il nie sa prépondérance et l'explique en fonction de sa propre théorie, disant que ces diverses modifications organiques doivent d'abord agir sur le système nerveux et les représentations avant d'agir sur les sentiments. « Tous les changements fonctionnels, écrit-il (nutrition, circulation, respiration) doivent nécessairement produire des modifications trophiques et fonctionnelles des nerfs, et postérieurement aussi une modification de l'état du système nerveux cérébral. Comme, d'autre part, tout état cérébral est accompagné d'états psychiques correspondants, ainsi toute cette suite de changements physiques doit en même temps modifier essentiellement le cours des représentations, de telle sorte que

1. *Ibid.*, p. 42.
2. *Ibid.*, p. 40.
3. *Ibid.*, p. 44.

les états affectifs soient modifiés aussi, puisqu'ils reposent sur des représentations. »

Les phénomènes organiques n'ont donc qu'une influence tout indirecte sur le sentiment ; celui-ci reste bien dans sa nature tout intellectuel : il n'est par lui-même qu'un mode de la représentation et rien que cela.

La théorie physiologique et la théorie intellectualiste semblent, de prime abord, radicalement divergentes. Pour la première, l'émotion est tout entière en fonction des modifications somatiques dont elle est la conscience conséquente et pas autre chose. Pour la seconde, l'émotion est préalable à ces mêmes modifications organiques, elle n'est qu'un mode de la représentation qui les provoque et elle est complètement constituée elle-même avant eux. Pourtant, à y regarder de près, les deux théories se rencontrent en un point commun que nous nous plaisons à relever, afin de faire mieux saisir l'originalité de la théorie thomiste que nous esquisserons tout à l'heure. La théorie physiologique et la théorie intellectualiste en effet se rejoignent en ceci que toutes deux ramènent l'émotion à n'être qu'un phénomène de représentation : conscience représentatrice de mouvements ou troubles organiques (périphériques, cérébraux, viscéraux ou autres) ; ou bien, conscience représentatrice de l'interaction harmonieuse ou désordonnée des représentations elles-mêmes : des deux côtés, l'émotion n'est point un fait psychologique *spécifique*, mais relatif, ou, si l'on veut *relationnel*. Pour les intellectualistes, la donnée émotionnelle, c'est la représentation elle-même, mais modifiée dans son intérieur par son propre entrejeu ; pour les physiologistes, c'est la conscience représentative consécutive à telle ou telle variation organique. Chez les uns et chez les autres, l'émotion n'est donc qu'une représentation parmi les autres représentations : représentation affectée de tel mode que l'on voudra (1), consécutive à tel mouvement somatique

1. Dans son livre : *De la Méthode dans la Psychologie des Sentiments*; Paris, Alcan, 1899, p. 176, M. Rauh, exposant la théorie intellectualiste d'Herbart, ne veut pas qu'on reproche à celui-ci d'avoir identifié *qualitativement* le fait de conscience-connaissance, et le fait-sentiment. — Sans doute, dirons-nous, Herbart a distingué entre le fait de la connaissance brute, et celui des complexus de représentations, affectés du ton-sentiment. Mais s'il y a distinction, ce n'est qu'une distinction *modale*. Il reste que pour Herbart et les intellectualistes, le sentiment est bien dans l'*ordre spécifique* de la représentation, dont il n'est qu'une *modalité*; l'en distinguer spécifiquement serait atténuer, sinon contredire, semble-t-il, l'originalité même de la position intellectualiste.

que l'on voudra, mais, en fin de compte, représentation, toujours.

Cette coïncidence inattendue entre les deux théories ferait volontiers présumer la position incomplète que l'une et l'autre ont prise dans la question. Celle-ci, en effet, ne serait-elle pas de déterminer la *nature* de l'émotion, de se demander *ce qu'elle est*, quels sont ses caractères propres dans l'ensemble des faits psychologiques, et non point ce qui est *senti*, *éprouvé*, ce qui se présente dans la conscience, quand l'événement émotionnel se produit ? — Mais, dira-t-on, à supposer que la question de la nature de l'émotion ne soit pas assez nettement posée, aussi bien par la théorie physiologique que par la théorie intellectualiste, il reste néanmoins que l'une et l'autre l'ont définitivement résolue, chacune en leur sens : l'émotion n'est pas un phénomène psychologique *spécifique*, mais relatif à la représentation : mode de la représentation pour les intellectualistes, sensations représentatives de tel ou tel mouvement organique pour les physiologistes.

Or nous ne croyons pas ces solutions définitivement établies dans ce qu'elles ont d'exclusif. Nous pensons, au contraire, que leurs résultats, d'ailleurs si considérables et si savamment acquis, ne servent qu'à renforcer la position d'une troisième théorie, — celle de saint Thomas — qui, d'une part, a la prétention de se distinguer nettement des deux précédentes, car elle affirme la *spécificité* du fait émotionnel, mais qui, d'autre part, ne répugne pas le moins du monde à admettre, au profit de sa propre explication, et à leur place respective dans celle-ci, les analyses et les expériences fournies par la théorie intellectualiste et par la théorie physiologique.

II

LA THÉORIE DE L'ÉMOTION SELON SAINT THOMAS

Méthode d'investigation : Introspection et analyse objective.

Avant d'exposer la théorie de saint Thomas sur la nature de l'émotion, une question préliminaire se pose : A quel point de vue se place-t-il, quelle *méthode* d'investigation emploie-t-il, dans son étude des phénomènes émotionnels ?

Part-il d'un *a priori*, ou bien d'une induction à base expé-

rimentale ? — La réponse n'est point douteuse pour quiconque voudra lire, sans idée préconçue et scolastico-phobe, le *Traité des Passions* de la *Somme Théologique*. On y verra — et la suite de ce travail le montrera — que l'observation objective, dont il fait son point de départ, est suffisamment vaste et complète.

Mais l'observation elle-même peut être exclusive. Et quand il s'agit d'un phénomène mixte, comme celui de l'émotion, qui peut s'envisager d'un point de vue psychologique et d'un point de vue physiologique, il y a lieu de voir lequel prévaudra et s'il faut s'en tenir, pour découvrir la nature de ce fait complexe, à la seule donnée physiologique, comme font les modernes partisans de la thèse physiologique, ou à la seule donnée psychologique comme inclinent à le faire de préférence les intellectualites, ou bien enfin s'il ne vaut pas mieux qu'à la complexité du fait réponde la complexité de l'analyse et de l'observation.

Ici encore la réponse n'est pas douteuse. Saint Thomas envisage parallèlement les deux côtés du problème et les fait concourir à son explication, sans exclusivisme aprioristique. D'ailleurs, en cela, il ne fait que reprendre à son compte la méthode d'Aristote.

Celui-ci, au début du chapitre premier du ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, — si suggestif au point de vue de la méthode en psychologie — tranche résolument la question. Après avoir énuméré toutes les difficultés d'une étude de l'âme, celles surtout qui ont trait aux passions, qui n'appartiennent pas à l'âme seule, mais au composé, et qu'il nomme, à cause de cela, des λόγοι ἔνυλοί, des formes réalisées dans la matière, après avoir dit qu'en raison de cet aspect matériel c'est au physicien qu'il appartient d'étudier ces affections de l'âme, Aristote se demande quel est le véritable physicien. « Est-ce celui, dit-il, qui ne s'attache qu'à la matière et qui ignore la forme, ou celui qui ne considère que la forme ? Ou plutôt ne faut-il pas penser que c'est celui qui fait entrer l'une et l'autre [dans sa définition] ? » (1) Pour Aristote, comme pour saint Thomas qui, dans son commentaire, approuve le Stagyrite, c'est cette dernière alternative qui est la seule vraie et légitime. De sorte, disent-ils d'un commun accord, que les définitions qui concernent les passions devront être telles qu'elles renferment

1. *τίς οὖν ὁ φυσικὸς τούτων ; πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην. τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν, ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον ; ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν. ἐκείνων δὲ δὴ τὶς ἑκάτερος ;* A. 1. 403 b.. 7-9.

les deux éléments, l'élément formel ou psychique et l'élément matériel ou physiologique (1).

Mais si Aristote et saint Thomas considèrent la définition d'une chose comme l'expression formulée de sa nature intime et l'aboutissant d'une induction qui, partant des propriétés manifestées d'une nature, conclut à cette nature même ; si, d'autre part, dans le cas présent, la définition adéquate de l'émotion ou passion doit comprendre les deux aspects inséparables, psychique et physiologique, qu'elle renferme, il est hors de doute que l'induction préalable devra se baser sur une étude parallèle de ces deux aspects.

Nous dirions aujourd'hui : pour saisir dans sa complexité ce donné mi-psychique, mi-organique, qu'est l'état émotif, il faut que l'observation introspective ou subjective, et l'observation objective ou physiologique se combinent et s'harmonisent ; il faut que l'aspect psychique ne soit point éliminé de la considération au profit de l'aspect physiologique et *vice versa*. Tout exclusivisme sur ce point est un vice radical de méthode.

L'Émotion et les autres phénomènes psychologiques. Rôle de la connaissance dans le cycle émotionnel.

Maintenant que nous connaissons la position scientifique prise par saint Thomas en face du problème de l'émotion, voyons comment il entreprend de le résoudre.

Quel que soit le point de vue où l'on se place pour étudier le phénomène émotif, qu'on l'observe du dehors ou du dedans, ou ce qui vaut mieux, des deux côtés à la fois, il apparaît avec des caractères propres qui l'isolent et le distinguent de tous les autres phénomènes psychologiques.

On sait que ceux-ci, pour saint Thomas, se rangent en un certain nombre de groupes irréductibles. Les phénomènes psychologiques sont ou bien des phénomènes de connaissance ou bien des phénomènes d'appétition. Cette distinction est motivée par le caractère centripète des premiers (dans la représentation les choses viennent dans l'âme, qui dans son rapport avec celles-ci est particulièrement passive), s'opposant au caractère centrifuge des seconds (dans l'appétition l'âme tend vers les choses d'une

1. Aristote : *εἰ δ'οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν. ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι...* (A, 1, 403a, 24-26); et S. Thomas :... illa (definitio passionis) quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. (*De anima*, Lib. I, Lect. 2).

façon particulièrement active). Ces deux classes de faits irréductibles se divisent à leur tour en raison de leur objet radicalement distinct : abstrait et universel d'une part, concret et particulier d'autre part. Il y a donc ainsi quatre groupes de faits dans la psychologie humaine : les faits de représentation intellectuelle et ceux d'appétition motrice de même ordre ; leur sujet est l'âme seule qui les exerce indépendamment de l'organisme ; — puis les faits de représentation sensible, et ceux d'appétition motrice du même ordre ; leur sujet est mixte, c'est le composé : l'organe animé dans la sensation, l'appétit moteur toujours accompagné d'une altération corporelle dans l'appétition. Nous supposons prouvée cette classification (1). On ne saurait en effet nous demander d'engager la démonstration de toute la psychologie thomiste à propos d'une question aussi spéciale que celle de l'émotion.

Dès lors le problème qui se pose est celui de savoir à laquelle de ces quatre classes de phénomènes psychologiques saint Thomas rattache l'émotion. Est-elle un fait de connaissance ou un fait d'appétition ? Et si elle est un fait d'appétition, est-ce d'appétition intellectuelle ou seulement sensible ? Suivons saint Thomas dans son procédé pour l'établir.

L'émotion, nous dit-il, n'appartient pas aux facultés de connaissance mais aux facultés appétitives. Il en donne plusieurs raisons. Retenons-en la plus immédiatement saisissable, parce que la plus expérimentale. L'émotion ou passion a cela de caractéristique qu'elle se présente toujours accompagnée de mouvements organiques et corporels — saint Thomas déterminera en détail le rôle exact de ceux-ci dans les divers états émotifs ; dans cet argument d'ensemble il les constate seulement comme intégrant toute émotion. — Or des mouvements organiques et corporels ne peuvent être que par l'appétit, seule faculté motrice, et si la connaissance semble exciter pareils mouvements, ce ne peut être que par l'entremise de l'appétit. La passion appartient donc à la classe des phénomènes appétitifs et non pas à celle des phénomènes de connaissance (2).

---

1. Voir *Sum. Theol.*, Ia P., qu. LXXIX, art. 1.

2. « Passio animalis, cum per eam ex operatione animae, transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quae organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare; et ideo hujusmodi passio non est in parte intellectiva, quae non est alicujus organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quae est immediatum

Mais si la passion est proprement un phénomène appétitif, cela ne veut point dire que, pour saint Thomas, l'appréhension ou connaissance ne joue un rôle dans l'ensemble du cycle émotionnel. Ce rôle est au contraire prépondérant et indispensable, bien que la connaissance, en tant que telle, n'entre point dans le constitutif même de l'émotion. Avant d'aller plus loin dans l'analyse de celle-ci, il nous faut, avec saint Thomas, préciser l'intervention de la connaissance dans l'état émotif ; ce sera d'ailleurs une façon indirecte et négative de corroborer cette première affirmation : l'émotion ou passion n'est pas un phénomène de représentation, mais un phénomène appétitif.

Quel est donc au juste *le rôle de la connaissance dans la passion ?*

A priori, comme a posteriori, il faut convenir tout d'abord que si la connaissance intervient, il ne saurait être question de la connaissance spéculative ou théorétique, mais seulement de la connaissance pratique, ordonnée immédiatement à l'action, pour laquelle elle fournit des motifs de convenance ou de disconvenance vis-à-vis du bien ou du mal du sujet. Pour saint Thomas, il n'y a pas, à strictement parler, de passions intellectuelles. Le spéculatif pur peut être un passionné, tel le métaphysicien qui se fâche parce qu'on récuse ses conclusions ; mais il est clair qu'il se fâche non pas à cause des idées discutées, mais seulement à cause des raisons pratiques de faire adopter sa spéculation. La connaissance théorétique ou spéculative, en tant que telle, ne fait donc point partie du cycle émotionnel. Celui-ci ne comprend que la connaissance pratique, c'est-à-dire présentant des motifs de bien ou de mal pour le sujet qui connaît.

Mais quel est le rôle de cette connaissance, ainsi précisée, dans l'état émotif ? Le voici : elle est à la fois *antécédente et parallèle* à l'émotion.

Tout d'abord elle est *antécédente*, parce que c'est elle qui détermine et provoque l'émotion. Mais ici il y a lieu de distinguer, nous dit saint Thomas, entre la passion dite *passion psychologique* et la passion dite *passion corporelle*, par exemple entre la tristesse et la douleur physique (1). Dans la passion psycholo-

---

movens. » *De veritate*, qu. XXVI, art. III. — Voir encore *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. XXII; art. II; — III *Sent.* dist XV, qu. II, art. I, qu. 2; — *De Div. Nom.*, Cap. II, lect. IV; — II *Ethic.*, lect. V.

1. Pour la distinction entre la « passio animalis » ou « passio animae » et la « passio corporalis » voir *De Veritate*, qu. XXV, art. IX, et qu. XXVI, art. II, III, IX.

gique (celle précisément dont nous essayons, avec saint Thomas, de rechercher la nature dans cette étude), la connaissance ou représentation présente les raisons de bien ou de mal, auxquelles suivent immédiatement le mouvement appétitif et conjointement le mouvement organique, tous deux caractéristiques de l'émotion, comme nous le verrons. Par exemple, la joie ou la tristesse sont provoquées par une représentation directe ou une imagination ou un souvenir ; à cette présentation succède immédiatement une estimation de convenance ou de disconvenance, d'avantages ou de dangers, et le phénomène émotionnel se déclare (1). Dans la passion corporelle, la connaissance joue encore le rôle de cause déterminante et provocatrice, mais, cette fois, elle n'est pas en première ligne. Soit par exemple le plaisir physique éprouvé quand après un refroidissement le corps se réchauffe devant le feu et revient à sa température normale, ou encore la douleur physique qui accompagne une lésion organique. Dans ce cas l'appréhension est encore déterminante, mais elle n'est pas en première ligne ; ce qui est au commencement c'est la lésion organique ou le phénomène thermique, appréhendés par le sens du tact (2). Cette sensation agréable ou douloureuse peut d'ailleurs provoquer à son tour une véritable passion psychologique, joie ou tristesse, en faisant surgir, par association, une connaissance estimative de bien ou de mal, d'avantages ou de désavantages pour le sujet; alors le choc appétitif et le mouvement somatique caractéristiques de l'une ou l'autre émotion se déclarent. Ainsi donc, dans la genèse de l'émotion, que la connaissance ou représentation soit à la première ou à la seconde étape, elle est toujours cause antécédente et déterminante.

Mais de plus, avons-nous dit, la connaissance est *parallèle* et *concomitante* à l'émotion ; et ceci ne souffre aucune difficulté. Si, comme nous l'avons préjugé, en nous réservant de le déclarer plus explicitement tout à l'heure avec saint Thomas, la passion

1. « ... passio (animalis) sicut in proprio subjecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, in quantum ex objecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. » *De Verit.*, qu. XXVI, art. IX, ad 5. — Cf. *Summa Theol.*, I IIae, qu. XXXV, art. I. — qu. XLI, art. III; — qu. XLV, art. III et IV; — qu. XLVIII, art. II.

2. « ... tristitia et dolor hoc modo differunt : quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti, et terminatur in operatione appetitus et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem, unde Augustinus dicit (XIV *De Civitate Dei*, cap. VII, in fin.) quod dolor usitatius in corporibus dicitur; et ideo incipit a laesione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est in corp. art. » *De Verit.*, qu. XXVI, art. III, ad 9.

est un acte de l'appétit, accompagné de modifications organiques, il est clair que ce phénomène appétitif est connu dans la conscience avec sa modalité et qualité propres, de même que les variations somatiques externes ou internes sont perçues, éprouvées, senties, connues par le sens du tact ; car on sait que pour saint Thomas le tact n'est pas seulement périphérique, mais encore interne et musculaire.

Ce rôle de la représentation dans l'émotion est très important à remarquer. En effet, si la passion proprement dite peut être provoquée non seulement par une connaissance interne ou externe mais encore par une irritation organique, avec, comme intermédiaire, l'appréhension tactile de celle-ci ; si, d'autre part, comme nous le verrons, toute passion véritable s'accompagne nécessairement de mutation corporelle, laquelle est sentie et éprouvée dans la conscience, toutes les expériences et observations des physiologistes modernes trouvent leur explication. On a raison de dire qu'une émotion peut, dans certains cas, se déclarer, dès que l'on provoque artificiellement des modifications organiques, et saint Thomas n'y contredit pas. Par ailleurs, il y a loin de ce fait à une théorie qui restreindrait l'émotion à n'être que la conscience des réflexes organiques. Mais n'anticipons pas.

L'émotion, phénomène appétitif, mi-psychique, mi-organique.

Il résulte de ce qui précède que la représentation ou connaissance est, selon saint Thomas, un facteur important du cycle émotionnel : elle est déterminatrice et antérieure, concomitante et parallèle à l'émotion ; mais il résulte aussi qu'elle n'entre pas dans son constitutif; elle lui est nécessaire, mais reste en dehors d'elle : *l'émotion n'est formellement qu'un phénomène appétitif.*

Mais encore il y a lieu de restreindre dans les facultés appétitives le champ de l'émotion. On sait que saint Thomas distingue deux facultés appétitives : l'appétit intellectuel ou volonté et l'appétit sensible. Or, pour saint Thomas, il n'y a *véritable* passion que dans l'appétit *sensible*, celui-ci seulement pouvant s'accompagner de mouvements organiques, caractéristiques de la passion. Si donc on parle de passions dans la volonté, comme le fait le langage courant, c'est par analogie, en raison de la ressemblance des effets ; ainsi nous appellerons colère le vouloir de la vengeance, haine, le vouloir du mal en autrui ; mais tous ces vouloirs ne sont pas des passions proprement dites, mais des vou-

loirs tout net (1). Sans doute, un entre-jeu peut exister et existe entre l'appétit rationnel et l'appétit sensible ; ils peuvent, dans le même individu, se provoquer réciproquement ou se prolonger l'un l'autre, et plus ou moins, selon les tempéraments natifs et les habitudes acquises, car ils sont les facultés d'une seule et même âme, dans l'unité du même composé. On peut vouloir le bien moral rationnel avec un tel enthousiasme, que l'on vibre tout entier, secoué d'une profonde émotion. La charité pour Dieu la plus spiritualisée épanouit de ravissante joie le visage des saints et leur fait verser des larmes de bonheur. Mais il est clair que dans ces cas l'appétit supérieur n'est moteur de l'organisme que par l'entremise de l'appétit sensitif, facteur immédiat de toute modification corporelle (2).

C'est donc dans les limites de l'appétit sensitif, seul capable de provoquer un mouvement organique, qu'évolue le phénomène émotionnel.

Maintenant que nous avons restreint le domaine de l'émotion en l'isolant des faits de représentation et des vouloirs intellectuels, il reste à voir ce que saint Thomas pense de sa nature intime. Après avoir montré *ce qu'elle n'est pas*, il faut montrer *ce qu'elle est*.

A vrai dire, nous l'avons déjà établi indirectement par les éliminations précédentes, et il suffira de l'expliciter.

---

1. « Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis : quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi. » *Summa theol.*, Ia IIae, qu. XXII, art. III; — « Amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo, vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis, cum similitudine effectus, absque passione. » *ibid.*, ad 3. — Cf. qu. XLI, art. I; — *De Verit.*, qu. XXVI, art. III.

Il va sans dire qu'en excluant la passion-émotion de l'appétit supérieur ou volontaire, saint Thomas ne nie pas en celui-ci *le sentiment*, c'est-à-dire la *fruitio* ou délectation supérieure qui suit dans la volonté l'exercice parfait des facultés intellectuelles. Pour saint Thomas l'affectivité déborde la sensibilité et peut se rencontrer dans toute l'échelle des actes psychologiques. Et c'est là un autre point de divergence entre saint Thomas et les modernes. Tandis que ceux-ci, tout en ne posant leur théorie que comme une explication des émotions dites *grossières*, ne désespèrent pas d'expliquer un jour de la même façon les sentiments dits *supérieurs*, saint Thomas, au contraire, refuse d'identifier les émotions-passions et les sentiments supérieurs : ceux-ci sont dans un ordre distinct de l'ordre de celles-là.

2. « Sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III *de Anima*, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. » *Summa theol.*, Ia P., qu. XX, art. I, ad 1.

Pour saint Thomas, l'émotion ou passion est un phénomène psychologique *spécifique*, c'est-à-dire ayant des caractères propres qui le distinguent de tout autre phénomène psychologique.

D'autre part, ce fait spécifique est un fait *complexe*, mi-psychique, mi-organique et plus précisément un *acte de l'appétit sensible toujours et essentiellement accompagné de modifications corporelles*. Un acte de l'appétit sensible qui, — si c'était possible — ne serait pas accompagné d'une altération physiologique, ne serait pas une véritable émotion, et réciproquement. Bien plus, c'est en raison seulement de ces modifications et altérations corporelles qu'un acte de l'appétit sensible mérite le nom de passion. « *Passio... animalis, cum per eam ex operatione transmutatur corpus, in illa potentia esse debet quae organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutari* » (1). Saint Thomas l'affirme en maints endroits, trop nombreux pour être cités, soit en le disant de la théorie générale de la passion, soit de chacune des passions étudiées en particulier, par exemple : « *delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, in quantum est cum aliquâ transmutatione corporali* » (2). Cajetan résumant la théorie générale de saint Thomas dit : « Actus appetitus habent rationem passionis, secundum quod intervenit in eis aliqua transmutatio corporalis, et hujusmodi est annexa motui animae. » (3).

La passion est donc un fait *spécifique*, et, comme telle, elle est un fait *mixte* ayant un aspect psychologique et un aspect physiologique. C'est pourquoi on ne peut comprendre positivement la nature de la passion dans sa complexité, qu'en dissociant tout d'abord ces deux aspects pour les analyser tour à tour, sauf à les réunir ensuite dans leur unité foncière et vivante, en marquant leurs relations nécessaires et réciproques.

Nous nous appliquerons à cette analyse à la suite de saint Thomas. On verra comment celui-ci sait user alternativement de l'observation introspective et de l'observation objective et comment les résultats qu'il obtient peuvent aisément s'harmoniser avec les résultats que les physiologistes et les intellectualistes modernes invoquent pour leur théorie respective. *(A suivre).*

Kain. H.-D. NOBLE, O. P.

---

1. *De Verit.*, qu. XXVI, art. III; — « Actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam *passiones* dicuntur. » *Summa theol.*, Ia P., qu. XX, art. I, ad 1; — Cf. Ia IIae, qu. XXII, art. 1; *ibid.*, qu. XLI, art. III; qu. XLV, art. III, etc., etc.

2. *Summa theol.*, Ia IIae, qu. XXXI, art. IV, ad 2.

3. *Comment.* in Ia IIae, qu. XXII, art I.

La notion du Lieu théologique

SUITE (1)

III

LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES.

S'il y a parallélisme, il ne saurait y avoir conformité absolue entre la théorie des *Lieux dialectiques* et celle des *Lieux théologiques*. Les Topiques sont un traité de logique dont les questions, comme les solutions, relèvent de l'analyse des termes comme tels, de leurs propriétés et de leurs relations les plus dégagées de toute matière. Les *Topiques théologiques* sont un traité de logique spéciale, puisque la Théologie a une matière déterminée par le point de départ de ses argumentations, à savoir *les vérités révélées par Dieu*. Melchior Cano l'a bien marqué dans le texte qui sert d'épigraphe à ce travail : *Quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit* communes *locos... sic nos* peculiares *quosdam Theologiae locos proponimus...* L'application à la Théologie des données qui constituent la théorie topique d'Aristote, doit donc tenir compte de la matière spécifique de la Théologie. Le parallélisme, si effectif qu'il doive tout à l'heure nous apparaître, ne comporte qu'une ressemblance proportionnelle, analogique, entre les deux méthodes. C'est ce que nous allons vérifier immédiatement à propos des *Questions théologiques* (2).

---

1. Cf. *Rev. des Sc. Phil. et théol.*, Janvier 1908, p. 51 sv.

2. Faut-il dire : *Problèmes* ou *Questions* théologiques ? En Topique, le mot *Problème* ne fait pas difficulté. Le doute méthodique absolu, dont il éveille l'idée, convient à une dialectique universelle. Les seules limites, à prendre les choses en soi, que comportent ses points d'interrogation sont prises

*
* *

La *Question théologique fondamentale*, nous l'avons déjà établi, est, en définitive, celle-ci : *Telle énonciation est-elle révélée?* Le point de vue formel de la révélation est sous-entendu sous les formules en apparences directes des diverses questions théologiques, et en constitue le prédicat, unique et essentiel. Il suffit, pour le manifester, de faire subir à l'énonciation interrogative une modification analogue à celle dont la Logique établit la légitimité pour la transformation des propositions modales *de re* en propositions *de dicto*. Par exemple, demander en Théologie *si l'âme humaine est immortelle*, ou *si le Christ a deux volontés*, c'est demander si *l'immortalité de l'âme* ou *les deux volontés du Christ* SONT RÉVÉLÉES PAR DIEU.

Nous avons vu plus haut (1) Aristote précisant à priori la question du prédicat, question fondamentale de la Dialectique, par la détermination des quatre manières dont un prédicat peut convenir à un sujet. Ne pourrions-nous pas diviser la question théologique fondamentale d'après les manières dont, à priori, le prédicat *révélé* peut convenir à une assertion donnée?

Le prédicat *révélé* peut être considéré de deux manières : 1° dans sa nature générale de prédicat dialectique 2° dans sa nature de prédicat dialectique spécial. Au premier titre, d'après ce que nous avons longuement exposé dans la première section de ce travail, il possède deux propriétés : 1° il désigne une *qualité* du sujet. Seule, en effet, la question de la qualité relève de la dialectique (2). 2° c'est un prédicat *commun, extrinsèque* à la nature du sujet, relevant de ce moyen banal de prouver qu'est l'appro-

---

de l'absurdité, de la vanité des questions. Cependant, si l'on tient compte des positions acquises situées au voisinage de la dialectique, on rencontre déjà certaines limites extrinsèques qui défendent de soulever certaines questions, par exemple celles qui sont de nature à mettre en doute la morale ou la religion. Cette pensée d'Aristote, *Topic.*, l. I, c. IX, n. 9, édit. Didot, p. 179, a été reprise et retournée sous tous ses aspects par San Severino, *De usu dubitationis in scientiis*, dans *Philos. christiana cum antiquâ et novâ comparata*, vol. III, a. III-VI, p. 199-227. En Théologie, bien des solutions sont fixées d'avance pour la foi, ou du moins pour la prudence chrétienne du croyant. Le mot *utrum*, dès lors, ne va pas sans certaines réserves. Cf. CAPPONI, *in Summam theol. D. Thom. Aq.*, Ia P., Q. I, a. 1. Aussi l'appellation de *Questions théologiques*, dont l'assonance est moins *libertiste* que celle de *Problème*, a-t-elle prévalu. Ce qui n'empêche pas qu'on ne rencontre, même en Théologie, ce que l'auteur des *Concordantiae* attribuées à saint Thomas, nomme un *problema neutrum*. *Opusc. LXV* (edit. Rom. LXXII), *Opera S. Thom. Aq.* Parma, 1864, t. XVII, p. 411.

1. P. 62.

2. Cf. p. 56 et 59.

bation de l'opinion, ici du témoignage (1). Essayons de déduire de ces trois aspects les différentes questions théologiques communément énumérées par les théologiens.

I. — Questions naturelles et Questions surnaturelles.

Considérons d'abord le prédicat *révélé* comme *Qualité*, c'est-à-dire comme destiné à affecter le Sujet de la question dont il est le prédicat, d'un mode spécialisé. Le Sujet de la Question théologique fondamentale est, nous l'avons dit, une proposition. *Le Christ a deux volontés, Dieu existe ;* et cette question elle-même demande *si ces propositions sont révélées.* Or, la qualité d'une proposition, comme telle, c'est sa vérité. Demander *si une proposition est révélée ou n'est pas révélée,* c'est, en somme, demander *si elle est vraie ou fausse,* de ce genre de vérité que procure à une énonciation le témoignage divin.

Mais, les propositions soumises à cette question peuvent être de deux sortes. Tantôt elles possèdent, antérieurement à la question, une vérité naturelle obtenue par la démonstration scientifique ou un argument rationnel probable, tantôt elles demandent à la révélation leur première qualification dans l'ordre du vrai. Dans le premier cas, la révélation ne saurait affecter qu'accidentellement la vérité des propositions qu'elle garantit : dans le second cas, au contraire, elle peut avoir avec cette même vérité un rapport nécessaire et essentiel. Les questions théologiques qui visent à obtenir pour des propositions, déjà naturellement démontrées ou connues, le bénéfice de la vérité accidentelle que peut leur conférer la révélation, sont nommées par les théologiens *questions naturelles,* en raison de la main-mise première qu'a sur elles la raison naturelle (2). Les questions théolo-

1. Cf. p. 58.

2. A leur sujet, une explication est nécessaire. On pourrait, en effet, penser que ces questions naturelles ne sont théologiques que lorsque, abstraction faite des preuves rationnelles qui les appuient, on cherche à les résoudre par la révélation. C'est là une erreur. Elles demeurent questions théologiques alors même qu'elles demandent leur solution à la raison. Comment cela? Le voici. Si, en suivant ce que nous avons nommé l'ordre naturel des réalités, la raison passe avant la révélation, il n'en est pas de même au point de vue de sa *valeur* comme critère de vérité. Ici, la révélation, manifestation directe de la connaissance divine, règle de la nôtre, prime naturellement la raison. Lors donc qu'il y aura communauté d'objet, une même question relevant des moyens de preuve de l'une et de l'autre, la connaissance rationnelle ne saurait en aborder la solution qu'en tenant compte de la valeur supérieure de la révélation et en se réglant sur elle. La Raison n'est plus en ce cas raison pure, mais *raison théologique,* c'est-à-dire, raison gouvernée et au besoin corrigée par les enseignements de la révélation. C'est ainsi qu'une ques-

giques qui tendent à obtenir pour des propositions, non accessibles à la raison, le bénéfice du genre de vérité, essentiel pour elles, qui ressortit à la révélation, sont nommées par les théologiens, *questions surnaturelles* (1).

II. — Questions topiques et Questions scientifiques.

Considérons maintenant le prédicat *révélé* dans le second de ses caractères dialectiques, qui est d'être un prédicat *commun* et *extrinsèque* à la nature intime du sujet. S'il est un cas où ce caractère doive être accusé, c'est, à coup sûr, le cas où la proposition qui sert de sujet à la question, prétend exprimer le Mystère divin en lui-même.

La note qualitative dont un prédicat commun et extrinsèque est susceptible d'enrichir un sujet, est, nous l'avons dit, *la probabilité* entendue dans le sens large de vérité essentiellement relative à l'approbation que lui donne un témoignage extérieur autorisé. Mais, la probabilité, si elle n'exclut pas la certitude absolue, qui est située à sa limite supérieure, ne l'implique en aucune manière. Les questions théologiques qui demandent à la révélation, prédicat commun et extrinsèque, de qualifier certaines propositions comme vraies, n'ont pas moins de droit à être comptées parmi les questions théologiques lorsqu'elles visent à obtenir pour ces propositions une certitude relative, que lorsqu'elles ont en vue une certitude absolue. C'est là une conséquence de la nature dialectique de lat héologie (2). De là résulte à priori une nouvelle division des questions théologiques, importante surtout pour les questions surnaturelles, en Questions qui peuvent prétendre à obtenir une solution probable *absolument certaine* et en Questions qui se contentent d'une solution *simplement probable*. Et cette dernière perspective, là où la certitude n'est pas de mise, n'est pas à négliger en Théologie, si tant est que, selon le mot d'Aristote rapporté par saint Thomas, *cum de corporibus coelestibus quaestiones possint solvi parvâ et topicâ solutione, contin-*

---

tion philosophique au premier chef, comme l'existence de Dieu, devient, alors même qu'elle attend sa solution d'arguments rationnels, une question vraiment théologique. Et c'est là ce qui explique et justifie la présence, dans des traités de pure théologie, de questions en soi philosophiques, comme celle de l'existence de Dieu, à l'article III de la question II de la Somme théologique, dont les moyens de solution, empruntés à Aristote, mais dominés et conduits par le mot de l'Exode rappelé dans le *sed contra*, sont de ce fait des moyens de solution théologiques.

1. Cano. *De Locis*, l. XII, c. V.

2. Cf. p. 60-61.

git auditori ut vehemens sit gaudium ejus (1). Or, en Théologie, il s'agit de bien autre chose que de corps célestes. *Ecce plus quam Salomon hic!* Nous pourrons donc, de ce chef, diviser les questions théologiques, en *questions topiques* et en *questions scientifiques*, prenant ici le mot Science dans son sens large de connaissance absolument certaine, encore qu'elle ne soit pas *per causas*.

III. — Questions de principes et Questions de conséquences.

Comme prédicat dialectique spécial, la Révélation a cela de propre qu'elle est l'effet d'un témoignage divin. Ce témoignage se réalise dans un certain nombre de propositions garanties par Dieu, et qui reçoivent le nom de Dépôt de la Révélation. C'est à ce Dépôt divin que viennent puiser tous les arguments théologiques qui servent de réponse aux questions théologiques, lesquelles doivent ce nom de questions théologiques précisément à ce qu'elles ne demandent leur réponse, en dernière analyse, qu'à ces divins λόγοι.

Or, la réponse aux questions théologiques, renfermée dans ce Dépôt divin de la Révélation n'est pas nécessairement uniforme. Il peut arriver, en effet, que la proposition même qui sert de sujet à la question se retrouve formellement énoncée dans le Dépôt de la Révélation, qu'elle soit donc formellement révélée. En ce cas la question n'a pas d'autre sens que celui d'une mise à l'épreuve des principes mêmes de la théologie. C'est la question dont Cano donne un exemple dans le chapitre XII de son XIIe livre *De Locis*, qu'il intitule ainsi : *Exemplum primum, ubi principium theologiae in quaestionem vertitur*. Mais il peut arriver aussi que la proposition qui fait l'objet de la question ne se trouve pas formellement énoncée dans le Dépôt de la Révélation, bien qu'on puisse l'en dégager à l'aide d'un raisonnement. On dit, en ce cas, que la révélation de la vérité en cause est *virtuelle*. Cano consacre à un exemple de ce genre de questions le chapitre XIII de son XIIe livre, intitulé : *Exemplum secundum, ubi Theologiae conclusio in quaestionem vertitur*. Ainsi se trouve justifiée à priori, la distinction de deux sortes de questions surnaturelles, les unes tendant à faire qualifier comme immédiatement *révélée* la proposition qui sert de sujet à la question théologique, grâce à cette proposition elle-même retrouvée au sein

1. *Contra Gentes*, l. I, c. V.

du Dépôt de la Révélation, les autres tendant à la faire qualifier comme conséquence légitime de la vérité formellement révélée (1).

Avec cette distinction nous avons épuisé toutes les manières dont le prédicat *révélé* peut être considéré dans la question théologique fondamentale et dont, par conséquent, les questions théologiques peuvent être partagées *à priori* par une méthode analogue à celle que suit Aristote dans la déduction qu'il fait des quatre grandes questions dialectiques. Nous aboutissons ainsi à la reconnaissance du partage de la question fondamentale de la Théologie en questions théologiques formelle-

1. Nous n'avons pas ici à insister sur les modalités des questions théologiques de *principes* et de *conséquences*. Il n'est pas cependant tout à fait inutile d'en dire deux mots, ne serait-ce que pour offrir une doctrine d'ensemble. En ce qui concerne les questions qui mettent en cause une vérité formellement révélée, notons deux cas : 1° le *dictum* mis en cause est révélé non seulement formellement, mais explicitement, et alors il n'y a pas, à proprement parler, de question théologique le concernant. Les principes de la foi, qui sont les éléments générateurs des solutions théologiques, ne sauraient faire question *en Théologie*. Les questions qui les mettraient en discussion seraient aux véritables questions théologiques ce que sont aux thèses légitimes des sciences ces positions qui ne tiennent pas compte de leur donné objectif, et que saint Thomas nomme, après Aristote, des *positiones extraneae*. Cependant, en raison de l'ignorance des fidèles ou de l'hostilité des hérétiques, elles ne laissent pas d'être posées en fait, et, pour ce motif accidentel, leur annexion aux questions théologiques s'impose. C'est, en effet, selon les principes chers à saint Thomas, l'une des fonctions de la théologie, cette métaphysique surnaturelle, de défendre ses principes contre leurs adversaires, soit en argumentant, à partir des principes de foi qu'ils conservent, pour leur faire admettre ceux qu'ils révoquent en doute, soit, s'ils n'accordent rien, en manifestant la fragilité de leurs objections (1). Et c'est par cette nécessité de réfuter les hérétiques que Cano se disculpe de mettre en discussion, « *contra institutum meum* », dit-il (2) un principe de théologie qui ne devrait pas faire question. 2° Il est cependant un cas où une véritable question théologique concerne les vérités formellement révélées. C'est lorsque celles-ci ne sont pas révélées *explicitement*, c'est-à-dire dans les termes mêmes où les énonce la question, mais seulement dans des termes équivalents, dont il est nécessaire, par des explications, d'établir l'équivalence (3)? En ce cas, il y a vraiment matière à question, au point de vue théologique, les vérités implicitement révélées n'étant pas au point pour déterminer la foi explicite à leur contenu, — il y a question théologique.

— Mais les questions théologiques par excellence sont celles où le *dictum* qui fait le sujet de la question n'est pas formellement dans le Dépôt de la révélation; lorsqu'il est nécessaire de recourir, pour l'en dégager, non plus à une explication, mais *à un raisonnement formel*, c'est-à-dire dans lequel la conclusion sort des prémisses, non par désenveloppement de l'implicite comme dans le cas précédent, mais par une véritable transition de la cause à l'effet. Ce sont les questions de *conséquences* et non plus de principes. Les théologiens en énumèrent de deux sortes : selon qu'elles demandent leurs solutions à des prémisses formellement révélées, ou à des prémisses dont l'une est révélée, l'autre rationnelle (approuvée d'ailleurs par la foi comme tout ce qui entre en théologie. Cf. plus haut, p. 248 note 2). Dans le premier cas, la question théologique bien que, logiquement parlant, elle vise une conséquence, peut être regardée, au point de vue de la spécification, comme relevant des questions que soulèvent les principes formellement révélés. Dans le second cas, au contraire, elle est au premier chef une question relative aux conséquences de la révélation, et le genre de vérité qu'elle vise est celui de la révélation *virtuelle*. C'est elle que Cano nomme *quaestio mixta*, l. XIIe, c. V. Cf. p. 271-272, Règle X.

1. *Summa theol.* I. P., Q. I., a. 8.
2. *De locis*, l. XII, c. XIII, au début. Cf. l. II, c. IV, vers la fin.
3. Cf. BILLUART. *Dissert. proœm. de Theol.*, a. VII.

ment distinctes, irréductibles et désormais classées, à savoir :

1° les questions naturelles et les questions surnaturelles

2° les questions topiques et les questions scientifiques

3° les questions de principes et les questions de conséquences.

* * *

Avant de passer aux *Instruments* d'invention des Lieux théologiques, comme la suite de la Dialectique d'Aristote nous y invite (1), il ne sera pas inutile de recueillir les conséquences de cette division des diverses espèces de questions théologiques pour la détermination a priori des titres généraux de l'argumentation théologique ou Lieux communs théologiques, qui doivent leur correspondre comme les quatre lieux suprêmes de la Topique correspondent aux quatre grandes questions dialectiques (2). Cette détermination est même nécessaire pour que les Instruments puissent faire leur œuvre, si tant est que les Instruments soient destinés, en Théologie comme en dialectique, à découvrir : *loca particularia uniuscujusque quaesiti locorum universalium.*

Pour déterminer les Lieux communs majeurs de la Dialectique, Aristote a retourné, pour ainsi parler, les questions dialectiques suprêmes, et fait, de ce qui était un intitulé de problème, un chef de solution. C'est ainsi que les problèmes du Genre, de la Définition, du Propre et de l'Accident, se sont transformés en Lieux du Genre, de la Définition, du Propre et de l'Accident. Il a suffi d'expliciter dans des propositions les caractéristiques différentielles de chacun de ces problèmes (3), pour formuler des lieux communs suprêmes, desquels les instruments d'invention ont dégagé les lieux dialectiques proprement dits. C'est une opération analogue qu'il s'agit de faire sur les *Questions théologiques.*

Mais auparavant, il est nécessaire de réviser leur nomenclature en vue de cet usage. Parmi les trois groupes dichotomiques de questions théologiques que nous venons d'énumérer, il en est un, le troisième, qui tire sa raison d'être de *la forme logique* de l'argumentation qui lui répond, ne procédant aucunement d'une caractéristique matérielle spéciale. Qu'une question, en effet, ait pour objet un principe de foi ou une conséquence de ce principe, la matière de la solution reste la même, à savoir

1. P. 73, note.

2. Cf. p. 64.

3. Exemple : Les *Loci a definitione* s'explicitant dans le lieu commun : *Défini et définition s'équivalent.* Cf. p. 69.

la révélation toute seule pour la première, la révélation et, dans le cas des questions mixtes, la raison naturelle théologique pour la seconde. Or, ce sont là les chefs de solution des questions de la première dichotomie : questions naturelles et questions surnaturelles. La distinction des questions de principes et des questions dérivées ne donne donc pas lieu à la reconnaissance de lieux communs théologiques distincts de ceux des deux premières questions. Quant aux *questions topiques* et aux *questions scientifiques*, qui constituent le second groupe, elles ne supposent, elles aussi, aucun élément matériel spécial et doivent être regardées comme des modalités différenciant les questions de la première dichotomie; en sorte que nous sommes définitivement en présence : 1° des questions théologiques naturelles topiques et scientifiques; 2° des questions théologiques surnaturelles topiques et scientifiques, soit quatre genres de questions au lieu de six.

Appliquons à ces questions le procédé aristotélicien de transformation de l'intitulé de la question en chef de solution, nous obtiendrons les quatre grands titres généraux de l'argumentation théologique : 1° la raison théologique probable 2° la raison théologique scientifique; 3° la révélation probable; 4° la révélation certaine. Il suffira d'expliciter ces caractéristiques différentielles en propositions pour obtenir quatre grands lieux communs théologiques, qui pourront servir de point de départ au travail des Instruments d'Invention des Lieux théologiques proprement dits.

En regard des questions théologiques surnaturelles il vient:

1. *Ce qui fait certainement partie du Dépôt de la Révélation offre aux questions théologiques surnaturelles un principe de solution efficace et nécessaire.*

2. *Ce qui fait probablement partie du Dépôt de la Révélation offre aux questions théologiques surnaturelles un principe de solution probable.*

En regard des questions théologiques naturelles il vient :

3. *Ce que la raison naturelle, approuvée par la Révélation, démontre apodictiquement, offre aux questions théologiques naturelles ou mixtes un principe de solution certaine.*

4. *Ce que la raison naturelle, approuvée par la Révélation, établit par des arguments probables, offre aux questions théologiques naturelles ou mixtes un principe de solution probable.*

Ces lieux communs sont sans doute bien généraux, bien abstraits. Ce sont des cadres qu'il va falloir remplir. Déjà nous

entrevoyons ce qui est apte immédiatement à les étoffer, à savoir quelque chose comme les dix lieux théologiques de Melchior Cano qui sont dans toutes les mémoires. Le lieu commun de la révélation certaine se concrétisera dans les lieux théologiques de l'Écriture sainte, de la Tradition, de l'autorité de l'Église Catholique, des Conciles et des Souverains Pontifes; le lieu commun de la révélation probable dans les lieux théologiques de l'autorité des Saints-Pères, des Théologiens et des Canonistes ; le lieu commun tiré des certitudes rationnelles dans le lieu théologique de la raison naturelle; le lieu commun tiré des probabilités rationnelles dans les lieux théologiques de l'histoire et de l'autorité des philosophes. Mais nous n'avons pas encore le droit d'affirmer toutes ces déterminations. La déduction à priori que nous venons d'opérer, en harmonie avec celle d'Aristote, ne nous donne que les quatre lieux communs théologiques suprêmes. Pousser plus loin, choisir déjà des propositions matériellement déterminées, c'est empiéter sur la tâche des Instruments d'invention des Lieux théologiques dont le rôle propre, en Théologie comme en topique, est de faire sortir de la virtualité puissante mais vague des *Lieux communs* la multitude ordonnée des Lieux spéciaux, capables d'amorcer immédiatement des réponses topiques à toutes les modalités des questions.

IV

LES INSTRUMENTS D'INVENTION DES LIEUX THÉOLOGIQUES.

Albert le Grand nomme *Ars generalis* la partie centrale de la Dialectique aristotélicienne, consacrée aux Instruments d'invention des Lieux dialectiques. Il réserve la dénomination d'*Ars specialis* à la dernière partie, contenant l'invention même de ces Lieux (1). On ne saurait mieux caractériser ces deux moments de la Théorie. La Doctrine des Instruments, en effet, édicte les règles ou préceptes pratiques qui dirigent de haut l'argumentation dialectique en permettant d'en formuler les principes immédiats ; l'Invention des Lieux applique ces règles ou préceptes au donné dialectique qui, sous leur direction, passe de l'état brut de collection d'opinions probables à l'état d'ensemble différencié et organisé de principes adaptés à la solution des questions.

1. *In Topica*, l. I, tr. I, c. I; *Opera*, Paris, 1890, t. II.

La remarque générale faite précédemment (1) touchant le parallélisme des différents moments de la Dialectique théologique avec les moments correspondants de la Dialectique aristotélicienne se vérifie pour l'*Ars generalis* que nous abordons présentement. Entre l'*Ars generalis* des Topiques et la Doctrine des Instruments théologiques, il y aura seulement proportion analogique. Sans doute, les dénominations générales des quatre instruments dialectiques, *le recensement des propositions, la distinction des ambiguïtés, le collationnement des différences et l'examen des similitudes* (2), se retrouveront dans la Dialectique théologique, mais les règles ou préceptes qui armeront intérieurement ces instruments offriront un contenu bien différent. Cela vient, ici encore (3), de ce que le prédicat *révélé* désigne une matière très spéciale, tandis que le prédicat purement logique de la question dialectique fondamentale exclut toute détermination purement matérielle. Les règles ou préceptes destinés à découvrir les lieux dialectiques développent, en conséquence, les propriétés des termes comme tels ; la formulation des règles touchant la distinction des homonymes, par exemple, *το ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται δύνασθαι διελεῖν*, trouve son justificatif adéquat dans un *on-dit*, *λέγεται*. Au contraire les règles ou les préceptes destinés à fournir des lieux théologiques se formulent en regard des propriétés de la Révélation divine, donnée absolument étrangère à l'analyse des termes, et dont les exigences ne nous sont même pas connues par une science rationnelle, étant établies par la foi divine dont la Révélation représente l'objet. Il est vrai que certaines sciences rationnelles sont mises à contribution pour formuler dans le détail les instruments d'invention des Lieux théologiques ; mais les données qu'elles fournissent ne sont admises qu'à titre d'information, comme le sont les outils indispensables pour construire les organes, les pièces d'un instrument. C'est aux seules exigences du Donné révélé que les règles ou préceptes d'invention des Lieux théologiques demandent leur force directrice et régulatrice, qu'il s'agisse de recenser les propositions, d'en distinguer les ambiguïtés, ou encore de les multiplier par la découverte de leurs différences et de leurs similitudes (4).

1. P. 246.
2. Cf. p. 66.
3. Cf. p. 246.
4. Comme nous n'avons pas l'intention de rédiger un nouveau *Traité de Lieux théologiques*, on nous permettra de faire état des Traités existants,

Les traités modernes de Lieux théologiques, en dépit de leur titre, ne contiennent que la partie de la Dialectique théologique correspondant à l'*Ars generalis*, c'est-à-dire à cette théorie des Instruments que nous devons maintenant construire, et ainsi, phénomène paradoxal, on ne rencontre pas de Lieux théologiques proprement dits dans la plupart des traités de Lieux théologiques, mais seulement des préceptes sur la manière d'en faire ou d'en découvrir (1).

* * *

La théorie des Instruments d'invention des Lieux théologiques comprend deux moments.

I. Dans le premier on passe des quatre Lieux théologiques suprêmes, abstraits et à priori (2), à des lieux communs concrets et à posteriori, du type des dix lieux théologiques généraux de Melchior Cano (3).

II. Dans le second, on détermine, d'après les exigences supérieures de l'objet de foi, base de la Théologie, les instruments d'invention qui amèneront les Lieux communs concrets et à posteriori du type des dix lieux de Melchior Cano, à l'état de lieux théologiques proprement dits, c'est-à-dire de propositions prêtes à entrer dans les argumentations qui donnent la solution des questions théologiques spéciales et de leurs modalités.

---

spécialement de ceux qui sont davantage conçus selon le véritable esprit de la Topique théologique. Au premier rang, le *De Locis* de Cano, le travail consciencieux de Perrone, *De locis Theologicis*, p. II; la profonde *Introductio in S. Theologiam* de Schaezler, la partie de la *Summa apologetica de Ecclesia* du Père De Groot qui nous concerne, enfin, le *De Locis* du Père Joachim Berthier, Turin 1888, qui a codifié et rendu maniable le chef-d'œuvre un peu exubérant de Cano, en le complétant et le modernisant avec un sens de dialecticien de la Théologie très averti.

1. Cependant Cano, dans son XIIe livre, qui devait être suivi de deux autres, a esquissé l'idée de l'*Ars specialis* théologique. Mais l'infinité de la tâche l'a détourné de l'entreprendre intégralement, comme Aristote l'avait fait pour les Lieux dialectiques, dans les livres II à VII de ses Topiques. C'était là, selon Cano, une œuvre personnelle aux théologiens. (Cf. *De Locis*, l. XII, c. XI). Aussi s'est-il contenté de les mettre sur la voie en donnant quelques exemples typiques du travail qui incombait à chacun. (Cf. *De Locis*, l. XII, c. XII-XIV).

2. Cf. p. 253.

3. *Locorum ergo theologicorum elenchum denario nos quidem numero complectimur, non ignari futuros aliquos, qui eosdem hos locos in minorem numerum redigant, alios, qui velint esse majorem : sed de enumerationis figurâ nihil morandum est ; modo nullus omnino locus vel superfluus numeretur, vel praetermittatur necessarius.* *De Locis*, l. I, c. III — On voit que le promoteur des *Lieux théologiques* ne songe guère à faire du chiffre *dix* un nombre sacré et symbolique, en harmonie avec celui des *Dix* prédicaments d'Aristote. Il est entendu, une fois pour toutes, que c'est dans ce même esprit que, durant tout ce travail, nous parlerons de *dix* Lieux théologiques.

I. — Passage des quatre Lieux communs théologiques à priori aux Dix Lieux communs et à posteriori de Melchior Cano.

Le *Donné* révélé ne s'invente pas. Il se constate. C'est d'ailleurs dans ce sens large que, même en Dialectique, on parle d'instruments d'invention. En Dialectique, le premier Instrument, nous l'avons vu, a pour principal objet de collectionner des propositions probables, en les cherchant là où elles se trouvent, à savoir dans les opinions du vulgaire ou des sages, dans les documents scientifiques, historiques, etc. (1). Transposé en théologie, cet instrument fondamental de la découverte des Lieux, ne change pas de procédé. Seul le critère qui dirige ses recherches diffère. Ce n'est plus l'approbation humaine, c'est la Révélation divine ou, parfois, l'approbation de certains dires humains par cette révélation. Mais la révélation, objet propre de la foi, elle-même génératrice de la Théologie, possède à son tour un critère nécessaire, critère du même ordre divin que la foi à laquelle il est coordonné et qu'il dirige. Ce critère c'est le magistère de l'Église catholique. Le dialecticien de la Théologie n'est donc pas livré, comme le dialecticien d'Aristote, aux aléas de l'investigation personnelle, à ces à peu près des réussites, qui, au sortir de son enthousiaste labeur, arrachent au Stagyrite, conscient de l'inachevé de ses résultats en face de l'immensité du domaine du probable, cet aveu mélancolique : Les voici donc *presque suffisamment* énumérés, ces Lieux, qui nous fourniront en regard de chacun des problèmes, d'abondantes ressources de solution! (2) L'Église lui garantit par avance la possibilité d'une réussite intégrale : *Haec porro supernaturalis revelatio secundum universalis Ecclesiae fidem, a Sanctâ Tridentinâ Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritû sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt* (3).

Du coup, voilà circonscrit jusqu'à son extrême et définitive limite, le champ d'investigation du dialecticien de la Théologie, voilà son premier instrument de découverte orienté, fixé. En

1. Cf. p. 66-67.

2. Οἱ μὲν οὖν τόποι δι' ὧν εὐπορήσομεν πρὸς ἕκαστα τῶν προβλημάτων ἐπιχειρεῖν, σχεδὸν ἱκανῶς ἐξηρίθμενται. *Topicorum*, l. VII, c. IV, n. 18. *Opera*, édit. Didot, t. I, p. 260.

3. Constitution *Dei Filius*, c. II, Denziger, *Enchiridion*, n. 1633.

ce qui concerne la matière foncière de son travail il n'a plus à choisir, il n'a qu'à prendre. Et dans ce qu'on lui offre, il trouvera tout l'essentiel. Il est à pied d'œuvre.

Cependant, si le terrain est délimité, il faut avouer qu'il est immense, vague et comme en friche. Avant de se mettre à l'œuvre, il ne sera pas superflu de s'entretenir des moyens, s'il en existe, qui le rendront plus abordable, plus praticable, plus exploitable, si l'on peut ainsi dire.

Le magistère de l'Église s'offre une deuxième fois au Théologien. Il se désigne lui-même, avec toute l'autorité qu'il a pour la foi, comme le critère indispensable et authentique, parce qu'il est divin, de l'Écriture et de la Tradition. *Porro fide divinâ et catholicâ ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesiâ sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitùs revelata credenda proponuntur* (1).

Ainsi, aux deux dépôts concrets, absolument certains et officiels, mais figés, de la Révélation divine, se superpose une source vivante de renseignements non moins officiels, l'enseignement du Magistère ecclésiastique. Celui-ci dénonce d'ailleurs lui-même ses organes authentiques, autorité enseignante de l'Église universelle, Conciles œcuméniques, enseignement du Souverain Pontife (2).

Désormais l'entreprise du Dialecticien de la Théologie n'offre plus rien d'impossible. Mais ce n'est pas assez pour satisfaire sa curiosité scientifique. Tout n'est pas dit par l'Église. Le théologien sait que, collatéralement à ce magistère officiel, des Saints et des Théologiens travaillent à défricher le champ du Père de famille. Certains d'entre eux ont eu l'incomparable avantage de vivre dans un milieu encore pénétré des influences primitives et ajoutent ainsi à la valeur du saint qui vit de la révélation et du savant qui l'interprète, le mérite du témoin qui en a constaté l'objective réalité. A mesure que s'éloignent ces temps de la révélation originelle, d'innombrables travailleurs, Docteurs de l'Église, Théologiens de l'École, Canonistes même s'efforcent sous la direction de l'Église, de pénétrer le sens et les virtualités de l'enseignement révélé, et il est impossible que cet immense labeur, effectué par des spécialistes, ne contienne pour une bonne part, une illustration pénétrante de la Révélation. Si Aristo-

1. Constitution *Dei Filius*, c. III. DENZIGER, *Enchiridion*, n. 1641.
2. Constitution *Pater aeternus*, *passim*. DENZIGER, *Enchiridion*, n. 1667 ssq.

te conseille justement à son dialecticien de recueillir les dires des *Sages*, même parfois d'un seul sage de grande valeur (Aristote prononce le nom d'Empédocle) (1), n'est-il pas d'un bon dialecticien de la Théologie de recueillir, non certes absolument comme parole d'Évangile, mais comme témoignage ou explication autorisée du Dépôt de la Révélation, le témoignage des Pères, l'enseignement des Théologiens, voire même des Canonistes? L'Église elle-même approuve et conseille ce recours à la Sagesse chrétienne (2). De ce fait, voici annexé au Donné révélé un commentaire perpétuel qui, par l'esprit de foi qui l'inspire, lui est en quelque sorte homogène et en donne l'interprétation sinon officielle toujours, du moins souvent officieuse. La providence spéciale que Dieu ne peut manquer d'exercer sur le développement de sa parole révélée en garantit la vérité d'ensemble.

Ce n'est pas tout. Le travail des Docteurs et des Théologiens ne s'opère la plupart du temps qu'en faisant appel à la raison naturelle, et, non pas seulement aux lois formelles de la logique, mais aux vérités qui sont le fruit naturel du travail de l'esprit humain, aux faits qu'il garantit par son témoignage. Or, d'une part la raison naturelle est, dans son ordre, la participation de la lumière de Dieu, comme la révélation dans le sien ; d'autre part, cette sorte de compagnonnage de la raison et de la Révélation dans l'esprit et dans les œuvres des théologiens fidèles n'a pu se perpétuer, comme il l'a fait, à travers les siècles, sans que fussent jugées et rejetées les déviations de la raison naturelle ennemies de la révélation, sans qu'au contraire l'étincelle divine de vérité qu'elle renferme se trouvât dégagée par cette sorte d'approbation, relative il est vrai (3), que communique à une vérité naturelle le fait de servir efficacement, à prouver, à développer, à faire mieux saisir la vérité révélée, supposée absolument hors de conteste. L'Église, d'ailleurs, intervient, ici encore, pour nous encourager à utiliser ce prolongement du Dépôt révélé dans la Raison naturelle (4).

Cano, attentif à recueillir toutes les modalités de la Révélation, quitte ici le premier instrument dialectique, qui seul lui a servi à

1. *Topic.*, l. I, c. XII, n. 4, édit. Didot, t. I, p. 180.

2. Cf. Constitution *Dei Filius*, c. II, *in calce;* cf. *Syllabus*, prop. XIII.

3. Relative, en ce sens, qu'elle ne remplace pas une bonne démonstration naturelle. Elle suppose la vérité établie par ses moyens naturels et n'en juge qu'au point de vue de son harmonie avec le révélé. Cf. S.Thomas, *Summa theol.*, I, q. I, a. 6, ad 2.

4. Constitution *Dei Filius*, c. IV. Denziger, *Enchiridion*, n. 1644-46.

trouver tout ce qui précède, et utilise le troisième, la considération des différences, pour distinguer deux aspects de la raison naturelle. Elle peut, en effet, être considérée en soi et dans sa valeur abstraite, ou dans le témoignage autorisé des savants. Dans le premier cas, elle donnera sur l'objet révélé non seulement des probabilités mais des certitudes absolues dans leur ordre, comme celles qui ressortissent aux preuves de l'existence de Dieu. Dans le second, si le témoignage concerne des doctrines, nous aurons l'autorité des grands philosophes, s'il concerne des faits nous aurons l'autorité de l'Histoire. Mais, qu'on le remarque une fois de plus, abstraite ou concrétisée dans le témoignage humain, la raison ne prouve en théologie qu'en vertu de l'approbation, ou du laissez-passer tout au moins, que lui donne la Révélation. Ce n'est plus la Raison pure; c'est, nous l'avons dit déjà, la *Raison théologique*.

*
* *

Nous voici donc en possession de toutes les grandes différenciations du Donné révélé réel, concret, de ce donné qui, nous l'avons dit, doit être capable de résoudre les questions théologiques sans distinction, toutes, à un titre ou à un autre, aboutissant finalement à demander pour leur sujet le bénéfice de la *révélation* (1). Déjà, nous avons fixé les quatre formules générales de réponse aux quatre questions théologiques suprêmes (2). Le moment est venu de remplir ces lieux communs à priori, par les données concrètes et à posteriori que nous venons de reconnaître. Il suffit d'un coup d'œil en arrière, sur les caractéristiques différentielles de celles-ci, pour les voir se classer d'elles-mêmes sous les quatre lieux communs suprêmes de la Théologie.

- Lieux communs propres à la Théologie
  - I. Apodictiques.
    - Donné révélé
      - 1. Écriture sainte.
      - 2. Traditions divines et apostoliques.
    - Critère officiel
      - Magistère de l'Église
        - 3. Autorité de l'Église.
        - 4. Conciles.
        - 5. Magistere du Souverain Pontife.
  - II. Probables.
    - 6. Témoins de la tradition : Saints Pères.
    - 7. Interprètes du Donné révélé, Docteurs, Théologiens scolastiques, Canonistes.

1. Cf. p. 58, 59, 247.
2. Cf. p. 253.

Lieux communs extrinsèques de la Théologie.	III. Apodictiques. (1)	8. Raison naturelle.
	IV. Probables.	9. Autorité des Philosophes (et des Juristes).
		10. Autorité de l'Histoire.

Ce tableau est rédigé conformément à la conception cicéronienne qui énumère les Lieux en fonction des *termes* qui désignent leurs caractéristiques différentielles (2). Mais, nous avons dit pourquoi et comment, ces termes peuvent être explicités dans des propositions et revêtir ainsi la forme d'énonciations qui en fera des Lieux d'argumentation (3). Déjà, à la fin de la précédente section nous avons donné les propositions qui développent les quatre grandes différentielles à priori des Lieux théologiques (4). Pour compléter cette tâche, il nous reste à faire subir la même transformation aux différentielles des Lieux théologiques que nous venons de découvrir, en les rangeant sous ces quatre grands Lieux communs théologiques dont ils sont les déterminations concrètes et à posteriori. Il vient :

A. En regard des questions théologiques naturelles.

Lieu commun suprême I : *Ce qui fait certainement partie du Dépôt de la Révélation offre aux questions théologiques surnaturelles un principe de solution efficace et nécessaire* (5).

Lieux communs concrets dérivés :

1. L'Écriture Sainte est un principe de solution efficace et nécessaire.
2. Les Traditions divines et apostoliques, etc.
3. L'autorité de l'Église, etc.
4. L'Enseignement des Conciles, etc.
5. Le magistère du Souverain pontife, etc.

Lieu commun suprême II : *Ce qui fait probablement partie du Dépôt de la Révélation offre aux questions théologiques surnaturelles un principe de solution probable* (6).

Lieux communs concrets dérivés :

6. Le témoignage des Saints Pères est un principe de solution probable.

---

1. *Apodictiques* dans l'ordre rationnel, *probables*, au sens large du mot, en regard du donné révélé en tant qu'objet de foi, d'où saint Thomas a pu dire : *Sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et* PROBABILIBUS, *Summa theol.*, I P., Q. I, a. 8, ad 2um.

2. P. 70.

3. P. 68, 252.

4, 5 et 6. P. 253.

7. La Doctrine des Docteurs de l'Église, des Théologiens scolastiques, des Canonistes est un principe de solution probable.

B. En regard des questions théologiques naturelles ou mixtes.

Lieu commun suprême III : *Ce que la raison naturelle approuvée par la Révélation démontre apodictiquement est pour les questions théologiques naturelles ou mixtes un principe de solution certain* (1).

Lieu commun concret dérivé :

8. La démonstration philosophique, sous le contrôle de la Foi, est un élément de solution certain.

Lieu commun suprême IV : *Ce que la raison naturelle approuvée par la Révélation établit par des arguments probables offre aux questions théologiques naturelles ou mixtes un principe de solution probable* (2).

Lieux communs concrets dérivés :

9. L'autorité des Philosophes (et des Juristes) est un élément de solution probable.

10. L'autorité de l'Histoire des Dogmes et des Institutions ecclésiastiques (3) est un élément de solution probable.

Avec cette classification d'ensemble s'achève le passage des quatre Lieux communs théologiques à priori aux dix Lieux communs à posteriori de Melchior Cano.

II. — Détermination des Instruments d'invention des Lieux théologiques proprement dits.

Les règles ou préceptes qui constituent les Instruments d'invention des Lieux théologiques sont l'expression des droits de la Foi divine (et, partant, de la Théologie), sur le Donné révélé qui est son objet d'attribution. Les exigences de la foi sont uniformes, mais la nature et les propriétés du Donné révélé diffèrent en raison des différentes parties qui l'intègrent.

---

1 et 2. P. 253.

3. En désignant, comme Cano, par les épithètes de *probables* et *certains* les Lieux théologiques, nous entendons faire nôtre l'observation de cet auteur au sujet de ces qualifications : *Nolim enim quispiam hoc ducatur errore, ut si locus firmus est, omnia argumenta inde ducta firma arbitretur: aut si è contrario infirmus est locus, omnia ex eo accepta infirma esse. E sacris quippe litteris interdum argumenta probabilia ducuntur... Atque, è diverso, historiae humanae auctoritas, imbecilla ipsa cum sit, certa aliquando argumenta suppeditat. De locis. l.* XII, *c.* XI. Les Instruments d'invention ont précisément cette utilité de distinguer les conditions où un Lieu théologique certain donne toute sa mesure de celles où il tempère son efficacité.

Autres sont les propriétés de l'Écriture Sainte, autres celles du Témoignage des Saints Pères, et ainsi de suite. Pour s'appliquer aux différents domaines du Donné révélé, les exigences de la foi devront tenir compte de leur nature et de leurs propriétés; celles-ci fourniront la matière différenciée des règles ou préceptes, auxquels les droits de la foi communiquent la vertu régulatrice et obligatoire. Nous devrons donc faire précéder la détermination de ces règles ou préceptes de la détermination de la nature et des propriétés des différentes parties du Dépôt.

Les propriétés de chacun des dix lieux théologiques sont multiples ; multiples, en conséquence, les règles ou préceptes qui s'y rattachent, car il y a souvent plusieurs préceptes pour une seule propriété. Nous ne pouvons, ni ne devons, dans cet article d'Introduction méthodologique, suivre dans son détail la confection de chacun des Instruments destinés à aménager pour l'usage théologique nos Dix Lieux communs. La chose est faite d'ailleurs équivalemment dans les traités que nous avons cités et auxquels on pourra recourir. Notre tâche propre n'est pas, répétons-le, de faire un Traité de Lieux théologiques, mais de marquer la juste idée et l'exacte signification, au point de vue de la méthode, du travail que représentent les bons traités de Lieux théologiques existants, de rendre évidente, grâce au *lapis lydius* de la partie correspondante de la Dialectique d'Aristote, la nature précise de l'ouvrage qui s'y accomplit, de situer définitivement ce traité dans l'ensemble de la méthodologie théologique.

Aussi concentrons-nous notre effort sur un seul des Dix Lieux théologiques sur le premier que nous rencontrons, l'Écriture Sainte, puisqu'aussi bien il faut choisir. Qu'il soit entendu que l'Écriture Sainte n'intervient ici qu'à titre d'exemple, d'illustration concrète d'une doctrine méthodologique, et qu'en conséquence, même en ce qui la concerne, nous ne donnons pas un travail complet et définitif (1).

Nous partagerons en deux paragraphes cette étude du Lieu

1. En particulier, pour le recensement des Instruments, nous aurons davantage en vue les règles ou préceptes essentiels qui se trouvent dans tous les manuels, que certaines règles délicates et longues à expliquer, qui gouvernent certaines questions scripturaires particulières récemment soulevées. Cf. J-R. Bonhomme, *Le Texte biblique du Théologien, Revue thomiste*, nov. 1907. Nous ambitionnons avant tout de nous faire comprendre, et il serait, par suite, inopportun de prendre pour exemple, au lieu de ce qui est acquis, ce qui est encore à l'étude.

commun théologique de l'Écriture Sainte : 1° Détermination, par l'analyse des propriétés de la Sainte Écriture, de quatre sortes d'instruments d'invention appropriés ; 2° Détermination des règles ou préceptes qui constituent organiquement chacun des quatre instruments d'invention des Lieux théologiques scripturaires.

1° Les quatre instruments d'invention des Lieux théologiques scripturaires.

Un coup d'œil sur la table des matières des traités de Lieux théologiques existants nous fera constater que tous les préceptes relatifs au Lieu commun théologique de l'Écriture Sainte se groupent, d'après ces trois considérations : nature, propriétés, analogues de l'Écriture Sainte.

A. Sa nature. — C'est d'être l'œuvre littéraire de Dieu, agissant par mode d'*inspiration* surnaturelle et efficace sur le jugement intellectuel et la volonté d'un écrivain pour lui faire concevoir, rendre littérairement, vouloir écrire, et finalement écrire ce que Dieu veut être écrit, cela seul, et en la manière que l'auteur divin entend qu'il soit écrit. Cette définition descriptive n'est que l'explication, authentiquée par des déclarations officielles et admise aujourd'hui par tous les théologiens, de la donnée de foi : *Dieu est l'auteur de l'Écriture Sainte.* Deux corollaires de portée immédiatement méthodologique s'y rattachent, le premier concernant la nomenclature des livres saints reconnus par l'Église catholique comme inspirés, le second concernant l'étendue de l'inspiration divine à ce que l'on appelle les *parties* du texte inspiré. Ces deux corollaires donneront lieu à des préceptes et à des règles, touchant soit la canonicité de ces recueils de propositions révélées ou lieux théologiques immédiats, que sont tous et chacun des Saints Livres, soit la valeur, au point de vue de l'autorité divine, de toutes et chacune de ces mêmes propositions. Ces préceptes et ces règles constitueront l'Instrument fondamental d'invention des Lieux théologiques appartenant à l'Écriture Sainte, à savoir la recension de ces propositions, transposée du τὸ προτάσεις λαβεῖν d'Aristote.

B. Ses propriétés. — L'Écriture Sainte a des propriétés de deux sortes : les unes ressortissent à sa nature générique de document écrit, d'*écriture ;* les autres à sa nature propre d'Écriture inspirée.

a) La propriété du document écrit, par opposition à la parole non écrite, est un certain mode spécial de conservation. *Verba*

volant, scripta manent. Cette conservation s'effectue tantôt par la persistance dans son intégrité primitive du texte original, tantôt sous le couvert de versions et traductions dans d'autres langues. De là, deux modalités de la propriété d'intégrité des documents écrits. C'est un fait historique que l'Écriture Sainte s'est conservée sous ces deux modalités. Le dialecticien de la Théologie devra en tenir compte pour l'établissement des instruments théologiques ressortissant à l'Écriture Sainte, si tant est que l'un des quatre instruments d'invention des lieux soit le collationnement des Différences τὰς διαφορὰς εὑρεῖν. Il appliquera aux différenciations du texte sacré, original, traductions, éditions, les principes qui ressortent des droits de la foi sur son objet, et de là naîtront des règles ou préceptes qui seront pour l'invention des lieux théologiques le pendant du troisième instrument dialectique.

b) La propriété de l'Écriture Sainte *comme telle* est la pluralité des sens qu'elle peut recéler sous un seul énoncé. Écoutons saint Thomas : « *Hoc specialiter est in sacrâ scripturâ, et non in aliis, cum ejus auctor sit Deus, in cujus potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo in aliis scientiis ab homine traditis, in quibus non possunt accommodari ad significandum nisi tantum verba, voces solum significant. Sed hoc est proprium in ista scientia ut voces et ipsae res significatae per eas significent.* » (1).

D'où la distinction de deux sens principaux de l'Écriture Sainte, le sens littéral qui est perpétuel, et le sens spirituel ou mystique qui intervient toutes les fois que l'auteur divin l'a eu en vue (2). Le sens littéral comporte à son tour, d'après les données admises communément en Herméneutique, deux modalités selon qu'il est rendu par des mots pris dans leur acception propre ou métaphorique ; le sens spirituel est allégorique, moral ou anagogique (3). Le sens d'un texte, en général, est d'ailleurs

1. *In Epist. ad Gal.*, c. IV, *lect.* 7a. Cf. *Summa theol.*, 1a P., Q. 1, a. 10.

2. Cf. Berthier *Tract. de locis theol.*, n. 174.

3. Nous ne voulons pas toucher, dans cette étude de principes, aux questions controversées comme celles de la pluralité de sens littéral sur une seule lettre : « Si l'on entend par sens littéral, dit saint Thomas, celui que l'auteur a en vue, comme l'auteur de l'Écriture sainte est le Dieu qui comprend toutes choses d'un seul regard, il n'y a pas d'inconvénient à dire, avec saint Augustin, dans le livre XI des *Confessions* que, même selon le sens littéral, dans un seul et même texte de l'Ecriture se trouvent plusieurs sens. » Cf. Zapletal, *Hermeneutica*, c. III; A. Blanche, *Le Sens littéral des Écritures, d'après Saint Thomas d'Aquin*, *Revue thomiste*, 1906, p. 192. Pour l'interprétation de ce texte de saint Thomas, cf. Berthier, p. 161, note 5.

dit *explicite* s'il ressort des mots sans qu'il soit besoin d'explication, *implicite* lorsqu'il suffit d'une simple explication de termes pour le rendre manifeste, *conséquent* lorsqu'il est nécessaire, pour le tirer du texte, de faire appel à un raisonnement ou à des procédés extensifs plus larges encore.

La conséquence de cette pluralité des sens de l'Écriture est de rendre ambigus les termes et les énoncés qui constituent son texte, et de la rendre inutilisable de plain-pied pour l'usage théologique. Il est nécessaire de trouver un moyen autorisé de faire disparaître cette ambiguïté. Ce moyen, le parallélisme de nos deux dialectiques ne nous le laissera pas ignorer. Le second des instruments topiques a précisément pour but de distinguer les ambiguïtés des termes et de multiplier, grâce à cette distinction, les lieux dialectiques probables. En faisant rayonner les exigences de la foi et de la théologie issue de la foi, sur les particularités de l'Écriture qui ressortissent à la pluralité de ses sens, le dialecticien de la théologie formulera des règles ou préceptes d'interprétation qui permettront d'amener les divers sens de la lettre au point de vision distincte, de les rendre aptes à fournir des lieux théologiques précis. Ainsi se trouve constitué un troisième instrument d'invention des Lieux théologiques.

C. Ses analogues. — Nous excluons de cette dénomination les « *Livres sacrés de toutes les religions sauf la Bible* », dont l'intérêt, très grand pour la Science, est nul pour la Théologie, si, du moins, l'on prend ces livres en tant que religieux et sacrés. L'analogie d'un texte avec l'Écriture Sainte peut être envisagée au quadruple point de vue de l'inspiration, de la canonicité, des versions et éditions, de l'interprétation. Au point de vue de l'inspiration, on peut citer les sources documentaires de l'Écriture, les livres inspirés perdus; au point de vue de la canonicité, les apocryphes ; au troisième point de vue, les versions et éditions hérétiques, hypescritiques ou en langue vulgaire; au point de vue de l'interprétation, le sens accommodatice. C'est là une matière prédestinée pour l'emploi d'un instrument d'invention des Lieux théologiques, correspondant à *l'examen des similitudes*, ἡ του ὁμοίου σκέψις, d'Aristote, qui formulera, d'après les exigences de l'objet de foi, des règles et préceptes, soit pour interdire, soit pour régler l'usage de ces documents pour la solution des questions théologiques.

Il résulte de ces considérations que le dialecticien de la Théo-

logie dispose, pour résoudre les questions solubles par cette partie du donné révélé que contient l'Écriture sainte, de quatre instruments d'invention appropriés, dont il nous faut maintenant décrire l'organisation interne en règles et préceptes immédiats de détermination des lieux théologiques scripturaires.

2° Les règles ou préceptes qui constituent l'organisme interne des Instruments d'Invention des Lieux théologiques scripturaires.

Premier instrument. — La Recension des propositions.

A. En regard de la propriété de *Canonicité.*

Principe justificatif : La canonicité d'un livre n'étant autre chose que l'habilitation du contenu de ce livre à devenir officiellement règle de foi et, par là, principe de la Théologie (ce qui implique le fait de son inspiration divine), ne peut résulter adéquatement que de la sentence d'une autorité divine comme est l'autorité de l'Église. Ce corollaire est évident pour qui se rend compte que la canonicité des livres saints est intermédiaire entre l'Inspiration de l'Écriture Sainte et l'assentiment de la foi divine (1). *Medium non exit ab extremis suis.* Laisser la reconnaissance de la canonicité à la merci d'un moyen de transmission de certitude inférieure à la divine, serait infirmer, devant la foi et la théologie, l'autorité absolue que l'Écriture Sainte doit à l'Inspiration du Saint Esprit. La sentence authentique concernant la Canonicité a d'ailleurs été rendue à plusieurs reprises et définitivement par l'Église (2).

Règle unique : *Tous les lieux théologiques scripturaires sont renfermés dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament déclarés canoniques par l'Église, spécialement par le Concile de Trente, Session IV.*

B. En regard de l'*Étendue de l'Inspiration.*

Principes justificatifs : De la doctrine de l'Inspiration divine de l'Écriture se déduit immédiatement le corollaire de son inerrance absolue, si, du moins, on la prend au sortir des mains de l'auteur inspiré. Or, la vérité et l'erreur se rencontrent

---

1. Cf. Schaezler, *Introductio in S. Theol,* c. III, sect. I, Q. I, a. 3, dont nous détachons cette pensée fondamentale : « *Omnis assensus, alium supponens assensum ut fundamentum suum, necessario ejusdem firmitatis est atque hic, non majoris. Ut igitur veritas divina per sacras Litteras manifestata suscipiatur* fide divinâ *ad hoc necessarium est, ut etiam ipsum factum inspirationis divina fide suscipiatur adeoque propter testimonium Dei.* »

2. Cf. Denziger, *Enchiridion,* n. 49, 59, 112, 125, 1399, 600, 666, 1636, 1656.

in intellectû componente et dividente (1), c'est-à-dire toutes les fois que l'on affirme ou que l'on nie, ce qui a lieu chaque fois que l'on énonce un jugement. Il résulte que l'Inspiration divine doit s'étendre jusqu'à toutes et chacune des propositions ou parties de propositions contenues dans l'Écriture Sainte.

Ce corollaire doit s'entendre sous le bénéfice des remarques suivantes :

1) Les propositions ne doivent pas être séparées du contexte inspiré ni celui-ci de l'idée, de l'intention, du genre littéraire que l'auteur divin a eus en vue.

2) Les mots qui constituent la proposition, bien qu'ils ne donnent pas prise à la vérité et à l'erreur si on les considère isolément, c'est-à-dire comme objet de simple appréhension, une fois entrés dans une proposition de l'Écriture, et devenus dans une certaine mesure solidaires de sa signification, participent au charisme de l'Inspiration, en sorte qu'on ne saurait les *changer* sans altérer la vérité de l'Écriture, bien qu'on puisse leur substituer des équivalents. C'est leur signification *in ordine ad propositionem*, non ce qu'il y a de particulier dans le mot qui est inspirée (2).

3) Dans certains cas, principalement si une révélation objective est conjointe à l'inspiration (cas des dictées, de certaines prophéties, de certaines paroles du Christ) les mots matériellement considérés peuvent avoir (*per accidens* donc) une valeur d'inspiration absolue.

4) En regard de la foi, et par suite de la Théologie, l'Écriture Sainte contient des vérités divinement garanties par l'inspiration, de deux degrés : les unes *per se intenta*, correspondant à l'objet nécessaire de la foi, à savoir *id per quod homo beatus efficitur* (3), *quae videnda speramus in patria* (4), d'un mot, les articles de foi ; les autres, *non quasi principaliter intenta sed ad praedictorum manifestationem* (5), ou encore, *ex quibus (negatis) consequitur aliquid contrarium fidei* (6), à savoir *quae*

1. C'est ce que l'on exprime imparfaitement en disant qu'elle s'étend *usque ad res et sententias*, si l'on prétend par là exclure de l'inspiration proprement dite (pour le soumettre à une autre loi de préservation assez vague que l'on dénomme assistance,) le choix des mots et des expressions, qui sont les composants essentiels, quoique *ad placitum* dans une certaine mesure, de toute proposition.

2. Cf., pour cette distinction, A. Gardeil. *La Relativité des formules dogmatiques*, n. 11 ssq. *Revue thomiste*, janvier 1903, t. XI, p. 645 ssq.

3. *Summa theol.*, IIa IIae, Q. II, a. V, c.

4. *Ibidem*, Q. I, a. VI, ad 1um; cf. a. VIII.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, I. P. Q. XXXII, a. IV.

per accidens, aut secundario (1), *aut indirecte* (2) *ad fidem pertinent* (3).

RÈGLE I. — Toutes et chacune des propositions contenues dans la Sainte Écriture, telle qu'elle est sortie des mains de l'auteur inspiré, sont susceptibles, en soi, de constituer des lieux théologiques scripturaires.

RÈGLE II. — Ces propositions, pour constituer des lieux théologiques, doivent être rattachées au contexte inspiré, au genre littéraire que l'auteur divin a eu en vue, à l'intention générale qu'Il s'est proposée.

RÈGLE III. — Parmi ces propositions, celles qui expriment explicitement des articles de foi, exigeant eux-mêmes de tous la foi explicite (4), constituent des lieux théologiques scripturaires absolument certains, infaillibles ; celles, au contraire, qui expriment des vérités n'appartenant à la foi que *secundario, per accidens, indirecte*, ne constituent des lieux théologiques scripturaires certains, que *quando hoc constiterit (alicui) in doctrina fidei contineri* (5), ce qui n'a lieu, sauf le cas d'évidence, qu'après détermination de l'Église, ou encore, *postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei* (6).

RÈGLE IV. — La détermination de l'Église n'est pas nécessaire pour qu'une proposition ou un ensemble de propositions scripturaires, contenant *implicitement* un article de foi ou une vérité définie, puissent être reçus comme lieu théologique certain ; mais elle est souvent utile à cause du manque d'évidence des explications par lesquelles on passe de l'implicite à l'explicite ; elle est nécessaire pour garantir l'inspiration matériellement verbale du texte sacré lorsque les mots eux-mêmes sont indispensables pour maintenir l'*objectivité* des articles de foi (7).

1. *Ibidem*, IIa IIae, Q. II, a. V.

2. *Ibidem*, I. P., Q. XXXII, a. IV.

3. Exemples : *Quod Abraham habuit duos filios ; quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus ; quod David fuit filius Isai ; Samuel fuisse filium Helcanae, omnia (hujusmodi) quae in sacrâ scripturâ divinitus tradita continentur. Ibidem, locis cit.*

4. Cf. *Summa theol.*, IIa P., Q. II, a. V-VIII.

5. *Summa theol.*, Ia IIae, q. II, a. V.

6. *Ibidem*, I P., q. XXXII, a. IV. Cette différence dans *la manière d'arriver* à la reconnaissance de la certitude divine nécessaire au lieu théologique scripturaire, n'infirme en rien cette certitude une fois qu'elle est avérée : *Haec vero tametsi non fidei sint, nec Theologiae praecipua capita, sed his ex accidenti conjuncta et quasi principia secundaria, accipit tamen ea Theologus, non aliter ac philosophus principia per se nota, sine medio et ratione, perinde ut articulos fidei acceperat.* CANO, *De Locis*, l. XII, c. III, *circa finem*.

7. On cite comme exemple le mot *est* dans la formule eucharistique de la Cène.

Deuxième instrument. — La distinction des ambiguïtés.

Principes justificatifs. — L'instrument judicatoire des divers sens de la Sainte Écriture susceptibles de fonder la théologie doit être d'ordre divin comme la foi. Le raisonnement que nous avons fait pour prouver que le critère de la canonicité des livres saints est d'ordre divin suffit à établir cette conclusion. Dès lors le magistère de l'Église s'impose au premier chef comme règle d'interprétation. Aussi le Concile du Vatican, déclarant la pensée du Concile de Trente dans un décret sur le même sujet, a-t-il prononcé que : *in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensû Sacrae Scripturae habendus sit quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum.*

Les premiers mots : *in rebus fidei*, etc., manifestent avec précision que le droit dont il s'agit vise premièrement et directement le sens de l'Écriture qui nous concerne, puisque c'est lui qui contient des lieux théologiques. A ce critère principal, le même concile en ajoute un second en prohibant d'interpréter l'Écriture *contra unanimem consensum patrum.* Enfin le pape Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus* indique une troisième norme : *In ceteris analogia fidei sequenda est.*

Règle I. — Les propositions de l'Écriture canonique dont le sens littéral explicite ne fait aucun doute sont aptes, par elles-mêmes et sans déclaration de l'Église, à fournir des lieux théologiques très-certains et très-efficaces (1).

Règle II. — Le sens littéral implicite est apte de soi à fournir des lieux théologiques absolument certains et efficaces. En pratique, comme une explication de termes est nécessaire pour passer du sens implicite au sens explicite, une vérité qui n'est qu'implicitement contenue dans l'Écriture, n'est jamais, sauf déclaration de l'Église, l'équivalent d'un principe de foi (2).

Règle III. — Le sens littéral, explicite ou implicite, dont l'existence n'est pas absolument certaine ne peut donner que des lieux théologiques probables (3).

Règle IV. — Les propositions de l'Écriture dont l'Église a défini le sens littéral (4) (que ce sens soit explicite ou implicite

1. Cf. Berthier, *De Locis*, édit. cit., p. 214.
2. Cf. Berthier, *ibid.*, p. 219.
3. Cf. Berthier, *ibid.*, p. 215-216.
4. On trouvera des listes de ces propositions dans le *De Locis* de J. Berthier, n. 208, p. 180, et dans l'*Hermeneutica biblica* de Zapletal, c. XI.

dans le texte), ou même le sens spirituel (1), constituent, entendues en ce sens, des principes de foi qu'il serait hérétique (2) de contredire (3), et donc des lieux théologiques de toute certitude, infaillibles.

Règle V. — Les propositions de l'Écriture que l'Église emploie à l'appui de ses définitions, mais sans définir que le sens dans lequel elle les prend est leur vrai sens, soit littéral, soit mystique, constituent, prises dans cette acception, des Lieux théologiques très certains, mais non infaillibles, auxquels il serait téméraire mais non hérétique de contredire (4).

Règle VI. — Les interprétations de l'Écriture, usitées par les Pères, les Docteurs ou les Théologiens, qui sont rapportées à l'appui d'une définition, *non ex sententiâ Ecclesiae, sed ex sententiâ auctorum* (c'est le cas de la Bulle *Ineffabilis*) constituent en faveur du dogme défini des lieux théologiques certains mais non infaillibles (5).

Règle VII. — Dans les choses concernant la foi et les mœurs (et donc du ressort de la théologie), le sens d'un texte scripturaire qui a pour lui « le consentement unanime des Saints Pères » constitue un lieu très certain auquel il serait téméraire de contredire (6).

Règle VIII. — Les propositions de l'Écriture qui renferment un sens spirituel voulu par l'Auteur divin constituent, prises en ce sens, un lieu théologique certain et efficace, mais qui, réduit à ses propres moyens, est inutilisable en pratique (7).

Règle IX. — Les propositions de l'Écriture qui renferment un sens spirituel attesté par un auteur sacré, par l'Église ou la Tradition, constituent, prises en ce sens, du fait de cette déclaration authentique, des lieux théologiques certains ou probables selon le degré des garanties (8).

Règle X. — Le sens conséquent, c'est-à-dire celui qui se dé-

1. Pour le sens spirituel défini, cf. Zapletal, *loc. cit.*, qui donne comme exemple : *Ecce virgo concipiet, Is.* VII, 14, appliqué à la Sainte Vierge.

2. Nous utilisons ici le lieu théologique de l'autorité de l'Église dont relève la qualification des propositions avec ses règles et préceptes.

3. *Contredire* n'est pas *ajouter* au sens défini par l'Église, ni *développer* des conséquences du texte qui sont à côté du sens défini. Cf. J. Berthier, *De Locis*, P. I, l. I, a. II, § 2, sect. 1, n. 209, sq. p. 181.

4. Cf. Berthier, *ibid.*, p. 180, 214.

5. Cf. Berthier, *ibid.*, p. 181.

6. Cf. Berthier, *ibid.*, p. 182.

7. *Non propter defectum auctoritatis sed ex ipsâ naturâ similitudinis in quâ fundatur. Una enim res pluribus similis esse potest...* etc. Saint Thomas, *Quodlibet* VII, a. XIV, *ad* 4um. Cf. Berthier, op. cit. p. 216.

8. Cf. Berthier, *ibid.*, p. 217-219.

duit d'un texte scripturaire par un véritable raisonnement, donne aux propositions qui l'énoncent une autorité certaine. Si le sens littéral du texte est explicite ou défini, le sens conséquent contitue un lieu théologique certain, auquel il serait erroné de contredire. Si le sens conséquent résulte du rapprochement de deux textes scripturaires, sa certitude est majeure, comme celle des conclusions théologiques du même genre; elle serait inférieure si le principe universel, qui fait la force de tout raisonnement, était un principe rationnel, la mineure seule étant scripturaire; moyenne, si ce principe était une proposition de l'Écriture, la mineure demeurant rationnelle (1).

Règle XI. — Si le sens d'une proposition scripturaire opposé à l'*analogie avec la foi* est toujours faux, il ne suit pas que le sens conforme à cette analogie soit toujours le vrai sens du texte (2) et que, pris en ce sens, il constitue un lieu théologique scripturaire.

Règle XII. — Éclairés par leur rapprochement avec les doctrines authentiquement formulées et définies de la foi, certaines propositions de l'Écriture, plus ou moins obscures, par exemple celles qui concernent les deux concessions, à Pierre et aux apôtres, du pouvoir de lier et de délier, s'éclairent, comme les parties en face du tout, et deviennent par contre-coup des lieux théologiques scripturaires manifestes pour ces vérités de foi.

Troisième instrument. — La recherche des Différences.

Principes justificatifs: L'Introduction à l'Écriture Sainte recense, sous le nom d'éditions du texte primitif ou de traductions en langues autres que celles de l'original, les différenciations qui, de fait, et conformément aux lois qui régissent la vie des documents écrits, modifient le texte de l'Écriture Sainte. Les originaux de ce texte étant perdus, c'est par ces éditions et traductions que la Théologie sera en rapport avec l'Écriture inspirée. Dès lors, la nécessité s'impose pour la Théologie d'exercer sur elles un contrôle, en se plaçant au point de vue des exigences de la foi, principe de la Théologie. La raison de cette nécessité, à savoir qu'un assentiment comme celui de la foi, point de départ de la Théologie, ne peut, sans perdre de son absolu, dépendre d'une règle de certitude inférieure à la divine, vaut pour les éditions et traductions, aussi bien que pour le fait de l'inspiration et l'interprétation (3). Ici encore il faudra recourir à l'autorité

1. Cf. Vacant. *Etudes sur la Constitution « Dei Filius »*. T. II, p. 293.
2. Cf. Zapletal, *Hermeneutica*, § 47, n. 2, a.
3. Cf. p. 267 et p. 270.

de l'Église, critère divin du texte inspiré. Le sentiment de l'Église résulte soit de l'usage qu'elle fait de certaines éditions ou traductions, soit de la sentence que portent sur elles les Pères, les Docteurs, le consentement des Théologiens, soit enfin d'une approbation ou même d'un jugement officiel de caractère dogmatique comme celui que les Conciles de Trente et du Vatican ont rendu en faveur de la Vulgate.

Règle I. — Il est certain, de foi catholique, que des textes passés dans l'usage de l'Église universelle, comme les *Septante* et le texte grec du Nouveau Testament (1), sont aptes à fournir des lieux théologiques scripturaires certains. On peut adjoindre à cette classe de textes, mais dans un degré de certitude inférieur, des textes reçus dans des Églises particulières, versions syriaque, copte, italique, avec l'approbation de l'Église.

Règle II. — Le texte de la Vulgate, le seul qui ait été déclaré authentique par un jugement dogmatique solennel de l'Église, a la valeur du texte inspiré primitif (2) pour tout ce qui regarde la foi et la règle des mœurs; et donc les propositions de cette nature qui s'y trouvent contenues constituent, à l'égal de l'original (3), des lieux théologiques certains.

Règle III. — Les éditions actuelles du texte hébreu de l'Ancien Testament offrent, au témoignage des Pères, des Docteurs et des Savants catholiques une conformité avec les textes primitifs (4) suffisante pour que l'on puisse faire appel à l'autorité de leurs leçons pour déterminer dans certains cas d'une manière probable, en vue de l'usage théologique, le texte des propositions de la Sainte Écriture (5).

Règle IV. — Les textes hébreu et grec offrent de nombreuses utilités (6) pour la juste intelligence et la formulation véridique de nombreux lieux théologiques scripturaires.

---

1. Cf. J. Berthier, *De Locis*, édit. Turin, 1888, p. 120-133, 139.

2. Dans les limites où le texte ne contient pas *per accidens* d'incorrections d'interpolations, etc.; voir sur ce sujet les spécialistes. Cf. aussi Berthier, *loc. cit.*, p. 144, sq. De Groot, *op. cit.*, q. XVI, a. V, n. V, VI; Bonhomme, *art. cit.*

3. Cf. p. 269.

4. Cf. l'argumentation de J. Berthier, *De Locis*, n. 134 ssq.

5. Cano refuse au texte hébreu toute autorité doctrinale. *De Locis*, l. II, c. XIII, concl. 3 et 4. Il ne concède aux éditions du texte original qu'une valeur d'utilité secondaire et accidentelle, c. XV. Mais les exemples qu'il donne pour justifier cette valeur d'utilité sont bien près de leur conférer une valeur doctrinale probable. Cano semble s'être exagéré la corruption du texte révisé par les Massorètes et surtout la portée du décret du Concile de Trente sur la Vulgate. Cf. J. Berthier, *De Locis*, p. 118, 144 sq.

6. Cf. Cano, *De Locis*, l. XII, c. XV.

Quatrième instrument. — L'examen des Similitudes.

A. Sources documentaires et livres perdus.

La question des sources documentaires de certaines parties de l'Écriture est à l'étude et le sera sans doute toujours. Aux sources documentaires se rattachent les monuments archéologiques et les inscriptions, enfin les livres perdus mentionnés dans la Bible, parfois comme faisant autorité. En l'absence de toute garantie d'inspiration, ces documents relèvent des investigations scientifiques. Cependant, comme leur rapprochement avec les écrits inspirés peut être pour ceux-ci tantôt une cause d'obscurcissement, de difficultés, d'objections, tantôt au contraire une contribution utile à leur intelligence, ils méritent la considération du Théologien, qui d'après la règle générale tirée des exigences de l'objet de foi, devra fixer les conditions d'admission de ces données parmi les lieux théologiques extrinsèques et auxiliaires ressortissant au quatrième titre général des Lieux théologiques, l'autorité de l'Histoire et des Philosophes. Les livres perdus, auxquels renvoie l'Écriture rentrent dans cette catégorie à moins qu'elle ne les mentionne comme inspirés, car dans ce cas il y a lieu de leur donner une note à part.

Règle I. — Toute théorie documentaire est soumise au jugement de l'Église et doit être rejetée par le Théologien même antécédemment à ce jugement si elle est en désaccord avec les règles concernant l'inspiration, la canonicité, l'interprétation, l'authenticité du texte qui constituent les trois premiers instruments d'invention des lieux théologiques (1). Elle peut être admise, et les documents authentiques dont elle excipe peuvent servir à déterminer avec probabilité le sens des lieux théologiques scripturaires, si elle est en règle avec ces préceptes (2).

Règle II. — Les livres perdus simplement mentionnés par la Bible doivent être considérés comme des documents humains et, s'ils viennent à être retrouvés, traités au point de vue de l'usage théologique conformément à la règle précédente.

Règle III. — Les Livres perdus mentionnés dans l'Écriture Sainte comme l'œuvre d'un prophète ou d'un Voyant, ou attribués à des auteurs comme Isaïe ou saint Paul (3), qui ont d'ailleurs participé au charisme de l'inspiration, sont, à les consi-

1. Par exemple la théorie de F. Lenormant, cf. C. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae*, n. 338.

2. Cf. Communication de la Commission pontificale pour les Études bibliques, 27 juin 1906.

3. Cf. J. Berthier, p. 222.

dérer en soi, probablement susceptibles de fournir des lieux théologiques scripturaires. La déclaration de leur canonicité par l'Église serait nécessaire pour les habiliter. Autrement ils demeureraient, comme leurs analogues des écrits apocryphes, dotés d'une autorité probable ressortissant à la Tradition ou aux Saints Pères.

B. Les livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Les uns sont conservés dans les éditions de la Bible, d'autres sont mentionnés comme faisant autorité par la Bible ou par divers auteurs. Dans le N. T., on distingue des Évangiles, des Actes, des Épîtres et des Apocalypses apocryphes. Quoi qu'il en soit de leurs origines très diverses, ces documents ont ce caractère commun que, se donnant comme inspirés, ou présentant certains signes d'inspiration, ils ont été exclus soit positivement, soit négativement par l'Église du Canon des Écritures. Dès lors, ils n'ont pratiquement par eux-mêmes qu'une valeur de document humain. Pour l'usage théologique, l'on devra donc les examiner tant au point de vue de la coïncidence de leur contenu avec l'Écriture inspirée qu'au point de vue des exigences de la foi catholique. C'est la seule règle générale que l'on puisse donner, la situation de ces livres étant très différente, puisqu'ils s'étagent du IIIe livre d'Esdras, qui n'est dans sa majeure partie qu'une reproduction des deux premiers livres et des Paralipomènes, aux rêveries des gnostiques.

C. Les éditions critiques et les éditions et versions des hérétiques en langue vulgaire.

Règle I. — Les textes critiques et les versions savantes des originaux peuvent fournir des lieux théologiques de même autorité que les textes dont ils sont l'exacte reproduction, sous la réserve du jugement de l'Église et de l'*analogia fidei*.

Règle II. — Les éditions et versions des hérétiques, si elles sont destinées à propager l'hérésie doivent être rejetées : si elles ont une valeur critique, ou de fidélité textuelle, elles peuvent rendre certains services, après avoir été examinées et corrigées par l'autorité compétente ou par les théologiens qui les utilisent.

D. Le sens accommodatice.

C'est un sens qui n'est pas de l'intention de l'auteur divin ; celui qui l'emploie se sert d'une proposition de l'Écriture pour exprimer sa propre pensée, qu'il lui plaît de voir dans le texte, mais qui n'y est pas.

Règle I. — Le sens accommodatice n'a par lui-même aucune valeur pour la théologie.

Règle II. — Les propositions de l'Écriture entendues au sens accommodatice peuvent avoir pour la théologie la valeur de l'autorité dont elles représentent l'enseignement ou la pensée, magistère de l'Église, Pères, usage liturgique, théologien. Par accident donc, le sens accommodatice peut fournir des Lieux théologiques certains : quelquefois, il n'aura qu'une autorité probable, la plupart du temps cette autorité sera nulle, sinon pour l'édification subjective, du moins pour la science théologique.

*
* *

Telles sont les principales règles qui développent organiquement et d'une manière appropriée à leur but les quatre instruments d'invention des lieux théologiques scripturaires. Il n'y aurait aucune difficulté, avec les matériaux que nous offrent les Traités de Lieux théologiques existants, à rédiger un apparatus semblablement ordonné pour les autres Lieux communs concrets. Nous l'avons fait, pour notre propre compte, et sans à coup, pour la Tradition, matière délicate entre toutes. Pour le magistère de l'Église il y a fort à faire pour dégager la partie critériologique du traité de sa gangue ontologique. Berthier semble y avoir réussi. Chose singulière, à partir des Lieux théologiques probables, les Traités de Lieux théologiques les plus touffus comme ontologie se ressouviennent qu'ils sont des traités de méthodologie et formulent des conclusions immédiatement convertibles en règles d'invention, ce qui simplifie beaucoup la tâche. Supposons-la achevée, et chacun des Lieux communs généraux munis d'instruments appropriés à sa nature, de règles et préceptes tout prêts à diriger le travail du théologien, l'invention intégrale des lieux théologiques n'est plus qu'une question de mise en œuvre, dans laquelle rien ne sera laissé au hasard. Sans doute l'œil du Maître, le regard aux aguets de l'artiste qui veille au bon fonctionnement de ses instruments sera toujours nécessaire; l'*Ars generalis* que nous venons d'esquisser ne donne que des procédés, des recettes presque mécaniques; mais c'est déjà quelque chose, si l'on songe que faute de procédés et de recettes, les créations du génie humain lui-même restent le plus souvent à l'état de projet ou d'ébauche.

(A suivre.)

Kain. Fr. A. Gardeil, O. P...

La création en sept jours, d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament

Les Apocryphes juifs de l'Ancien Testament donnent volontiers à Dieu le titre de Créateur, parce qu'il a l'avantage, apprécié surtout en ce temps, d'éveiller directement dans l'esprit du lecteur le souvenir de la domination primordiale de Dieu sur toute créature, en même temps qu'en son cœur le sentiment de sa transcendance incontestée sur le monde, et l'on sait déjà que le récit de la Genèse est l'une des sources, ou, plus justement, la seule source où le Juif de cette période puise sa connaissance de Dieu [1]. Après avoir signalé ce fait, en utilisant pour l'illustrer les textes que nos Apocryphes présentent épars, il convient d'y revenir encore, en étudiant, cette fois, exclusivement, les documents plus étendus qui montrent Dieu s'acquittant pendant sept jours de son œuvre créatrice. Ces nouvelles éditions de *Gen.* I-II, 4, se permettront de modifier leur prototype sur plus d'un point, et, en notant, au cours des récits ces modifications diverses, l'on pourra atteindre, en quelque manière, les préoccupations théologiques qui s'imposent aux écrivains, deviner peut-être aussi les idées religieuses étrangères qui, soit directement, soit plutôt après maint intermédiaire, ont vraisemblablement exercé sur eux quelque influence, constater enfin — et ceci est le point le plus intéressant — comment ils savent maintenir en tous cas transcendante et pure la personnalité de Dieu.

Les documents qui viennent ici en question sont les suivants, *Jubilés II*, *IV Esdras VI* 38-55, et *Hénoch slave* XXIV-XXXI. Ce dernier récit apportant des détails tout nouveaux, et dérangeant d'ailleurs sur quelque point l'agencement traditionnel des sept jours, devra être étudié avec plus de longueur : je le mets donc

1. Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th.* I, (1907), pp. 45 et suiv.

à part, et joins pour l'instant l'une à l'autre, nonobstant la différence des livres qui les contiennent, les deux narrations des *Jubilés* et d'*Esdras* qui s'entendent assez, même dans les détails, et, en tous cas, en prennent moins à leur aise avec le texte sacré.

Dans la lecture des deux documents qui viennent d'être nommés, une chose frappe tout d'abord, c'est le soin qu'ils prennent l'un et l'autre de faire rentrer dans les six jours primordiaux l'œuvre tout entière de la création. Le temps est strictement délimité pendant lequel Dieu travaille, et rien n'a dû se passer en dehors de cette période. Au commencement, Dieu avait créé le ciel et la terre, et c'était seulement après l'apparition de la lumière qu'il avait compté le premier jour. Voilà ce qu'on lisait dans les livres de Moïse, lesquels, sans doute, ne visaient pas à une exactitude trop grande : mais, fallait-il entendre par là que le ciel et la terre avaient été faits en dehors de la semaine primitive ? Non assurément, et il était prudent de le dire. « *Au premier jour*, (Dieu) fit le ciel d'en-haut et la terre... », précise l'auteur des Jubilés, et celui d'Esdras, plus attaché à la lettre sacrée, et n'en voulant point perdre quel détail que ce soit, « loquens locutus es *ab initio* creaturae tuae *in primo die*, dicens : Fiat coelum et terra ». Dès lors, toute possibilité d'erreur est écartée : tout le monde comprendra que le בראשית génésiaque ne désigne point le commencement des temps, quelque période vague et indéterminée, mais bien le *commencement de la création*, c'est-à-dire, le *premier jour*. — Après avoir enregistré tout le développement de l'apparition des êtres en ce monde, et avant de noter le repos auquel Dieu s'astreignit au sabbat primitif, quelle distraction était donc survenue à Moïse pour qu'il écrivît : « (Dieu) acheva au *septième* jour son œuvre qu'il avait faite » (*Gen.*, II, 2) ? Le septième jour était-il donc commencé, quand le Créateur interrompit son travail, et le repos du premier sabbat n'aurait-il point été absolu ? Ce serait une grande erreur que de le croire. « (Dieu) finit *tous* ses travaux le *sixième* jour[1], *tout* ce qui existe dans le ciel et sur la terre... » (*Jub.*, 16). Ces rectifications suggestives dénotent chez nos auteurs un souci assez vif de maintenir l'institution sacrée de la semaine, et d'affirmer, sans erreur possible, la nécessité du repos sabbatique, repos entier, absolu, tel que le commande la Loi. En ce qui concerne Esdras, il faut ajouter une autre remarque encore.

1. Le samaritain et les Septante ont déjà la correction.

On a vu que le premier *Fiat* créateur était transporté chez lui en tête de sa narration, au moment où s'exerce pour la première fois l'action divine : le ciel et la terre se sont faits alors subitement, et voici qu'il y a encore « un Esprit et des ténèbres » qui planent[1], non point précisément au-dessus des eaux chaotiques qu'on ne mentionne pas[2], mais vraisemblablement au-dessus des éléments même qui viennent d'être créés. Le texte continue alors : « *tunc dixisti de thesauris tuis proferri lumen luminosum quo appareret opus tuum* »; et les meilleures versions s'accordent ici en substance[3]. L'auteur se sert du style indirect, et il affirme que la lumière a été tirée par Dieu de ses trésors célestes. Elle ne fut donc point créée en ce moment même, mais existait déjà, avant que s'exerçât pour la première fois l'action divine, dans les trésors de Dieu. Si Esdras recule le *Fiat* créateur au moment même de la formation du ciel et de la terre, c'est donc encore qu'il ne voulait point le laisser en la place qu'il tient dans la Genèse, et, de fait, on eût été surpris de l'y rencontrer à nouveau, si l'effet s'était déjà produit par avance et indépendamment de l'ordre divin. L'Ancien Testament avait jadis rapproché la lumière de la personne même de Dieu[4], et les Targums, continuant dans le même sens, en viendront à remplacer le nom divin par la périphrase יקרא דיי[5]. Il en va d'autre sorte en notre texte : on ne nous propose point précisément quelque identification de l'aspect extérieur de Dieu avec la lumière[6], mais on affirme qu'avant la création la lu

1. Hilgenfeld traduit le passage : ἦν τότε πνεῦμα ἐπιφερόμενον καὶ σκότο περιεφέρετο. Si l'original portait quelque chose de ce genre, la conjecture est permise que l'auteur avait pu s'appuyer sur les Septante, et donner deux sujets au verbe ἐπιφέρετο, justement les deux substantifs qui précèdent.

2. Du moins, dans les vers. lat., syr. et éth. — *Ar*[1] : Et spiritus venit super aquas .— *Ar*[2] : Et Spiritus et Verbum super aquas volitabant. — Quant à la version armén., elle juge d'autant plus nécessaire de parler avec longueur des eaux primitives, que les meilleures versions n'en disaient mot.

3. *Syr.*:... de thesauris tuis proferri splendorem luminis, ut apparerent opera tua.
Aeth.: ... ut veniat lumen ex cubili tuo et videatur opus tuum.
Ar[1].: Dixisti : Fiant lumina, ut lucem dent super creaturam quam fecisti.
Ar[2].: Et imperasti, et lux ex promptuariis tuis exiit, ut quae creaveris manifestarentur et quae effeceris palam fierent.
Arm.: (arrangement tout différent), tu jussisti splendere lumen.
La première version arabe est donc seule à mentionner ici le *Fiat* de la Genèse, et la création proprement dite de la lumière.

4. Cf. mon article, *The idea of Light in The O. T.* dans la *New-York Review*. II (july 1906), p. 70.

5. Cf. Weber, p. 165.

6. Contre Gunkel (dans Kautzsch, p. 367, note *e*) qui conclut : « Das Licht gehört zu Gottes Wesen ».

mière existait auprès de Dieu, il faut le remarquer, du reste, sous la dépendance complète de Dieu. L'idée est assez nouvelle, et il me paraît qu'elle peut s'expliquer par cette conception, que Dieu devait avoir sa résidence, ses *trésors*, ses *promptuaria*, déjà constitués avant la création : avant que toutes choses existassent, il fallait bien que Dieu eût sa demeure pour qu'il y habitât[1]. La chose paraît assez importante à Esdras, pour qu'il modifiât en conséquence le récit traditionnel de la Genèse. Il se peut donc que telle ait été la représentation de plusieurs à cette époque, représentation populaire assurément, et qui rappelle en quelque manière celle que nous présentent les documents babyloniens : Anû, « le père des dieux », résidait, lui aussi, dans un ciel tout inondé de lumière. — Sur l'ordre de Dieu, la lumière primordiale va projeter son éclat hors du monde suprasensible, et éclairer le ciel et la terre nouvellement créés, jusqu'alors plongés dans les ténèbres. La fin du développement d'Esdras, qui rappelle en quelque manière les dires de Josèphe[2], a été conçue pour faire le pendant de *Gen.*, 2 (ap. LXX), ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος.

S'il faut en croire l'auteur des Jubilés, l'action de Dieu amena, le premier jour, sept créatures à l'existence : quatre d'entre elles sont expressément nommées, les cieux d'en-haut, la terre, les eaux, les esprits ; et, dans l'énumération qui suit, on nous laisse le soin de distinguer les trois qui manquent encore. D'après Rönsch[3], ces trois éléments seraient les abîmes, l'obscurité et la lumière ; Littmann[4] pense plutôt aux anges de la nature, aux anges des saisons (divisions de l'année), aux anges de la lumière et des ténèbres (divisions du jour). Le sentiment du premier critique peut s'appuyer sur le rapprochement qui se fait de lui-même entre « tous les esprits qui servent devant (Dieu)... » et « tous les esprits de ses œuvres » : mais, si l'on peut en rester à notre texte actuel, cette dernière incise n'est pas complète, et il faut la donner dans toute sa longueur, « tous les esprits de ses œuvres dans les cieux et sur la terre et dans

1. L'on peut dire aussi — et je crois la chose assez probable — que l'auteur a été influencé par la traduction des Septante à *Jerem.* X, 14 : ἐξήγαγε φῶς ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ. Les traducteurs grecs avaient trouvé dans leurs mss., ou, du moins avaient lu, au lieu du texte Massor., יוצא רוח מאצרתיו ce qui suit "יוצא אורה מ (cf. Duhm, 102).

2. Ταύτης (τ. γῆς) δ'ὑπ'ὄψιν οὐκ ἐρχομένης, ἀλλὰ βαθεῖ μὲν κρυπτομένης σκότει... *A. J.* I. 1.

3. *Das Buch der Jubiläen*, p. 260, Leipzig, 1874.

4. Dans les *Pseudepigraphen* de Kautzsch, p. 42, note *a*.

tous les abîmes ». Et alors s'évanouit la cinquième des œuvres distinctes que Rönsch avait énumérées. Cette même incise vient aussi se jeter entre les sixième et septième œuvres mentionnées par Littmann, ce qui rend par suite caduc tout son système de division. — Une chose ressort clairement de notre texte, c'est que l'auteur des Jubilés s'est essayé à une classification d'anges. Les anges de la Face et ceux de Sainteté[1] forment deux groupes distincts en cette classification, puisque d'autres passages du livre les signalent comme étant d'espèces différentes (II 18, XV 27, etc.); quant à tous les autres qui sont ici mentionnés et qui président au vent, aux nuages sombres, à la neige, etc., ils ne peuvent que former une classe à part, ce sont les anges des éléments. Nous avons donc affaire à une division tripartite des esprits créés au premier jour[2]. Il est vrai que cela ne nous avance en rien, car il demeure au moins très probable que toutes ces catégories rentrent dans la dénomination générale qui précède, « *tous* les esprits...., *tous* les esprits de ses œuvres ». Les trois créatures qui nous manquent ne doivent rentrer en aucune manière dans les quatre premiers groupes qu'on a distingués avec toute la clarté possible : leur mention est donc à chercher dans cette fin de phrase qui malheureusement présente un texte fort corrompu. Par bonheur, nous n'en sommes point réduits ici à la seule version éthiopienne, et le *De mensuris et ponderibus* (chap. XXII) de saint Épiphane est un témoin précieux du texte qu'il nous faut interroger. Or, dans ce travail, la phrase se poursuit en cette manière : « *les œuvres de Dieu dans les cieux et sur la terre*, τὰς ὀβύσσους, τὴν τε ὑποκάτω τῆς γῆς, καὶ τοῦ χάους· καὶ σκότος, ἑσπέρα καὶ νὺξ, τὸ φῶς ἡμέρας τε καὶ ὄρθρου[3]. » Dans cette fin d'énumération, l'on peut distinguer sans grande difficulté les trois choses qui, elles aussi, furent créées par Dieu en ce premier jour, et ce sont, les abîmes qui s'ouvrent au-dessous de la terre et du chaos, c'est-à-dire

1. Ou de « Louange », si, avec Praetorius, on admet une confusion entre ውዳሴ et ቅዳሴ.

2. Rönsch exprime aussi cet avis en quelque autre endroit (p. 101).

3. Cf. P. G. XLIII, 276. Ce texte est, dans une certaine mesure, garanti par la vieille version latine, qui lit : « ad haec, abyssos ac *voragines* creavit *quae intra terram sunt ac chaos*, et tenebras; *secuta est* vespera, nox, diei lux, ac diluculi ». Une autre lecture, celle qu'adopte Rönsch (p. 259), présente le texte :... καὶ τοῦ χάους τὸ σκότος... Quant au *Cod. Marcian.*, il glose assurément ici : τὰς τε ἐν ἀβύσσοις, τὴν τε ὑποκάτω τῆς ἀβύσσου τῶν ὑδάτων τῶν τε ἐπάνω τῆς γῆς, ἐξ οὗ ὑπὲρ σκότος ἐστί, καὶ σκότος... Ces diversités de lecture prouvent incontestablement que le texte, ici non plus, n'est point assuré.

des eaux primitives déjà existantes[1]; l'obscurité du soir et de la nuit, la lumière de l'aurore et du jour[2]. Sur ces trois choses, deux sont mentionnées au second verset de la Genèse sans qu'on sache comment, depuis quand, par qui elles furent constituées, les ténèbres et l'abîme. Ceci ne correspondrait-il pas à l'original, et n'aurions-nous point trouvé là les éléments que nous cherchions encore? L'auteur des *Jubilés* aurait écrit avec un souci constant d'affirmer que Dieu a créé toutes choses : tout ce que Moïse mentionnait en son récit avant qu'il ne fût question du soir du premier jour, tout cela, sans aucune exception, avait été fait ce premier jour. Alors étaient venus à l'existence, 1) le ciel, — 2) la terre, — 3) les eaux, — 4) les esprits angéliques רוח אלהים[3], — 5) les abîmes, — 6) les ténèbres primitives, analogues à celles qui obscurcissent tout le soir et dans la nuit, — 7) la lumière primordiale enfin, qui est celle dont nous jouissons encore à l'aurore et pendant le jour. Les anges prennent la place de l'Esprit de Dieu[4], et ainsi tous les êtres mentionnés dans les 4 premiers versets de la Genèse sont affirmés explicitement créatures de Dieu. On les a comptés un à un, il y en a sept : dès le principe, le nombre fatidique affirme donc son caractère mystérieux et sacré.

Ce qui fut créé au premier jour est, sans doute, un monde supérieur, en tout cas, un monde non développé, des cieux et peut-être une terre d'en-haut, τοὺς ἀνωτέρους οὐρανούς : la terre que nous foulons fut constituée seulement le 3e jour dans l'état où elle se trouve aujourd'hui. Dans l'intervalle avait été fait le firmament qui devait servir de cloison entre les eaux supérieures et les inférieures : firmament qui, dans l'estimation d'Esdras, n'est

1. L'auteur parle *des abîmes* au pluriel, et mentionne celui qui est au-dessous de la terre, et celui qui est au-dessous du chaos. Il distingue donc entièrement, au second verset de la Genèse, la *terre* restant informe et vide, et les eaux : l'*abîme* qui, dans le texte sacré, est cité entre les deux, se place en réalité au-dessous de l'une et au-dessous des autres.

2. En dernière analyse, Rönsch a donc eu raison de distinguer comme il l'a fait les trois derniers êtres créés par Dieu en ce jour.

3. L'auteur n'aura voulu tenir compte que du second mot : du reste, *Job*, XXXVIII, 7, a pu être considéré comme une preuve manifeste que les anges furent créés avant la formation de la terre, donc aussi au premier jour. Plus tard, *Beresch. rab.*, viendra combattre cette opinion, pour couper court à quelque difficulté théologique.

4. Ils ne prennent pas la place de la lumière, selon que le croyait saint Isidore de Séville (*Orig.* 1, 20), lequel se reportait vraisemblablement à notre livre des Jubilés : « Primo die, Deus in *lucis* nomine condidit *angelos* ». Cette dernière conception rappellerait plutôt les écrits rabbiniques qui considèrent les anges comme des êtres de feu. (Cf. WEBER, p. 166).

point une créature brute, mais plutôt un être spirituel, *Spiritum firmamenti*[1]. Puis les eaux inférieures se sont rassemblées en un même lieu, et la terre présente est apparue. Cela ne satisfait point entièrement l'auteur des Jubilés : est-ce que la mer a été créée par Dieu indirectement, parce qu'il fallait bien que les eaux allassent quelque part, alors qu'elles s'écartaient de l'aride ? Non, l'intervention du Créateur fut directe. « Et il créa pour (les eaux primitives inférieures), toutes les mers, chacune selon ses réservoirs, et tous les fleuves, et tous les réservoirs des eaux sur les montagnes et sur toute la terre, et tous les étangs, et toute la rosée de la terre ». La mention de l'eau bienfaisante et qui féconde le sol amène la mention des plantes et des arbustes qui ne manquent pas d'y croître ; la mention des arbustes et de la végétation si appréciée en ces pays d'Orient attire, à son tour, celle « du jardin Eden en Eden ». Lui aussi fut créé en ce jour, qui était le troisième.

Dans le passage correspondant de son livre, Esdras prend soin de dire que la création fut bien ordonnée, car la mer occupa le septième de l'espace, les six autres parties étant réservées à la terre. Puis il continue : « *Conservasti (sex partes aridas), ut ex his sint coram te ministrantia seminata adeo et culta* ». Cet *adeo* parfaitement inexplicable dans une phrase assez mystérieuse est lâché par les versions syr., éth., et ar., et il paraît bien qu'on doive le couper en deux et lire la fin du texte, « seminata *a Deo* et culta », suivant l'hypothèse depuis longtemps proposée. Quant au terme *ministrantia*, le syriaque le rend de telle sorte qu'on puisse supposer un original εργαζόμενοι; l'éthiopien, qui nous donne la lecture ይሕርሱ, a dû trouver quelque

1. Gunkel fait ici la remarque que « *l'esprit du firmament* » *juif correspond à un* « *dieu du ciel païen* » (*Anû, Baal samajim*, etc.) Le rapprochement, quoique fondé, n'est pas vrai sous tout rapport : les Ba'alim n'étaient point chargés de séparer en deux les eaux primitives, et il en faut dire autant d'Anû, le *abu ilâni*, dieu suprême, qu'on ne saurait confondre avec ce *Spiritus firmamenti*, être céleste subordonné. S'il fallait trouver dans l'histoire des religions quelque parallèle à cet Esprit du firmament, j'aimerais mieux alléguer les dieux égyptiens Shu ou Bes qui s'interposent entre le Ciel et la Terre, les arrêtent dans leur embrassement, et, empêchant par la suite tout rapport intime entre eux, gardent la Terre sous leurs pieds, tandis qu'ils soulèvent le Ciel au-dessus. Étant donné le récit génésiaque, les Eaux chaotiques prennent ici la place du couple primitif : elles sont, on le sait, des deux sexes, et maintenant, depuis le temps de la création et l'intervention de ce *Spiritus firmamenti*, elles sont écartées de deux côtés, leur mélange fécond est empêché, et les eaux du sexe masculin sont retenues au ciel, tandis que celles du sexe féminin demeurent ici-bas. (*Hen. eth.* LIV, 8). — On remarquera cependant que, dans les livres juifs, le monothéisme et la souveraineté suprême du Dieu unique sont soigneusement maintenus.

chose de pareil dans son texte et l'a rendu assez clairement. Nous en venons donc ainsi à la traduction suivante : « Vous avez séché et gardé six parties de la terre, afin que, parmi elles, il y en ait (? une) que, devant vous, ils travaillent, laquelle avait été ensemencée par Dieu et plantée ». C'est encore d'Eden qu'il est question, et la description poétique qui suit notre texte s'y applique au mieux. Ainsi, Esdras, d'un côté, ne contredit point le renseignement de *Gen.* II, que la plantation d'Eden s'était faite après la création de l'homme, et, de l'autre, demeure d'accord avec l'auteur des Jubilés, que le jardin de délices avait dû être créé[1] le troisième jour.

Puis la semaine primordiale se continue et voici qu'apparaissent de nouvelles œuvres. C'est le soleil, la lune et les étoiles qui reçoivent déjà l'ordre de servir l'homme (*IV Esdr.*), et ceci montrera toute la folie des idolâtres qui, adorant les astres, se prosternent tout simplement devant leurs propres serviteurs. Puis ce sont les créatures animées, les monstres géants en premier lieu, qui sortent des mains créatrices : Dieu crée lui-même les poissons et les oiseaux, les animaux de la terre et le gros bétail (*Jubil.*). Son action s'exerce sans intermédiaire, et point n'est besoin que les eaux, que la terre reçoivent l'ordre de produire des êtres vivants (*Gen.* I, 20, 24). Tout être dépend directement de Dieu[2], car il a été produit par lui seul, et profite sous l'action du soleil que Dieu a créé. — Sur ce point, le quatrième livre d'Esdras est d'un sentiment tout opposé. Les eaux furent mises dans l'obligation de produire Behemoth et Leviathan, les volatiles et les poissons; la terre dut donner naissance aux bestiaux, aux animaux sauvages, à ceux qui rampent : et tout se fit suivant l'ordre reçu. Cette disposition des choses n'est-elle pas

1. Les anthropomorphismes de *J* sont plus respectés par Esdras que par l'auteur des Jubilés : ce n'est point directement la création du jardin d'Eden qu'on nous fait connaître, mais bien la conservation d'un coin de terre *seminata a Deo et culta.*

2. L'homme aussi dépend directement de Dieu. Alors qu'il apparaît en ce monde sur l'ordre du Créateur, était-il androgyne, comme Rönsch (p. 261, note) l'a pensé? Je ne le suppose pas, et il me semble que *Jub.* II, 14, est tout simplement une transcription de *Gen.*, I, 28 : ce qui gêne en ce contexte, est la suppression du « Crescite et multiplicamini », qui, dans le livre canonique, légitimait la mention de l'un et de l'autre sexe. Mais ceci même n'a-t-il point été omis à dessein, pour que rien ne semblât laissé à la libre discrétion de l'homme, et que celui-ci en toutes choses parût sous la dépendance directe du Créateur? Ce serait un sentiment du même genre qui aurait porté plus loin encore à une modification du texte sacré : « *Dieu leur dit : Remplissez* la terre et *assujettissez*-la, *dominez...* » écrivait l'auteur de la Genèse, et celui des Jubilés transcrit : « *Dieu fit* l'homme maître de tout ce qui est sur la terre... »

plus admirable, et l'hommage plus éclatant, qui est rendu à la puissance infinie du Créateur ? « Et il arriva que les eaux muettes et sans âme donnèrent le jour à des êtres qui ont une âme, afin qu'à cause de cela les nations racontent vos merveilles ». Que la création soit médiate ou immédiate, il importe peu : l'essentiel est que la grandeur de Dieu, sa suprématie sur toute créature soient hautement proclamées ! Le point de vue peut varier d'un auteur à l'autre : l'intérêt théologique reste le même qui les guide dans la disposition de leur récit.

Après Dieu, le peuple d'Israël est l'objet de toutes les préoccupations de nos deux écrivains : les récits qu'ils nous donnent ont-ils d'autre but que de rappeler la place toute spéciale occupée dans la création par le peuple auquel ils appartiennent ? « *Haec omnia dixi coram te, domine, quoniam dixisti quia propter nos creasti saeculum* » (*Esdr.*). Le premier homme était à peine créé — on ne dit plus « à l'image et à la ressemblance de Dieu », car il est manifeste que Dieu ne peut se refléter dans une image et montrer quelque ressemblance avec un habitant de ce monde, — et déjà le Créateur annonçait aux anges qu'il allait faire un peuple qui lui serait consacré (*Jub.*). Cette idée même l'a inspiré pendant toute son œuvre : dans ses six jours de labeur, vingt-deux créatures sortirent de ses mains, et voici que Jacob marquera la vingt-deuxième génération sortie des lombes d'Adam [1] ; le septième jour qui vient à la fin de la semaine créatrice est sanctifié par Dieu, et il en va tout de même de Jacob succédant aux hommes d'avant lui : l'un est sanctifié en même temps que l'autre, l'un est sanctifié parce que l'autre le doit être. Les nations ne comptent point, disait le Pseudo-Esdras, et l'auteur des Jubilés déclare qu'Israël seul fut choisi pour faire ici-bas ce que Dieu et ses anges font au ciel, observer le sabbat et son repos sacré.

Que nos deux Apocryphes trahissent ainsi les préoccupations diverses d'une théologie juive correcte, on n'en saurait être surpris : leurs auteurs, des Palestiniens, sans refuser d'admettre telle tradition d'origine douteuse, ne restent point, pour autant qu'il semble, sous l'influence directe des idées religieuses étrangères, et, malgré certaines retouches intentionnelles du texte sacré, visent à nous donner une reproduction exacte de la Genèse. La situation est tout autre pour celui qui écrivit le livre slave

1. Les 22 œuvres de la création seront comparées plus tard aux 22 lettres de l'alphabet hébreu, ou aux 22 livres de la Bible : mais ceci ne présente point un tel intérêt.

d'Hénoch : ses préoccupations furent-elles aussi toutes différentes, voilà ce qu'il faut maintenant rechercher.

Le nouveau récit de la création est fait par Dieu même. On n'aura plus affaire ici à un être céleste subalterne, pareil à ceux qu'on introduit d'ordinaire dans les Apocalypses pour qu'ils donnent les explications nécessaires ; quelque nouvel ange de la Face ne viendra point entretenir Hénoch comme son consort entretenait Moïse (*Jub.*) : c'est le Créateur qui parle, et il est le seul qui puisse parler sur ce sujet avec compétence. « Même pas à mes anges je n'ai conté mes secrets, et je ne les ai point informés de leur origine, et ils n'ont point compris ma création infinie que je te conterai, à toi, en ce jour ». Nous allons entendre une doctrine secrète, et, si l'on fait intervenir Dieu même pour la garantir, c'est qu'on a l'impression qu'elle a besoin d'une garantie sérieuse, que son énoncé enfin différera beaucoup des récits traditionnels, suffisamment garantis déjà et, sans discussion, acceptés de tous.

Toutes les choses qu'Hénoch a sous les yeux — il se trouve pour lors au ciel, à la gauche du Tout-Puissant — tout cela fut *complété* par Dieu. Est-ce à dire qu'il y eût des êtres, des êtres célestes, qui aient existé à côté de Dieu, avant toute création ? On n'en dit rien explicitement. On dit même le contraire, et, en XXIV 2, la création *ex nihilo* est formellement affirmée, mais il se peut que l'on doive s'entendre sur les termes, et qu'il s'agisse là tout simplement d'une sortie soudaine de l'être hors d'un monde supérieur, et d'un développement méthodique des choses sur l'ordre de Dieu (comparez verset 5). En tous cas la personnalité de Dieu et un certain monde invisible paraissent tout d'abord coexistants : la pensée de l'auteur n'est point allée à chercher ce qu'il y avait antérieurement, et si ce monde invisible devait son existence à l'intervention d'un Créateur. La chose paraît d'autant plus surprenante, que l'invisible dont il est fait mention correspond très exactement au ciel et à la terre de *Gen.* I 1, lesquels, d'après Moïse, avaient été créés au commencement. Dans ce monde suprasensible, Dieu se meut d'un mouvement régulier, tout comme la רוח génésiaque au-dessus des eaux chaotiques. Ce mouvement se dirige de l'est à l'ouest et retour, comme celui du soleil, mais lui, en revanche, est ininterrompu : sous l'influence de ce mouvement tous les êtres seront créés. Cette comparaison du soleil et de Dieu hâtant par son mouvement supérieur l'éclosion des choses visi-

bles au sein de l'invisible, est à rapprocher, en quelque manière, de *Jubilés* II 11-12 : on se rappelle qu'en ce passage, l'ordre donné aux animaux de croître et de se multiplier, avait été omis, et qu'au lieu de cela, on mentionnait ici l'action évidemment fécondante et avantageuse du soleil sur les animaux comme sur les plantes, ce qui était montrer l'exécution providentielle de l'ordre donné.

Voici donc venu le premier moment de la création. Dieu commande dans les profondeurs (*Gen.* 2, « à la surface de l'abîme »), et ordonne que les choses visibles sortent de l'invisible où elles se trouvaient par avance, et où elles se sont développées jusqu'à maturité. Ce qui sortit fut *Adoil*, créature très grande, de couleur rouge, très brillante. « *Et je lui dis : Éclate en deux, Adoil, et laisse être visible ce qui sort de toi. Et il éclata en deux, et il sortit une grande lumière* ». Singulier récit ! Qu'est-ce bien que cet Adoil, et que faut-il penser de son nom ? Charles[1] suggère l'étymologie יד אל. Mais quelles transformations ont pu changer יד אל en Adoil ? Et, d'un autre côté, que *la main de Dieu* éclate tout-à-coup et qu'il en sorte une grande lumière, dépasse tout de même trop les limites mêmes du fantastique. Une chose est sûre, et c'est que *Adoil* doit correspondre à un groupe de mots sémitiques : le nom divin forme, sans erreur possible, le dernier élément du mot[2], et se reconnaît aussi facilement ici que dans les autres dénominations de ce même livre, Satanail, Samuil, Raguil, etc. Il n'en faut point rester là. — Les chapitres XXXV et XXXVI d'Hénoch sont taillés sur un même patron, et la suite de l'histoire fait apparaître encore une personnalité mystérieuse qui sort de l'invisible : entre *Arkhas* et *Adoil*, il doit y avoir nécessairement quelque rapport, et l'étymologie de l'un de ces noms fera trouver l'étymologie de l'autre. D'après Charles, il serait possible qu'Arkhas correspondît à ἀρχή, et j'avoue que ceci pourrait se baser sur une exégèse fantaisiste de *Gen.*, I 1 (d'après le grec) : « dans la Arkhé, Dieu créa le ciel et la terre ». La création première aurait été supposée médiate, et Dieu aurait été censé créant seulement un œuf quelconque,

1. *The Secrets of Enoch*, p. 32, n. 1. Oxford, 1896.

2. Il m'est difficile de comprendre pourquoi Loisy (*Un nouveau livre d'Hénoch*, dans *Revue d'hist. et litt. rel.*, I, 42) n'a point remarqué la chose. Entre *Adoil* et *Satanail*, il y a une ressemblance de finale qui n'est point le fait du hasard et ne comporte pas deux explications. Et l'auteur de *II Hen.* sait bien à quoi s'en tenir sur le sens du dernier élément qui entre dans la formation de ces mots. « Le diable devint *Satan* après qu'il eut quitté les cieux ; son nom était auparavant *Satana-il* » (XXXI, 4).

Arkhé, lequel aurait contenu en germe le ciel et la terre. Mais il y a bien à cela quelques difficultés, et d'abord celle-ci, que les deux noms mystérieux n'auraient point la même origine et n'appartiendraient point par leur étymologie à la même langue. Et puis, nous n'en sommes plus *au commencement*, puisque le premier jour de la création a commencé, et ceci est décisif. Loisy estime qu'Arkhé « est plutôt l'hébreu הארץ, la terre, altéré dans sa transcription, et retenu par l'auteur, comme Adoil, pour ne pas employer les mots communs ». Certes l'altération serait assez grande, puisqu'elle porterait à la fois sur les deux premières radicales contractées en un même son, et la dernière lue ך : la chose est-elle si vraisemblable ? Je remarquerai plutôt que l'un des ms. d'Hénoch apporte, au lieu d'*Arkhas*, la lecture suggestive, *Tazhis*, ce qui en vieux slave signifie *poids*, et que cette même qualité de pesanteur et de solidité est d'ailleurs expressément attribuée à l'être mystérieux, « la chose solide..., Arkhas sortit solide et lourd » (vers. 1). D'un autre côté, il me paraît intéressant de noter qu'au chapitre XXVII le firmament génésiaque n'est point nommé en la place qui lui revient, et qu'il est remplacé là même par la locution, *une substance épaisse*, ce qui ne rend point nettement l'idée de solidité inhérente au mot employé par les Septante στερέωμα ; de plus, on voudra bien remarquer que les œuvres des deux premiers jours génésiaques furent, au sentiment de notre Apocryphe, accomplies en un même jour qui est le premier (XXVII, 4), ce qui n'empêche pas, du reste, que l'auteur n'ait, en contant la création de ce premier jour, jeté à deux reprises différentes, après l'apparition d'Adoil d'abord (XXV 3), après l'apparition d'Arkhas et la formation de la « substance épaisse » ensuite (XXVII 3), le petit refrain, *Et Dieu vit que ceci était bon*, qui indique dans la Genèse la fin du travail quotidien du Créateur. De tout ceci, je conclus, et il me semble qu'on peut le faire avec sécurité, que notre Apocryphe a dédoublé le *firmament* biblique, — dans quel but, nous le chercherons bientôt, — et que le mot mystérieux, Arkhas, est tout justement הרקיע[1] du texte sacré. On ne saurait trouver invraisemblable que le firmament soit ainsi placé comme base des choses inférieures (Loisy), car l'auteur n'envisage pas le firmament lui-même ; mais, ayant à exprimer l'idée d'une chose « solide et lourde », qui puisse, dès lors, rester tout en bas du monde pour en être le plancher inférieur, se jugeant d'ailleurs obligé d'emprunter ses expressions au texte

1. Et non pas l'inarticulé רקיע (Charles).

sacré, il tire parti du mot הרקיע que les LXX avaient rendu précisément στερέωμα. Peut-être faut-il reconnaître enfin que ce pouvait être « pour ne point employer les mots communs », que, dans sa transcription, il laissa tomber tout juste la syllabe accentuée, et ne nous donna point un Ἀρχίας, comme on l'aurait attendu.

S'il faut reconnaître dans *Arkhas, le firmament* créé ou amené par Dieu en ce monde visible, *Adoil* qui fut créé antérieurement et reconnu déjà comme bon par le Créateur ne peut être que *la lumière.* Ceci s'accorde au mieux avec notre texte : « sa couleur (celle d'Adoil) était rouge, d'une grande splendeur », et c'est l'éclat même de la lumière. Enfin ceci rend clair le texte qui suit, et l'explication s'impose : « la lumière sortait de la lumière » (XXV 3). *Adoil* est donc אור אל. Pour quelque motif que ce soit, peut-être encore pour donner au mot une tournure mystérieuse, peut-être plutôt pour qu'on ne confondit point cette première créature de Dieu avec l'ange bien connu 'Uri'el[1], l'auteur de l'Apocalypse changea dans le mot l'ordre des radicales, ארואל, et une confusion entre les lettres ד et nous donna enfin la lecture que nous avons aujourd'hui.

Adoil est donc la lumière, ou, ce qui est plus exact, un objet (être) lumineux (XXV 1), contenant en soi la lumière même, laquelle déjà, sous l'action de Dieu, en est arrivée au dernier période de sa formation. L'éclosion va avoir lieu et Dieu commande : alors Adoil éclate, et la lumière diffuse paraît et remplit le monde. Dieu en personne s'en trouve tout enveloppé, et c'est alors qu'il se fait à lui-même un trône, le trône de la magnificence divine dont parlent les théologiens, et sur lequel repose la כבוד יהוה. « Et je dis à la lumière : Va t'en en haut, et établis-toi au-dessus de mon trône, et sois le fondement des choses par en-haut ». Dieu s'était préoccupé de poser des fondations au monde qu'il voulait créer (XXIV, 5) : voici maintenant que le plancher supérieur est en sa place ; reste à faire et à disposer le plancher inférieur. Dieu renouvelle son ordre dans les profondeurs et appelle hors de l'invisible « *la chose solide* » qui s'y trouve. Arkhas paraît puis éclate à son tour ; et c'est *le monde grand et noir* qui sort de son enveloppe, grande et noire[2], elle aussi, comme la lumière

1. D'après *II Hen.*, XXIX, les anges furent créés à un autre moment, qui peut bien n'être plus compris dans ce premier jour.

2. La lecture *très rouge*, présentée par qq. mss. en XXVI, 1, est assurément défectueuse. et provient de l'influence de XXV, 1 sur un rédacteur qui ne comprenait pas le sens du récit.

et le monde supérieur tout brillant étaient sortis tout à l'heure d'une enveloppe rouge et brillante. C'est qu'en effet l'élément supérieur portait en soi le germe de la création supérieure (XXV 1); l'élément inférieur, de son côté, est gros déjà de toutes les choses qui se développeront par en bas (XXVI 3). Mais comme la lumière, après avoir enveloppé le trône de Dieu, était placée au dessus pour faire le plafond du monde, le στερέωμα inférieur doit descendre constituer la base des choses. « Et je lui dis : Va t'en en bas, et établis-toi, et sois le fondement des choses par en-bas ». Dieu a accompli son dessein : avant de faire le monde, il en fallait tracer les limites, et voici que se tiennent fermement établis le dessus et le dessous.

Nous voilà loin de la Genèse, bien que les éléments du récit sacré puissent se reconnaître ici ou là, sous une forme altérée à la suite d'influences étrangères. Il y a bien des chances pour que la mythologie égyptienne ait inspiré plusieurs détails de notre récit. Les *choses invisibles* au milieu desquelles évolue le Créateur ressemblent assez au *Nû* primitif, près duquel et sur lequel agissait le dieu. Cet Adoil qui éclate doit être comparé à l'œuf du soleil : on sait qu'au Livre des Morts, l'astre du jour est appelé « *l'œuf que le dieu Seb fait tomber sur la terre..., l'œuf de la grande caqueteuse* », et cette dernière périphrase revient plusieurs fois dans la littérature sacrée d'Égypte. Ici, la lumière a pris la place du soleil, et il le fallait bien d'après le récit de Moïse ; l'œuf, ou plutôt la forme primitive de l'être créé, ne procède plus personnellement de Dieu : c'eût été concevoir la divinité comme un homme et admettre dans la créature quelque chose de divin ! Cette créature reste plutôt sous la dépendance de Dieu : si le monde invisible produit Adoil et Arkhas, c'est que l'action du Créateur, comparable à l'action du soleil ici-bas, lui avait départi la fécondité nécessaire ; si, à l'heure convenable, le monde invisible amène au jour les éléments dans leur état premier, si la chrysalide se brise à son tour, quand il le faut, pour laisser sortir ces mêmes éléments constitués dans leur état parfait et final, c'est que Dieu a parlé et donné un ordre auquel tout obéit. Enlevez Dieu « créant toutes choses » (XXIV 5) : que restera-t-il ? Peut-être ce monde invisible, mais condamné dès lors à une stérilité perpétuelle, ne pouvant rien produire qui, à son tour, dépose en lui-même, puis développe en son sein, le germe initial d'où, en leur temps, sortiront les êtres. Et encore cela même ne subsistera point selon toute vraisemblance : les choses

invisibles sont l'espace dans lequel Dieu s'agite ; leur existence, dès lors, paraît liée à celle même de Dieu, et il se pourrait qu'elles fussent, comme les trésors lumineux d'Esdras, l'habitation première censée nécessaire à la divinité. Alors la théologie demeure substantiellement la même, et sous une forme toute nouvelle, sous un vêtement de taille et de fabrique sûrement étrangères, le fond ne diffère point tant de ce que nous connaissons déjà. Les eaux et la terre avaient dû, sur l'ordre de Dieu, amener à l'existence, monstres marins, oiseaux, poissons, reptiles : voilà ce qu'affirmait Esdras qui voulait suivre de près le récit de Moïse ; la lumière elle-même, et les deux fondements de l'univers sont sortis médiatement du monde invisible, sur l'ordre de Dieu : et c'est l'enseignement d'Hénoch qui ne se tient point pour obligé de suivre d'aussi près le texte sacré.

Le Créateur a donc établi, en leurs places respectives les bases opposées de l'univers, et, dans l'espace qu'elles enserrent se superposent, la lumière qui occupe l'hémisphère supérieur, les ténèbres épaisses qui demeurent en-dessous : au-delà de ces limites (*Prov.* IX 29), on aurait tort de chercher quelle chose que ce soit. « Rien n'est plus haut que la lumière (XXV 4),.... et il n'y a pas autre chose au-dessous des ténèbres (XXVI 3) ». Reste à faire une cloison transversale qui sépare les deux parties existantes du monde : Dieu parle, et voici que se crée *une substance épaisse* ; c'est de l'eau[1], qui nécessairement doit devenir « *ferme* » pour se maintenir de la sorte en équilibre, au-dessus des ténèbres, au-dessous de la lumière. Cette cloison humide est elle-même entourée de lumière par Dieu : dès lors, on ne sera point surpris, que les sept couches circulaires (*Prov.* IX 27) superposées que le Créateur va distinguer maintenant, présentent une partie sèche et une autre qui ne le soit pas, celles qui correspondent respectivement à l'élément lumineux et à l'eau solidifiée. Les cieux qui semblent de cristal (*Ezech.* I 22) sont en mouvement, et ils connaissent les sentiers que Dieu leur a fixés : plus tard, ils seront le séjour des sept étoiles, les planètes Kronos, Aphrodite, Arès, le Soleil, Zeus, Hermès et la Lune, que Dieu créera au quatrième jour (XXX 2-7)[2]. Pour l'instant, notre

1. Ce sont les eaux chaotiques (*Gen.* 2), que l'auteur jusqu'ici n'avait point encore utilisées. La chose est garantie par ce fait, que le texte présente ici une assimilation tout à fait déconcertante. — « C'est ainsi que je fis *les eaux, c'est-à-dire les abîmes* », — assimilation qui ne peut s'expliquer que par une référence à *Gen.* 2 (à la surface *de l'abîme* = au-dessus *des eaux*).

2. Il est inutile de faire remarquer que ces étoiles sont vraisemblablement

auteur n'a point à s'étendre davantage, et il lui faut plutôt se résumer, en rejoignant le texte de la Genèse, et harmonisant tant bien que mal son propre récit : « *Je fis une séparation entre la lumière et les ténèbres* (cf. *Gen.* 4), *c'est-à-dire* (!) *entre les eaux d'ici et de là* (*Gen.* 7)...., *et le soir et le matin marquèrent le premier jour* ».

Ce dérangement obligatoire de l'ordre traditionnel ayant produit un certain désaccord entre notre Pseudépigraphe et les textes bibliques, il en résulte tout un désarroi dans la suite du récit, et on éprouvera d'autant plus de peine à y retrouver l'ordre historique des événements, que notre auteur semble avoir voulu se reprendre, et s'attacher, fermement cette fois, à l'ordonnance du texte sacré (XXXVIII 4, 5)[1]. Les eaux inférieures dessèchent leurs flots, sur l'ordre de Dieu, et le Créateur en fait de grandes pierres solides ; ces pierres sont réunies en un amas ferme, et voilà la terre qui existe. De la pierre, Dieu tire un feu puissant, et avec le feu il fait les bataillons des saints anges. C'est toujours le même procédé : la création immédiate et momentanée n'est point reçue, et elle se trouve remplacée par une production en deux temps qui s'effectue sur l'ordre et par l'entremise de Dieu. Comme au livre d'Esdras, la terre reçoit l'ordre de faire pousser des arbres ; la mer, celui d'amener à l'existence, poissons, oiseaux, reptiles, voire même tout quadrupède qui a souffle de vie[2] ; la sagesse divine ici personnifiée, celui de réunir les sept substances qui doivent entrer dans la composition de l'homme[3]. Les grands luminaires se forment aussi sur l'ordre divin, et Dieu ne doit intervenir en personne que pour les mettre en place. Après que la terre a fait sortir de son sein les arbres, à fruits et les plantes, Dieu peut planter le Paradis[4] au troi-

---

des dieux dégradés de l'antiquité, soumis plus tard en tout point à l'autorité du Dieu unique, créateur, et gouvernant tous les êtres : ceci a été écrit suffisamment, et *II Hen.* ne présente aucune nouveauté sur ce point.

1. Nous n'avons point à entrer ici dans tous ces détails. Ce serait même sortir de la question qui nous occupe que de rechercher avec les critiques, si, au sentiment d'Hénoch, la création des anges tomba le premier jour, comme l'enseignaient les Jubilés, ou si elle eut lieu le second, ainsi qu'il paraît assez que ce soit le cas.

2. La dignité de l'homme exige, sans doute, que le sixième jour soit entièrement réservé à sa création.

3. On remarquera qu'ici, non plus, l'homme n'est point fait « à l'image et à la ressemblance de Dieu. » Dans ses sept parties constituantes, il y a pourtant quelque chose qui le rapproche de son Créateur, et c'est son esprit, lequel procède « de *l'Esprit (de Dieu) et du vent* ». Hénoch sent le besoin de distinguer les deux Πνῦμα, celui qui appartient à l'être même de Dieu, et l'autre qui souffle en ce monde.

4. Du reste, la Genèse est formelle sur ce point : le paradis fut planté par Dieu (II, 8).

sième jour. Mais notre auteur qui s'inspirait ici du texte des Jubilés[1], s'arrête à temps et se garde bien de transcrire ce qu'il y voyait, que Dieu créa Eden : Dieu *crée toutes choses* (XXIV 5, XXX 1), mais ceci revient à dire qu'il ordonne à un élément préexistant d'amener à son tour quelque chose en l'existence, tandis qu'il se réserve d'intervenir lui-même en second lieu pour mettre en sa place ou *compléter* (XXIV 2) l'œuvre nouvelle.

Trois Pseudépigraphes bien différents ont été, dans cette étude, mis en parallèle sur un même point. Leurs auteurs vivaient à des époques assurément diverses de notre période ; les préoccupations qui les agitaient, eux et leurs lecteurs, ne se ressemblaient guère. Si deux d'entre eux restaient profondément pénétrés de l'esprit juif, n'acceptant en général, à côté des récits des Saints Livres, que des traditions acclimatées déjà par avance dans leur patrie, le troisième n'avait point trop de scrupule à s'approprier les dires merveilleux et les légendes sacrées d'autres peuples. Malgré des divergences aussi complètes, une préoccupation identique est à remarquer chez eux tous : ils tiennent à maintenir intègre la transcendance et la sublimité du Dieu unique créateur. Tout ce qui est mentionné aux premiers versets de la Genèse doit être, coûte que coûte, placé sous la dépendance directe de Dieu : s'il est question au livre de Moïse, de terre et de cieux, de ténèbres et d'abîme, d'esprit en mouvement et d'eaux primitives, c'est que tout cela fut formé par le Créateur. Comment se fit cette formation ? Nos documents là-dessus ne sont point d'accord. Peut-être l'apparition des êtres en ce monde se produisit-elle immédiatement, sur l'ordre d'En-Haut; peut-être les choses sont-elles sorties d'autres créatures préexistantes, d'après le commandement divin. Peu importe, au fond : la grandeur de Dieu demeure tout aussi manifeste dans une hypothèse que dans l'autre. Mettez la création immédiate, il en faudra conclure que toutes choses dépendent directement du Créateur; qu'elle se soit produite en double jeu, et on devra reconnaître que Dieu est infiniment puissant sur les créatures, pour avoir pu tirer ainsi une nouvelle existence d'un milieu qui, en principe, ne la contenait pas.

Fribourg (Suisse). Léon GRY.

---

1. *Jub.* II, 7.
c) τὰ ξύλα τὰ καρπιμά τε καὶ ἄκαρπα.
b) tout ce qui pousse.
a) la semence qui est semée.

II Hen. XXX, 1.
a) τὰ ξύλα τὰ καρπιμά καὶ τὰ ὄρεα (erreur de lecture).
b) toute sorte d'herbe.
c) et toute semence qui est semée.

Théologie Brahmanique d'après le Bhâgavata purâna

SUITE (1).

III

TRINITÉ

Après avoir étudié l'essence et l'unité divine, d'après le Bhâgavata Purâna, nous examinerons les traces qu'on y découvre des dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption que Paul Janet prenait, il y a quelque vingt ans, pour sujets des conférences philosophiques données par lui à la Sorbonne, devant un auditoire étonné d'entendre ce dernier survivant de l'école de Cousin conduire ainsi la philosophie jusqu'au cœur du catholicisme dont il évoquait souvent l'autorité, ce qui faisait dire à l'un de ses auditeurs les plus anciens et les plus assidus : « M. Janet a changé son fusil d'épaule ». C'est à moi-même qu'il parlait ainsi. J'aurais pu répondre : « Non, M. Janet ne fait que nous redire, au nom de la seule philosophie, ce que, bien des siècles avant lui, avait proclamé la philosophie hindoue, mais en d'autres termes, et sous une inspiration différente. »

Brahmâ, le dieu Brahmâ, s'exprimait, un jour, en ces termes, à ce sujet, et certes, il devait savoir à quoi s'en tenir là-dessus :

« La Bonté, la Passion, les Ténèbres, ce sont là les trois qualités de l'être qui n'a réellement pas de qualité, mais qui en revêt, à l'aide de sa Mâyâ, pour créer, conserver et détruire l'Univers (2). »

Les qualités de l'être qui n'a pas de qualité, ou en d'autres termes, les déterminations d'un être qui n'a ni terme, ni limite, car c'est là le sens de cette expression en apparence contra-

1. Cf. *Rev. d. Sc. Phil. et Théol.*, I (1907), pp. 266-280 et 686-702.
2. 2. v. 18.

dictoire, composent ce qu'on appelle le *Triguna*, ou triple lien, et rappellent la Trimûrti ou la triple forme, la triple manifestation de Brahme, sous les noms de Brahmâ, de Vishnu et de Çiva.

Brahmâ crée, ou plus exactement *émet* l'Univers, l'expression, surtout l'idée de création étant aussi étrangère à la philosophie hindoue qu'à la philosophie grecque ; il s'agit d'émanation comme nous le verrons. Vishnu conserve l'œuvre de Brahmâ, durant chaque période cosmique. Celle-ci terminée, le rôle de Çiva commence, le rôle de destructeur.

Les trois chefs du panthéon brahmanique sont Brahmâ, Vishnu et Çiva, dans l'ordre où on les énumère toujours. Mais il est arrivé que le premier des trois est précisément celui qui occupe le moins de place dans la religion pratique de l'Inde. Le Brahmanisme, aujourd'hui encore, se partage en adorateurs de Vishnu et en adorateurs de Çiva ; et tandis que cette religion couvre l'Inde de temples en l'honneur de ces derniers, elle n'en a érigé qu'un, un seul, à celui dont pourtant elle semble emprunter le nom (1).

On pourrait remarquer aussi qu'un très grand nombre de nos églises sont dédiées au Verbe incarné, tantôt sous un vocable, tantôt sous un autre, plusieurs au Saint-Esprit, point ou fort peu à Dieu le Père, simple mais curieuse coïncidence.

Le plus clair du culte rendu à Brahmâ consiste à placer son nom en tête de la *triade* hindoue. Serait-ce que leur ayant donné l'existence, les Hindous l'estiment incapable de la leur conserver ou de la leur retirer, et que, par suite, ils n'attendent plus de lui ni bien, ni mal ? C'est possible, la prière ayant pour objet, le plus souvent, une faveur qu'il s'agit d'acquérir ou un châtiment, un fléau que l'on désire éviter, la reconnaissance envers la Divinité arrivant en dernier lieu, quand elle arrive.

Je viens d'écrire le mot de *triade*. Il est certains chiffres qui sont réputés sacrés chez tous les peuples de l'antiquité, comme ceux de trois, sept, neuf et douze. Dans l'Inde, celui qui semble avoir joué de tout temps le rôle principal, c'est le chiffre trois. C'est ainsi qu'il y a la *trimûrti* dont nous nous occupons présentement, le *triguna* déjà mentionné, c'est-à-dire la Bonté, la Passion, les Ténèbres (Sattva, Rajas, Tamas), le *trivarga*, c'est-à-dire, le Devoir, l'Intérêt, le Plaisir (Dharma, Artha, Kàma), ou, en d'autres

1. Rousselot, *L'Inde des Rajahs*, p. 258 : « Pochkar a l'honneur de posséder le seul temple qui soit consacré à Brahmâ, dans toute l'Inde. »

termes, ce qui s'impose, ce qui sert, ce qui charme. Chemin faisant, nous trouverons d'autres groupes de trois, et d'abord dans ces paroles qu'ajoute Brahmâ immédiatement après celles qu'il nous faisait entendre tout à l'heure :

« Ces qualités, dit-il au sujet de Triguna, en devenant l'origine de la matière, de la connaissance et de l'acte, enchaînent, quoiqu'il n'en reste pas moins toujours affranchi, l'Esprit enveloppé par Mâyâ, (et réduit par elle) à la condition d'effet, de cause et d'agent. » (1)

Ainsi donc, à la *matière*, la *connaissance* et l'*acte* correspondent l'*effet*, la *cause* et l'*agent ;* ou, si l'on veut rétablir l'ordre logique : l'*agent*, se déterminant avec connaissance de *cause*, produit l'*effet*, c'est-à-dire la matière. C'est l'Esprit, l'Etre suprême qui, dans son intelligence et sa volonté, se détermine librement à émettre le monde extérieur, à le conserver, puis à le détruire, cela sous trois noms différents qui sont plutôt des noms de fonctions que des noms de personnes.

J'ai dit que l'Esprit se détermine *librement*, et pourtant Brahmâ qui préside lui-même, ne l'oublions pas, à la création, le donne pour enchaîné par la Mâyâ dont il est comme enveloppé. C'est qu'un enchaînement qui est l'effet de l'Illusion, de la Magie, ne peut être qu'illusoire, et dès lors on comprend fort bien que cet esprit, enchaîné par des liens factices, n'en reste pas moins libre, de la même façon qu'il peut avoir des qualités et cependant n'en pas avoir, comme on l'a vu plus haut.

Voilà comment aussi se justifie l'épithète d'immuable, *acyuta*, appliquée si fréquemment à Vishnu, personnifiant non plus seulement le dieu conservateur, mais Brahme ou la Divinité entière. Dieu est immuable, en ce sens qu'il ne gagne ni ne perd rien au triple jeu de sa Mâyâ, c'est-à-dire lorsque, sous les trois noms que l'on sait, il crée, conserve et détruit le monde, lequel au demeurant n'est qu'une illusion.

Dans le même passage du Bhâgavata, Brahmâ dit encore, en parlant de son collègue Vishnu :

« C'est lui, c'est Bhagavat avec ses trois attributs, c'est Adhokshaja (2) dont la voie échappe complètement au regard qui est, ô Brahmane, mon Seigneur et celui de tous les êtres (3) ».

---

1. 2, v. 19.

2. *Né sous l'essieu*, ou si l'on écrit : *Adho' ksaja*, né sous les sens, c'est-à-dire devenu accessible aux sens.

3. 2, v. 20.

Saint Paul, lui aussi, déclare les voies de Dieu incompréhensibles : *Investigabiles viae ejus* (1). Il va sans dire qu'il n'y a rien à conclure de ce rapprochement, quelque remarquable que soit l'expression.

La triple fonction de créateur, conservateur et destructeur des êtres dont il demeure dès lors le souverain Maître est attribuée par Brahmâ au seul Vishnu qui n'est autre ici que Brahme. Il en résulte que la *Trimûrti* n'est que sa triple manifestation. C'est ce que nous verrons de plus en plus clairement, au fur et à mesure que nous avancerons dans la lecture du Bhâgavata: un seul Dieu en trois personnes.

Brahmâ dit encore : « Le Maître de Mâyâ, désireux d'exister sous des formes multiples, revêt par la puissance d'Illusion qui est sienne le *temps*, l'*action* et la *condition* (2) ».

C'est toujours par *trois* que procède Bhagavat; le rythme ternaire est celui qu'il adopte de préférence. On devine sous cette phraséologie la préoccupation de notre poète, à la fois théologien et philosophe : ramener tout à trois et trois à un.

Le solitaire Uddhava définissait Bhagavat avec lequel il avait longtemps vécu, durant son vingtième et dernier avatar, c'est-à-dire lorsque ce Dieu, qui n'est autre que Vishnu, s'était incarné une dernière fois dans la personne de Krishna : « Le souverain Maître des trois qualités qui n'a point d'égal, loin d'avoir un supérieur, et qui trouve, dans sa propre splendeur, et dans sa perfection, la satisfaction de tous ses désirs (3) ». Bhagavat n'ayant ni supérieur, ni égal, est au-dessus de tous les êtres, qu'il s'agisse des Dieux ou des hommes. Ici, on le considère, moins comme faisant partie de la Trimûrti, que comme planant au-dessus d'elle; et, s'il s'agit toujours cependant de Vishnu, c'est en sa qualité de Brahme, ou de *Turîya*, de *Quatrième*, comme on dit encore en parlant de ce concept de la Divinité. La Trimûrti est, en fin de compte, assez peu de chose, si on l'isole de Bhagavat, mais précisément on ne l'en saurait isoler, puisque Bhagavat n'est autre que Vishnu, ce même Vishnu à qui Brahmâ, dans un hymne débordant de lyrisme, adresse ces paroles qui nous semblent assez étranges dans la bouche de la première personne de cette Trinité :

« Enfin, après un si long temps, tu m'es connu aujourd'hui;

1. *Rom.* XI, 33.
2. 2, v. 21.
3. 3, 11, 21.

mais c'est la faute des hommes s'ils ignorent la nature de Bhagavat, car il n'existe, ô Bhagavat, rien autre chose que toi; ce qui semble exister n'est pas réel, puisque ce n'est que par les transformations des qualités de Mâyâ que tu parais multiple (1). »

Brahmâ est assez peu fondé à nous reprocher à nous, pauvres mortels, notre ignorance au sujet de son collègue que lui-même a si longtemps ignoré, d'autant plus qu'il le contemple à découvert, tandis que les hommes ne le peuvent apercevoir qu'à travers les apparences multiples qu'il revêt précisément pour les tromper.

Lorsque Brahmâ lui parlait ainsi, Vishnu, après l'une de ces périodes cosmiques dont j'ai déjà dit un mot, et sur lesquelles j'aurai peut-être l'occasion de revenir plus tard, était étendu sur le serpent Çesha, flottant sur les eaux, qui n'était lui-même que l'un de ses propres avatars. Du sein de Vishnu endormi sortait un lotus entre les pétales duquel émergeait Brahmâ qui s'apprêtait à créer une nouvelle terre et de nouveaux cieux.

Dans ce même hymne de reconnaissance et d'amour, Brahmâ disait encore : « Adoration à celui qui anéantit incessamment l'erreur de la distinction par la majesté de sa propre forme;... à l'Être supérieur, à celui qui aime à se jouer avec ce qui produit l'émanation, la conservation et la destruction du monde (2) ».

C'est avec la Trimûrti que Bhagavat se joue ainsi, supposé même qu'il ne se joue pas d'elle, au moins dans la personne de Brahmâ et de Çiva, qui pourraient se croire quelque chose en dehors de lui, lorsqu'ils ne sont que ses manifestations comme Dieu créateur et comme Dieu destructeur. Une fois de plus, l'auteur du Bhâgavata nous prêche l'unité de l'essence divine dans cette triplicité de personnes. Nous sommes bien obligés de le suivre dans toutes ses apparentes divagations, mais il aura toujours soin, avant de nous engager à sa suite dans ce dédale de formules et d'images, de nous mettre en main un fil conducteur qui nous permettra de le traverser sans courir le risque de nous égarer.

Après avoir parlé comme nous venons de le voir, Brahmâ ajoute aussitôt :

« Je me réfugie auprès de cet Être incréé (3) dont, au moment de quitter la vie, les hommes privés d'espoir n'ont qu'à pronon-

1. 3, IX, 1.
2. *Ibid.*, 14.
3. Le mot sanscrit est *a-ja*, qui n'est pas né, qui est sans commencement.

cer les noms, ces noms qui désignent les *incarnations*, les *qualités*, les *actions* sous lesquelles il se cache, pour aller aussitôt, affranchis des souillures de nombreuses naissances, voir la vérité à découvert (1) ».

Toujours le rythme ternaire, on le voit.

Les diverses, les multiples appellations de Vishnu ont une vertu de sanctification absolument irrésistible, témoin l'histoire d'Ajâmila que le poète raconte plus loin. La voici en quelques mots. Ajâmila était un grand pécheur. Tout Brahmane qu'il fût, il s'était rendu coupable des crimes les plus énormes et il affichait l'impiété la plus scandaleuse. Il était sur le point de mourir, lorsque, désirant quelque soulagement à ses souffrances, il appela son fils qui accourut à son chevet. L'enfant se nommait Nârâyana. En prononçant ce mot, le coupable endurci ne songeait à rien moins qu'à Vishnu dont c'est aussi l'un des noms. Les messagers de Yama, le dieu des morts, lâchèrent soudain l'agonisant qu'ils tenaient déjà dans leur filet. Ces syllabes sacrosaintes rendirent aussitôt la vie du corps au vieux pécheur et de plus celle de l'âme, car, à partir de ce jour, il se montra aussi édifiant qu'il l'avait été peu jusqu'alors. Le nom de Dieu auquel il ne pensait pas l'avait sauvé par sa vertu; il lui avait suffi, pour ainsi dire, de l'épeler matériellement.

L'Être se voile, non seulement sous les apparences qu'il revêt dans ses divers avatars, mais encore dans ses actes, lorsqu'il s'agit de créer, de conserver, ou de détruire l'univers, et alors Brahmâ, Vishnu et Çiva ne sont plus que le triple masque, pour ainsi dire, de la Divinité unique et suprême. Cette vérité que l'Élu contemple à nu dans le monde supérieur mais qu'il a tant de peine à entrevoir dans celui-ci, Brahmâ nous la révèle en ces termes :

« Adoration à Bhagavat, l'arbre du monde qui, après avoir divisé sa propre racine, poussant *trois troncs*, moi, Giriça et Vibhu (2) lui-même, pour créer, conserver et détruire l'univers, s'est développé, toujours *unique*, en rameaux infinis » (3).

L'importance de cette parole, mise par le poète dans la bouche de Brahmâ, n'échappera pas au lecteur. Nous y trouvons une profession de foi en un Dieu triple et un qui ne laisse rien à désirer.

---

1. 3, IX, 15.
2. Autres noms de Çiva et de Vishnu.
3. 3, IX, 16.

Ici Bhagavat n'est pas plus Vishnu en particulier que Çiva ni Brahmâ; il est à la fois ces trois dieux, bien qu'unique; il est la *racine* qui pousse un *triple tronc*, lequel se ramifie à l'infini. Ces rameaux sans nombre, ce sont les créatures. La même sève circule dans cet arbre de vie : les Dieux et les hommes, sans parler des animaux et des plantes, y puisent en commun leur alimentation. Cette image identifie, dans la plus large mesure, les uns et les autres; mais la sève est transmise par la racine au triple tronc et par celui-ci aux branches. De plus, sans parler de la succession des feuilles de cet arbre, si un rameau disparaît, il en pousse un autre aussitôt, tandis que les troncs demeurent toujours les mêmes, comme aussi et surtout la racine que l'on pourrait à la rigueur supposer existante, sans la tige de l'arbre, alors que cette dernière, dans aucune hypothèse, ne saurait vivre un instant sans la racine. De même, l'existence des rameaux dépend de celle de la tige. Et maintenant, si nous écartons cette figure, employée par Brahmâ, pour n'en garder que l'idée, la réalité, nous arrivons à cette doctrine que tout s'appuie sur l'Être Suprême, les Dieux aussi bien que les hommes et les autres créatures. On peut émonder l'arbre sans en ébranler le tronc, couper celui-ci, sans que la racine soit arrachée, mais que l'on extirpe cette dernière, tronc et branches, tout, du même coup, s'écroule et s'ensevelit dans une même ruine.

Le poète, à ce propos, raconte par la bouche de Maitreya l'histoire de l'ascète Atri, *le premier de ceux qui connaissent le Veda* (1), observe-t-il. Désireux d'avoir un fils, Atri s'adonnait dans ce but aux mortifications les plus rigoureuses, vivant retiré avec son épouse au milieu des monts Ṛikshas.

« Là, au milieu d'une forêt d'Açokas et de Palâças fleuris, où le bruit des eaux de la Nirvindhyâ se faisait entendre de tous côtés, le solitaire, s'étant rendu maître de son cœur, en retenant sa respiration, se tint pendant cent ans sur un pied, insensible aux impressions agréables ou désagréables, et ne se nourrissant que d'air. *Je cherche un asile auprès de Celui qui est le Seigneur même de l'Univers; puisse-t-il m'accorder des enfants, semblables à moi!* Tel était l'objet de ses méditations.

» Cependant, voyant les *trois* mondes consumés par le feu qui sortait de la tête du solitaire, et dont l'aliment était l'em-

1. 4, 1, 17.

pire que le sage exerçait sur sa respiration, les *trois* Dieux dont la gloire est célébrée au loin par les Apsaras, les Solitaires, les Gandharvas, les Siddhas, les Vidyâdharas et les Uragas, se rendirent à son ermitage. Le sage qui se tenait debout sur un pied, l'esprit illuminé par la présence de cette apparition, vit les chefs des Dieux (1) ».

Atri s'étonna, lorsqu'il n'implorait qu'un Dieu, d'en voir trois répondre à son appel et se présenter devant lui.

« C'est Bhagavat seul, le premier des Dieux, que, désireux d'avoir un fils, j'ai pris pour l'objet de ma pensée. Comment se fait-il donc que vous soyez venus ici, vous qui êtes si loin même de la pensée des êtres corporels? Répondez-moi bienveillamment, car ma surprise est extrême.

» *Maitreya dit* (à Vidura) : Après avoir entendu ces paroles, les trois chefs des Dieux, ô guerrier, répondirent d'une voix douce au Rishi, en souriant :

» *Les Devas dirent* : Oui, elle est conforme à la vérité, l'idée que tu t'es faite (de nous); la réalité n'est pas autre, Brahmane, ô toi qui as conçu une bonne pensée. *Cet être* (unique), objet de ta méditation, c'est *nous-mêmes* qui sommes devant toi (2). »

J'ai tenu à citer ce passage en entier, malgré sa longueur; vu son importance; j'aime à penser que le lecteur ne m'en saura pas mauvais gré.

Si les Hindous ont eu la notion d'un Dieu en trois personnes, là s'arrête l'analogie de leur symbole avec le nôtre, et l'idée de procession leur demeura toujours inconnue, qu'il s'agisse de filiation ou de spiration. Mais, en dehors du christianisme, nulle religion n'a connu Dieu comme celle des Hindous, surtout si l'on attache à Dieu le Père, l'idée de puissance ou d'être, à Dieu le Fils l'idée de science ou d'intelligence, et à Dieu le Saint-Esprit celle de bonheur ou d'amour. Où trouver ailleurs, en effet, une expression analogue à celle, par exemple, que nous fournit la glose du Vishnu-Purâna : *Sac — cid — ananda ; Brahma*, c'est-à-dire *Être — Intelligence — Bonheur :* c'est *Brahme,* c'est *Dieu.* Notons que la doctrine de ce Purâna est la même que celle du Bhâgavata et que ces deux poèmes qui ont pour objet le même Vishnu sont aussi à peu près de la même époque.

L'expression : *Cet être, c'est nous* est particulièrement remar-

1. *Ibid.*, 18, 23.

2. 4, 1, 28-30. Cf. *Bhagavadgîtâ*, XI, 15 et seq. : Arjuna voit tous les Dieux dans la personne de Krishna.

quable. Ce sont les passages de ce genre que l'on y rencontre assez fréquemment qui ont valu à ce poème, depuis de longs siècles déjà, et qui lui gardent encore sa valeur, son intérêt. Moins que jamais, nous n'avons le droit de nous désintéresser des problèmes que soulève l'étude de ces anciens cultes, surtout lorsqu'on vient à réfléchir que les religions de l'Inde d'autrefois, comme aussi ses spéculations philosophiques, lui ont été empruntées par l'Orient tout entier, moins, peut-être, les peuples sémitiques, et encore les Assyriens, les plus puissants parmi ces derniers, comme aussi les plus civilisés, les fouilles pratiquées sur l'emplacement de Ninive et de Babylone en fournissent la preuve, ont-ils été, sous le double rapport religieux et philosophique tributaires de la Bactriane, c'est-à-dire du Mazdéisme, du Zend-Avesta. Or si le Mazdéisme n'est pas lui-même l'obligé du Védisme et par conséquent de l'Inde, comme on l'a professé longtemps, comme d'assez nombreux Indianistes le croient encore, du moins les deux doctrines ont-elles beaucoup de parité, et remontent-elles à une commune origine, celle de la famille indo-iranienne. D'autre part, nous n'avons plus de l'Avesta et de sa doctrine que des fragments plus ou moins informes, tandis que les documents védiques et védantiques nous sont parvenus en très grand nombre et nous permettent d'avoir une idée exacte de ces vieilles spéculations philosophiques et religieuses. On peut consulter, à ce sujet, Eugène Burnouf dans son magistral *Commentaire sur le Yaçna*, paru en 1833, et dans ses belles études sur la langue et les textes de l'Avesta. L'œuvre de ce maître n'a pas vieilli.

Poursuivons notre lecture du Bhâgavata et voyons ce qu'il dit encore du dogme trinitaire.

Bhavânî ou Satî, fille de Daksha et femme de Çiva, s'étant présentée devant son père, pendant qu'il sacrifiait aux Devas, celui-ci ne fit aucune attention à elle, non plus que les assistants, tant ils étaient absorbés tous par la cérémonie que du reste la moindre distraction eût rendue vaine. Furieuse de ce qu'elle prenait pour un manque d'égards, la jeune déesse accabla Daksha de reproches et se laissa mourir en retenant ses souffles. *Se laisser mourir*, soit de faim, soit en retenant sa respiration, comme ici, ou de toute autre façon, c'est le grand argument employé par les Hindous, aujourd'hui encore, paraît-il, quand il s'agit pour eux de se faire rendre justice. Un créancier, par exemple, menacera son débiteur, volontairement insolvable, de se laisser périr d'inanition ou de se tuer à sa porte, s'il s'obstine à ne pas le rem-

bourser. Il est rare que le délinquant résiste à un pareil argument, tant il redoute la malédiction que cette mort attirerait sur sa tête et celle de sa famille.

Çiva, cependant, quand il apprit la mort de son épouse, fit sortir de sa chevelure un géant qui lui demanda aussitôt : « Que me faut-il faire ? » Çiva lui dit : « Détruis Daksha et son sacrifice. Tu es le chef de mes braves, une portion de moi-même (1) ». Le géant partit à la tête des Rudras, guerriers à la solde de Çiva, surnommé Rudra, lui aussi, c'est-à-dire *celui qui pleure* et surtout *celui qui fait pleurer* les autres. Avec leur aide, il détruisit le sacrifice et coupa la tête à Daksha.

Çiva finit par s'apaiser. Il rétablit le sacrifice de Daksha qu'il ressuscita, mais en substituant une tête de bélier à la sienne. Plein de reconnaissance pour Bhagavat à qui il attribuait cette double grâce, Daksha célébra les louanges du Dieu qui lui parla en ces termes :

« Je suis Brahmâ, Çarva (2), la Cause première de l'Univers, l'Esprit, le Seigneur et le Témoin (universel) ; celui qui est intelligent par lui-même et qui n'a pas d'attributs. M'unissant, ô Brahmane, avec la Mâyâ dont je dispose et que constituent les qualités de créateur, conservateur et destructeur de l'Univers, je prends des noms conformes à mes œuvres. Au sein de cet Esprit Suprême qui est l'unique et absolu Brahme, l'homme ignorant distingue Brahmâ, Rudra et les créatures (3) ».

Ainsi donc Brahme, avec lequel Vishnu s'identifie, seul existe. C'est lui et lui seul qui, sous le triple nom de Brahmâ, de Vishnu et de Çiva, crée, conserve et détruit les mondes, en employant sa Mâyâ, cette puissance d'illusion qui donne le change à l'ignorant, et le persuade, qu'en dehors de Brahme-Vishnu, il y a encore Brahmâ, Çiva et les créatures, tandis qu'en réalité il n'y a qu'un être, et que cet être, c'est lui, Vishnu, lui, Brahme, lui, le Turîya.

Vishnu, s'adressant toujours à Daksha, conclut :

« Celui qui ne distingue pas l'un de l'autre les trois Dieux qui n'ont qu'une même nature et qui sont l'âme de tous les êtres, celui-là obtient le repos (4). »

Ce *repos*, c'est la délivrance, c'est le Salut. Donc, pour être

1. 4, v. 4.
2. Autre nom de Çiva.
3. 4, VII, 50-52.
4. *Ibid.*, 54.

sauvé, il faut croire à un Dieu unique en trois personnes. Trois relations, une seule nature, une seule âme répandue dans tous les êtres qu'elle vivifie : tel est ce que je pourrais appeler le bilan des croyances hindoues, d'après le Bhâgavata. En dépit de divagations plus folles les unes que les autres, à travers les symboles les plus fantaisistes, on retrouve toujours ce dogme fondamental qui est comme le tuf sur lequel repose cette philosophie brahmanique, inspirée du Védantisme. Les traditions anciennes, renfermées dans ce Purâna, convergent toutes vers le dogme d'un Dieu en trois personnes qui vit dans tous les êtres, ou, pour parler plus exactement, dans lequel vivent tous les êtres, puisqu'ils émanent de lui et qu'ils ne sont que des parcelles, en nombre infini, de son infinie nature. Nous ne sommes plus en face de croyances incertaines, flottantes, mais d'une foi absolue et ferme.

Toutefois, n'oublions pas qu'il s'agit de trois personnes inégales en toutes choses, qui, étudiées et vues de près, se résolvent en trois fonctions du même principe. Encore une fois, il ne faut pas que les mots nous en imposent.

J'ai déjà parlé du Turîya, du Quatrime. Bhava rendant hommage à Vishnu, sous cette *quatrième forme du quadruple Mahâpurusha, forme obscure, nommée Samkarshana*, (1) s'exprime ainsi :

« Adoration à Celui dont la première forme qu'il ait revêtue, à l'aide des qualités (de sa Mâyâ), fut l'intelligence qui est Brahmâ incréé, Brahmâ dont la sagesse est l'asile, et de la triple splendeur duquel je suis sorti moi-même, pour créer les êtres qui participent des qualités de la Bonté, de l'Obscurité, de la Passion (2). »

Ce Samkarshana, ainsi nommé parce qu'il fut *arraché* du sein de sa mère, et qui s'appelait aussi Râma, parce qu'il devait faire la *joie* des mondes, et Bala vu sa puissance et sa *force* (3), c'était encore Krishna, c'est-à-dire le *Noir*, à cause de son teint, le héros du Bhâgavata, Vishnu incarné. Il est le Quatrième, si on le considère comme distinct de la Trimûrti, et au-dessus d'elle (4). Dans un autre passage, le poète, parlant de cette Trimûrti qu'il assimile aux trois états de veille, de rêve et de sommeil sans rêve, d'après une spéculation chère aux philosophes védantiques,

1. 5, XVII, 16.
2. *Ibid.*, 22.
3. 10, XI, 13.
4. 11, XV, 16; 12, XI, 22.

mais dont nous n'avons pas à nous occuper ici, dit formellement : « Turîya domine les Trois (1) » c'est-à-dire les trois états et par conséquent les trois personnes de la Trimûrti.

Vishnu est donc, à la fois, la seconde personne de cette Trimûrti et Turîya, l'Être qui est au-dessus de tous les autres et qui les renferme tous. Ce terme de Turîya, entendu de la sorte, et c'est ainsi qu'il doit l'être, ne dérange nullement ce que j'appellerais volontiers l'économie de la Trinité hindoue, puisque nous savons que celle-ci se résout dans l'unique Brahme, considéré sous trois aspects différents, dans son triple rôle de Créateur, de Conservateur et de Destructeur.

C'est bien ainsi que l'entendait le même Çiva, lorsqu'il disait encore à Vishnu, à Bhagavat :

« Dieu des Dieux, toi qui remplis le monde, souverain de l'Univers qui n'est autre que toi, tu es l'*âme*, la *cause* et le *Seigneur* de tous les êtres. Tu es la cause du *commencement*, de la *durée* de la *fin* de l'Univers, tu es le monde visible différent de cette cause en dehors de laquelle il existe, tu es la Personnalité, tu es *Brahme*, *Vérité* et *Intelligence*, car tout changement est étranger à l'Être immuable (2) ».

Comment, en effet, éprouverait-il quelque changement, celui qui est à la fois tous les êtres dans tous leurs états, toutes leurs modifications? Vishnu qui est Brahme est tout; les noms sous lesquels on le désigne peuvent varier, mais lui ne varie pas, il ne change pas, il est immuable; ses appellations sont innombrables, lui est un en trois personnes. Et ces trois personnes, nous ne sommes plus à l'apprendre, n'ont pas de raison d'être subjective : elles n'existent qu'objectivement, c'est-à-dire par rapport aux créatures, lorsqu'il s'agit de leur donner, conserver ou enlever l'existence. Ainsi donc, plus nous avancions dans l'étude de cette fameuse Trimûrti, plus nous avons pu nous convaincre qu'elle n'a guère que le nom de commun avec la Trinité chrétienne. Et encore ce nom n'est-il pas le même et n'a-t-il pas le même sens : d'un côté, il s'agit d'une triple *transformation* essentiellement transitoire de Dieu; de l'autre, d'un Dieu en trois *personnes* substantielles et infinies.

Mais n'est-ce pas déjà quelque chose que ce que j'appelle plus haut le rythme ternaire, tel que l'entend le Bhâgavata?

Précédemment, nous avons vu Bhava ou Çiva se déclarer issu

1. 11, XXV, 20.
2. 8, XII, 4 et 5.

de Brahmâ et s'attribuer le rôle de créateur, qui appartient en propre à celui-ci. C'est là un double accroc à l'économie du poème et je ne sais comment il a pu être ainsi donné à son œuvre par l'auteur lui-même, car rien ne prouve qu'il s'agisse d'une interpolation. C'est probablement l'une de ces hautes fantaisies familières au génie hindou. Quoi qu'il en soit, la Trinité, telle qu'on vient de l'expliquer, n'en demeure pas moins un dogme bien établi du Brahmanisme, quel que soit le rôle départi à chacune des personnes divines.

Le fameux Asura Hiranyakaçipu voulait contraindre Prahrâda, son vertueux fils, à déserter le culte de Vishnu, et sur son refus il lui demanda : « Qui donc, ô insensé, t'a donné l'audace de transgresser, comme si tu n'avais rien à craindre, les ordres d'un père dont le courroux fait trembler les trois mondes avec leurs souverains ? »

Prahrâda répondait noblement : « C'est Celui qui n'est pas seulement ma force, mais qui est aussi la tienne, ô roi, et celle des autres êtres doués de force ; celle de Brahmâ et des êtres élevés et inférieurs, mobiles et immobiles qui lui sont soumis. Il est le Maître, il est le Temps à la marche rapide ; il est l'énergie, la vigueur, l'existence, la force, les sens. Souverain des trois qualités, cet Être supérieur crée, conserve et détruit seul l'Univers à l'aide de ses énergies (1) ».

Voilà Brahmâ et Çiva réduits à ne plus être tout au plus que des instruments aux mains de Vishnu, puisqu'on attribue à celui-ci, et à lui seul, la création et la destruction des mondes, de même que leur conservation. Tous deux, nous l'avons vu, proclament du reste bien haut la supériorité de leur collègue. L'auteur du Bhâgavata qui est Vishnouite se plaît à mettre dans la bouche même de l'un et de l'autre cet aveu d'une supériorité que seuls ils auraient pu contester, si elle n'avait été incontestable.

Pendant que Vishnu était encore enfermé dans le sein de Devakî où il s'était incarné sous la forme de Krishna, Brahmâ et Çiva lui dirent :

« Tu es vrai dans tes desseins, vrai dans les actes qui les suivent, *trois fois* vrai ; tu es la matrice du vrai et tu résides dans le vrai ; tu es le vrai du vrai, le régulateur de l'ordre et du vrai ; tu es l'essence du vrai. Nous venons à toi comme à notre refuge. Toi seul tu es l'*origine*, le *réceptacle*, le *soutien* de ce qui

1. 7, VIII, 7-9.

est; ceux-là de qui ton pouvoir magique voile l'intelligence t'aperçoivent multiple, mais non les sages (1) ».

On ne peut avouer plus explicitement que Vishnu est non seulement au-dessus de tous les êtres, mais qu'il les contient tous, ou mieux, qu'ils ne sont que ses manifestations infinies. Brahmâ et Çiva n'exceptent pas les Dieux; ils ne s'exceptent pas eux-mêmes.

Ce texte, et c'est pour cela que je le cite le dernier, se rapporte aux trois dogmes principaux de la théologie hindoue, savoir l'Essence unique de Dieu nettement proclamée, la Trimûrti, puisque nous y voyons Brahmâ, Vishnu et Çiva, enfin l'Incarnation, ces paroles s'adressant à Dieu fait homme et descendu dans le sein de la femme qu'il s'est choisie pour mère.

Or, n'oublions pas que dans le Bhâgavata où nous trouvons cette doctrine remarquable, ignorée de toutes les autres religions naturelles, indiquée seulement dans le Mosaïsme, il ne s'agit point de spéculations purement théoriques, mais de croyances largement populaires.

L'exclamation sacro-sainte, *om* (pour a, u, m), jaillit à chaque instant des lèvres du peuple hindou; c'est une sorte d'oraison jaculatoire, c'est un cri d'amour lancé vers le Dieu Un et Trine. Suivant le *Çabdakalpadruma*, dictionnaire publié par le Pandit Râdhâkântadeva, au commencement du siècle dernier, et ce fut d'ailleurs toujours l'opinion commune, l'*a* symbolise Vishnu, l'*u* Çiva et l'*m* Brahmâ. Cette pieuse interjection se rencontre déjà dans les Upanishads. Les Hindous ne se lassent pas de répéter ce cri de confiance et d'amour; ils le regardent comme une sauvegarde dans le péril; c'est l'appel pressant adressé à leur Père céleste par ses fils, et ils ne doutent pas qu'il soit entendu. De plus, c'est une affirmation perpétuelle, bien que souvent inconsciente, de leur foi dans un seul Dieu en trois personnes, quelle que soit la nature attribuée à celles-ci.

Fribourg (Suisse). A. Roussel.

1. 10, II, 26, 28.

Notes

I

Le "Ménon" et le "Gorgias"

La connaissance exacte de la formation et du développement de la pensée platonicienne est dépendante, on le sait, du degré de précision avec lequel on aura su fixer l'ordre chronologique des dialogues. Il n'est donc jamais inutile de revenir sur l'un ou l'autre détail de ce dernier problème, surtout si pour le résoudre on est obligé d'avoir recours — comme c'est le cas pour les rapports du *Ménon* et du *Gorgias* — à une étude plus approfondie de la manière littéraire, polémique et dialectique de Platon : à y réussir le profit serait double. Mais, par un tel moyen, peut-on même espérer le succès ? La difficulté n'est-elle pas insurmontable, vu la diversité, l'alternance inattendue et compliquée des intentions et des points de vue, les subtilités logiques où se plaît l'esprit chercheur, mobile et caustique de Platon ? Si au cours d'un même dialogue il faut souvent faire effort, et parfois en vain, pour suivre au travers de leur trame complexe la continuité de chaque discussion, aurons-nous encore quelque chance de la reconnaître d'un dialogue à l'autre ?

Un principe au moins paraît sûr : c'est qu'il faut en première ligne déterminer le sujet philosophique principal des dialogues et considérer d'abord à ce point de vue quelles relations chronologiques ils supportent ; les exigences logiques ou seulement psychologiques d'une évolution intellectuelle en manifestent le sens avec une précision suffisante, tandis que les intentions secondaires, surtout polémiques, dépendent plus des circonstances, et, dans leur ordre de succession, peuvent se renverser avec moins d'inconvénient et plus de vraisemblance ; les indications qu'elles peuvent donner ne viennent donc qu'au second rang.

Or, précisément, l'opinion de Th. Gomperz (1), reprise naguère par August Ritter von Kleemann (2), sur la priorité du *Gorgias*

1. *Les Penseurs de la Grèce*, II, trad. fr., p. 390 ss., Paris, 1905.

2. *Platonische Untersuchungen*, II, *Menon*. — *Arch. f. Gesch. d. Phil.* N. F., XIV, 1. — oct. 1907, p. 50 ss.

vis-à-vis du *Ménon*, repose en grande partie (1) sur l'importance attribuée aux éléments secondaires de ces dialogues.

Je voudrais montrer que, même à ce point de vue, la priorité du *Ménon* demeure très compréhensible, et qu'elle s'impose, à comparer l'enseignement philosophique du *Ménon* et du *Gorgias*.

La priorité du *Gorgias*, pense Th. Gomperz, est la seule explication possible de l'appréciation indulgente portée dans le *Ménon* sur les hommes d'état athéniens, indulgence qui fait contraste « avec les amers sarcasmes dont les abreuve le *Gorgias* ». Il conjecture même que cette « réhabilitation » constitue « l'origine et la raison d'être du *Ménon* » (2). Von Kleemann a relevé l'exagération évidente de cette dernière hypothèse (3). La première est-elle beaucoup mieux fondée ?

La première allusion aux politiques d'Athènes se trouve dans le *Protagoras* (319 E ss.), amenée par la thèse socratique sur l'enseignement de la vertu. La vertu peut-elle être enseignée? Il ne le paraît pas, dit Platon, puisque tant de grands citoyens, bons et vertueux, n'ont pas été capables de rendre meilleurs leurs propres enfants. Et il cite en exemple Périclès. Ici pas un mot de blâme. Bien au contraire c'est la supériorité, reconnue par tous, de ces grands hommes qui fait douter Platon de la doctrine de son maître. Ce doute le travaille, puisqu'il apporte une preuve, jusque-là inédite, de la définition de la vertu par la science (357 B). Il essaie visiblement de fortifier ce point fondamental de la morale socratique qui est toute la raison d'être du précédent, comme lui-même le remarque (361 A). On peut même voir, dans cette tentative, le but premier du *Protagoras*. Le point d'interrogation final confirme cette manière de voir et montre que l'objection demeure dans l'esprit de Platon, malgré la vigueur avec laquelle il vient de mettre en lumière l'unité de l'enseignement de Socrate.

Voyons maintenant le *Gorgias*. Le prétexte qui motive la digression sur la valeur de Thémistocle, Cicéron, Miltiade et Périclès, est la question de savoir quel genre d'éloquence ils ont pratiqué : celle qui a pour but de flatter le peuple ou celle qui le rend meilleur (503 A ss.). Ce n'est certes pas le dernier genre, car il est avéré que tous à la fin de leur carrière furent

1. Von Kleemann en particulier présente d'autres argumen s assez peu décisifs.

2. *O. c.*, pp. 390, 391.

3. *O. c.*, p. 53.

maltraités par les Athéniens (515 D ss.). Ceux-ci ne s'étaient donc guère améliorés. Mais cela même est un signe que ces orateurs n'étaient pas de bons chefs. Un éleveur n'est pas bon qui forme des animaux vicieux (516 B). Leur aptitude aux affaires était réelle (517 B), mais ils n'ont pas su former des citoyens justes, ce qui est pourtant la raison d'être d'un chef d'État (516 C). Par suite, il faut le dire, ils furent de mauvais politiques, de mauvais citoyens. Exception n'est faite que pour Aristide, mais plus loin et comme en cachette, dans le mythe qui termine le dialogue (526 B).

Dans le *Ménon* réapparaît l'opposition entre la doctrine de la vertu-science qui peut être enseignée, et le cas des grands hommes, Thémistocle, Périclès, Thucydide et Aristide (ces deux derniers remplaçant Cimon et Miltiade) (1), qui ont manqué l'éducation de leurs fils (93 C ss.). Mais ici la philosophie de Socrate est bravement sacrifiée : on ne peut dire de tels hommes qu'ils furent méprisables, il vaut mieux concéder qu'il y a une vertu inférieure fondée non plus sur la science mais sur l' « opinion droite » (96 E ss.). Telle fut la vertu de ces grands citoyens. Ils la tenaient de la divinité elle-même (100 B).

L'appréciation du *Ménon* diffère donc sensiblement de celle du *Gorgias*. « Que devons-nous, écrit Gomperz, considérer comme le plus probable? Que Platon s'est appliqué, de propos délibéré, à mettre en évidence son passage d'un paradoxe modéré à un paradoxe sans mesure, l'abandon de la théorie soigneusement pesée et fondée sur laquelle reposait le premier? Ou bien qu'il a voulu faire entendre assez clairement au lecteur qu'il a enfin appris à modérer et à limiter une opinion outrée, qui blessait profondément les sentiments les plus vifs de ses compatriotes? Assurément cette seconde alternative (2) ». C'est un bon sentiment, et M. Th. Gomperz ne pouvait faire valoir le détail de sa preuve avec plus de pénétration et d'habileté. Mais l'inconvénient des dilemmes est parfois de simplifier, plus que de raison, les problèmes. N'est-ce pas ici le cas?

Supposons le *Ménon* antérieur au *Gorgias:* au début de la discussion finale, le jugement de Platon sur les hommes d'État reproduit celui du *Protagoras*, c'est-à-dire en somme l'opinion

1. Sans doute pour la raison indiquée par Gomperz (*o. c.*, p. 392) : Miltiade était le père de Cimon. — Mais dans l'hypothèse qu'il soutient, Platon aurait dû mentionner cette exception à la fin du *Ménon* (100 A).

2. *O. c.*, p. 391.

courante (1). Mais sous l'influence de la même difficulté soulevée déjà dans le premier dialogue, il modifie à la fois et sa manière de voir sur les politiciens d'Athènes et sa confiance dans la théorie de la vertu-science. Jusqu'ici, estimant bons et vertueux Périclès, Thémistocle, etc..., il leur attribuait implicitement la science qui définit la vertu, c'est-à-dire l'intelligence, la connaissance raisonnée du bien et du mal. Dès lors qu'il n'admet plus l'universalité de sa définition, et malgré que ce soit pour ne pas médire de ses illustres concitoyens, il doit leur attribuer un degré de vertu inférieur; il les fait descendre au rang des devins, de ces hommes inspirés qui ne savent rien de ce qu'ils disent (μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσι. — 99 D), qui agissent bien, sans intelligence (οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσι.—99 C), qui sont conduits par l' « opinion droite ». Il concède sans restriction leur impuissance à enseigner la vertu (98 E).

La continuité de ce point de vue avec celui du *Protagoras* est hors de question et il s'explique sans effort par le doute persistant provoqué chez Platon par la contradiction aperçue entre la théorie de Socrate et un fait d'expérience flagrant (2).

Est-il invraisemblable que ce pessimisme se soit aggravé? Non, si de nouveaux motifs sont intervenus. Or c'est le cas du *Gorgias*. — Platon ne vient-il pas de découvrir la différence entre le plaisir et le vrai bien de l'homme? ne l'a-t-il pas démontrée par « des raisons de fer et de diamant » (509 A) ? Après cela, il ne peut faire la moindre concession sur la raison d'être des chefs d'État: ceux-ci doivent procurer aux hommes, aux sociétés, le bien véritable, la vertu (515 B. C). Et Platon maintiendra cette idée dans la *République* et jusque dans les *Lois* (I. 630 C). Par suite, d'après la méthode socratique qui assimile la morale aux arts, un chef de gouvernement n'ayant pas atteint ce but est un mauvais ouvrier, quelles que soient, par ailleurs, sa vogue et la sympathie ignorante des foules (459 C).

Remarquons à quel point le débat s'est élargi. Le *Ménon* demandait si Thémistocle ou Périclès avaient été, vis-à-vis de leurs fils, de bons maîtres de vertu; il s'agit maintenant de l'éducation du peuple. Dans le *Ménon*, Platon leur reconnaît, malgré tout,

---

1. W. Lutoslawski. *The origin and growth of Plato's Logic*, p. 214. Longmans, Green and C°, London, 1905.

2. Une suite aussi naturelle serait loin d'exister du *Protagoras* au *Gorgias*. Cf. les explications de Th. Gomperz, *o. c.*, p. 360.

une vertu inférieure, capable, par hasard (1), de grandes actions; d'après le *Gorgias*, leur supériorité n'est admise que dans un ordre tout matériel (517 B); ils ont failli à leur mission la plus haute. — La progression est très normale. Et le dernier jugement est sans rémission (2), comme il est visible aux Ve et VIIe livres de la *République* où les philosophes seuls sont déclarés vrais gardiens de l'État. A quoi bon alors la prétendue « réhabilitation » du *Ménon* dont le plus clair serait après tout de montrer que ces mauvais politiques n'ont même pas su être de bons pères de famille?

Mais l'antériorité du *Ménon* est bien plus encore exigée par l'enseignement de l'un et l'autre dialogue sur la vertu.

Revenons, en effet, au *Protagoras*. Comme tous les dialogues qui le précèdent il ne connaît d'autre définition de la vertu que celle de Socrate : la vertu est une science. Nous l'avons même remarqué, il en apporte une justification nouvelle : la vertu doit être une mesure, un calcul des jouissances et des inconvénients de chacun de nos actes.

Or cette définition est partout supposée par le *Ménon* qui se termine en la déclarant trop étroite, sans pour cela la remplacer (3). Car, sans doute, l'ὀρθὴ δόξα ne prétend pas être adéquate à la vertu. Et il est signifié formellement aux dernières lignes du dialogue qu'une nouvelle étude s'impose pour savoir ce qu'est la vertu en elle-même (100 B). Affirmation qui n'est pas ironique, pour cette raison que la première partie du dialogue (71 D — 79 E) est consacrée à déterminer les conditions d'universalité d'une bonne définition, de manière à préparer le rejet de celle adoptée jusqu'alors (97 B C).

Dans ces conditions serait-il admissible que le *Gorgias* ait été composé avant le *Ménon, s'il donne de la vertu une définition toute nouvelle, conservée dans les dialogues postérieurs?* Évidemment non. Il y aurait là tout au contraire une réponse directe à la question finale du *Ménon*. C'est ce qu'il reste à établir.

L'objet principal du *Gorgias* est de distinguer le bien du délectable, de montrer, à l'encontre du *Protagoras*, que la fin dernière de l'activité humaine est le bien et non la jouissance;

---

1. Θεία μοῖρα, au sens où l'entend Zeller. *Die Philos. der Griechen*, III[1], p. 591[1].

2. L'exception même faite, dans le mythe final, en faveur d'Aristide, le prouve. C'est un moyen détourné, et le seul, de le sauver de la débâcle.

3. L'opinion de von Kleemann (*Archiv*, l. c., p. 62) est trop visiblement inspirée par le souci de reculer le *Ménon* jusqu'après le *Banquet*.

c'est une réfutation de l'hédonisme; mais il détermine aussi quel est ce bien, fin de l'homme : c'est son bien *propre*, la belle ordonnance, l'harmonie qui convient à sa nature; ainsi harmonisé l'homme est bon; or tout être est bon par la présence d'une *vertu* spéciale; cette harmonie de tout lui-même est donc la vertu de l'homme par excellence, la σωφροσύνη, qui d'elle-même assure la piété, la justice et la force (506 D — 507 C). Nous sommes bien loin de Socrate. La vertu n'est plus essentiellement une connaissance, mais un état. Le vertueux n'est plus comparé à l'artiste qui sait son art, mais à l'*œuvre d'art* (503 E ss.). L'unité de la vertu n'est plus l'unité de la science, mais elle suit au bon ordre de l'âme (507 A, B).

C'est la doctrine même longuement développée dans la *République* (1). Tout être possède, pour bien agir, une vertu qui lui est propre. Celle de l'âme est la justice (IV. 353 A — 354 A). Sa présence a pour effet l'ordre et l'harmonie (IV. 443 D ss.), elle est la santé, la beauté, la vigueur de l'âme (IV. 444 E). La science et la sagesse n'en sont plus que l'élément principal (id. et IX. 586 E). Même si la contemplation des Idées et du Bien prend une place de plus en plus grande (2), la conception du *Gorgias* demeure. Elle est rappelée dans le *Phédon* (93 C ss.), dans le *Philèbe* (64 E) et dans les *Lois* (III. 689 D).

La continuité du *Gorgias* et de la *République* paraît donc bien manifeste, comme celle du *Gorgias* avec le *Ménon*, du *Ménon* avec le *Protagoras*. Séparer ces deux derniers dialogues par le *Gorgias* est introduire dans l'évolution de Platon un retour et une complication inutiles et invraisemblables.

Kain M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

II

La Variabilité des Symboles dans l'Apocalypse

Notre formation littéraire, renouvelée ou continuée des Grecs, nous met souvent mal à l'aise devant les productions de l'esprit oriental. Nous ne savons même pas trop bien comment

1. Cf. Brochard. *La morale de Platon. Année philosophique*, 16e an., 1905, p. 5 ss.

2. *Id.*, p. 13 ss.

les anciens Orientaux composaient un livre, ni quelle idée ils se faisaient d'un livre, ni ce que signifiait pour eux l'attribution à tel ou tel auteur. Quand il s'agit d'œuvres symboliques, nos difficultés vont s'aggravant. L'Apocalypse, qui est l'écrit le plus mystérieux et le plus oriental du Nouveau Testament, a souffert d'une manière inouïe, chez les critiques protestants, de ces exigences de l'esprit humaniste, sur les lits de Procuste où les « Literarkritiker » l'ont dépecée à l'envi, sans arriver à en faciliter beaucoup l'intelligence.

De fait — à moins que nous n'appartenions à certaines écoles ultra-modernes, plus musicales que littéraires, qui usent de procédés avec lesquels la majorité des critiques bibliques n'ont pas l'air d'être familiers — notre culte de la précision, nos idées sur la correspondance du signe au signifié, nous portent à nous astreindre, nous, aux conditions qui suivent, même dans le genre littéraire de l'allure la plus libre, dans l'allégorie.

Soit une série de réalités ou de pensées que nous entreprenons de représenter allégoriquement. Je les désigne par A, B, C,... etc. Nous leur attacherons à chacune leur symbole, qui leur demeurera fixé indissolublement, une fois pour toutes, dans le cours de l'œuvre : soit α, β, γ,... etc. Une fois constitués les groupes aussi naturels et logiques que possible, A-α, B-β, C-γ.... etc., nous n'irons pas introduire *ex abrupto* un groupe A-β, ou B-α, quand même A et B, α et β seraient des idées assez voisines, ou des signes assez voisins. Il serait malséant, suivant notre commune manière de voir, d'ouvrir cette porte aux confusions.

Mais certainement l'auteur de l'Apocalypse avait d'autres mœurs littéraires, voulues ou non. Impossible, tant qu'on ne les a pas comprises, d'apprécier critiquement et scientifiquement son œuvre.

Reprenons nos deux séries A, B, C,... et α, β, γ,... Supposons les réalités A et B liées entre elles par quelque analogie, de fond ou de surface, qui, dans tel cas, peut se réduire à la communauté d'un seul détail. Non seulement nous trouverons chez l'Apocalyptique les groupes quasi-naturels A-α et B-β, mais toutes les combinaisons que voici :

$$A - \alpha \qquad A < \begin{matrix}\alpha\\ \beta\end{matrix} \qquad A - \beta,$$

ou encore

$$\alpha - A \qquad \alpha < \begin{matrix}A\\ B\end{matrix} \qquad \alpha - B.$$

Parfois, voulons-nous dire, une seule et même réalité, signifiée déjà par son propre symbole, s'en détachera pour s'introduire momentanément sous le symbole d'une réalité voisine; ou bien, inversement un seul et même symbole servira successivement à représenter deux ou plusieurs réalités, reliées par quelque association d'idées qui peut être lointaine. Ces extensions et ces échanges ne paraissent soumis à aucune règle déterminable. Ce n'est pourtant point de la pure fantaisie; il se peut qu'une logique profonde rythme ces ondulations; pourtant, un observateur pressé jugera ce symbolisme, par endroits, flottant comme les attributions qu'on fait aux personnages des drames qui se jouent en rêve.

Voilà une première remarque. Je la justifie par quelques exemples frappants.

D'abord une seule et même réalité représentée, en raison de ses différents aspects, par différents symboles, dans des visions simultanées, ou du moins étroitement connexes.

Aux premiers chapitres, nous avons vu Jésus apparaître en « Fils d'homme » porteur d'emblèmes divins, et donner au voyant le message pour les sept églises. Au chap. IV, une voix, *sa* voix (IV, 1, cfr. I, 10) appelle le prophète à une vision du ciel. Là se déroule la scène sublime de la grande liturgie autour du trône de Dieu. Jésus n'y est point d'abord visible; le « Fils d'homme » ne reparaîtra que dans un fragment du chap. XIV. Mais quand il s'agit d'ouvrir le livre aux sept sceaux, le Sauveur surgit sous la forme toute différente de l'Agneau « comme immolé », aux sept cornes et aux sept yeux. Le Fils de l'Homme est-il encore dans le fond du tableau? — Ce n'est pas tout. Quand l'Agneau a rompu le premier sceau du livre, apparaît un cavalier au cheval blanc, avec son arc et sa couronne. Il y a d'excellentes raisons de croire, avec de bons exégètes, que ce cavalier est le même que celui du chapitre XIX, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, encore Jésus (1). Ainsi voilà une personne unique, Jésus, apparaissant simultanément sous trois formes qui semblent absolument indépendantes et irréductibles. La première, il est vrai, (le Fils d'homme) s'efface momentanément dans la pénombre; une autre, l'Agneau immolé, occupe le centre du tableau; la troisième, l'Archer royal, se dresse devant l'Agneau et le Voyant à la fois. Ainsi une réalité indivisible, mais multiple d'aspects, la divine personne du Sauveur, se présente à nous sous le voile

1. J'essaierai d'en faire la preuve dans une autre note.

d'un triple symbolisme, suivant qu'il est le Révélateur divin, le Rédempteur divin ou le Triomphateur divin.

Voyons la contre-partie, c'est-à-dire des symboles distincts, mais connexes, qui alternent entre eux pour la représentation des mêmes réalités, chaque réalité pourtant ayant eu originairement son symbole propre.

Aux chap. XIII et XVII, la Bête qui monte de la mer, avec ses sept têtes et ses dix cornes, représente l'empire païen de Rome (1). Les têtes sont *primo et per se*, des empereurs. Cependant, au chapitre XVII, ce seront « des collines aussi. » $\alpha < \frac{A}{B}$. Cette dualité de signification mettra mieux en relief l'union étroite de la Bête maudite avec la courtisane Babel, la Rome des sept collines. Mais le lien des rois et des collines est on ne peut plus accidentel.

Les têtes, disons-nous, représentent respectivement des empereurs. Mais, parmi les empereurs, Néron a paru comme une incarnation véritable de l'essence diabolique du monstre aux sept têtes. Il résulte de cela une continuelle alternative entre le symbole de Néron et le symbole de l'empire-païen.

Ainsi :

au c. XIII, la tête a été blessée à mort, puis guérie;

au c. XVII, c'est la Bête elle-même qui est ressuscitée (XVII, 8.)

La Bête a un nom, exprimé par le chiffre 666. Ce nombre, suivant la seule interprétation plausible, s'écrit en lettres קסר נרון, Néron César. Ainsi Néron n'est qu'une tête de la Bête, et pourtant la Bête tout entière, qui est l'empire, et autre chose encore, s'appellera Néron de son nom propre. Néron est en partie le Néron historique, en partie un Néron typique; l'historique n'intervient que parce qu'il pouvait servir de type (2). De la sorte, un membre du corps, une tête, devient le type de tout le corps, et de ce qui est symbolisé par le corps. Cette tête a d'abord symbolisé directement un empereur; mais comme cet empereur représente éminemment ce qu'il y a d'horrible dans le corps entier,

1. Selon moi, elle est d'une signification encore bien plus étendue, et je le démontrerai ailleurs. Mais l'empire romain est au moins le « primum analogatum ».

2. C'est un des points où Bousset n'a pas vu clair, dans son commentaire si remarquable. Je pourrais montrer aussi comment le huitième roi (toujours le Néron typique) est le même que « les dix rois » symbolisés par les dix cornes.

son symbole, la tête, représente aussi le corps entier et les attributions symboliques de la tête passeront au corps, celles du corps à la tête, indifféremment. Parce que c'est la même réalité foncière que corps et tête représentent, la domination politique du Dragon, qui ne sera anéantie qu'à la grande victoire du Verbe.

Ceci nous amène à une deuxième remarque. La confusion de Néron et de l'empire, de la Bête et d'une de ses têtes, nous offre un bel exemple de symboles qui ne sont pas seulement flottants, mais qui se symbolisent les uns les autres, d'un *symbolisme à plusieurs étages*, pour ainsi parler (1). On trouvera le même phénomène dès les premières pages du livre. Il s'agit des *Anges des sept églises*.

Jésus commande à Jean d'écrire à ces sept Anges qui, dans la vision d'introduction, sont dits représentés par les sept étoiles que le Fils de l'Homme tient en sa main. — Remarquer que, au cours de la même vision (III, 1, cfr. I, 20.) ces sept étoiles signifient les sept « esprits de Dieu », lesquels sont probablement tout autre chose que des Anges. C'est une combinaison du type $x < \begin{matrix} A \\ B. \end{matrix}$

Des esprits bienheureux ne peuvent guère être l'objet des reproches, parfois assez véhéments, et des menaces que le Voyant, au nom de Jésus, adresse à ces Anges. Il serait en effet gratuit d'attribuer à l'auteur de l'Apocalypse les mêmes idées qu'à l'auteur du *Livre des Songes* d'Hénoch sur la responsabilité des Anges préposés par Dieu à la garde des hommes. Tout au plus a-t-on le droit de croire que les « soixante-dix pasteurs » de cet apocryphe et les « sept Anges » du livre inspiré ressortissent du même symbolisme. Dans l'Apocalypse, ces Anges sont donc la *figure* de quelque chose ou de quelqu'un; il s'agissait pour l'auteur d'exhorter des frères, et non de spéculer sur les fautes des êtres célestes, comme l'a fait l'apocryphe, pour rejeter sur leur dos une partie de la responsabilité des fautes et des malheurs humains. Aussi voit-on souvent dans ces Anges les « chefs » des Églises. Pourtant le ton et la teneur des louanges et des reproches, des menaces et des promesses convient bien mieux si tous ces avertissements sont adressés à des collectivités que s'ils l'étaient à des individus, car un prélat, en bonne justice, ne peut être que par une fiction littéraire tenu pour strictement

1. Il serait intéressant de noter des exemples du même fait dans le Quatrième Évangile.

responsable de tout ce qui se passe dans son église. Les prélats, si prélats il y a, sont donc identifiés à la communauté; si le Voyant leur parle, c'est pour que la communauté entende. Nous trouvons donc un symbolisme qui descend ainsi par degrés successifs.

Etoiles — ANGES
|
Prélats
|
ÉGLISES.

En fin de compte, les étoiles représentent, au ciel les « esprits de Dieu », sur terre les sept églises d'Asie.

Ce manque de fixité et d'*immédiation* dans les symboles crée, à coup sûr, de multiples difficultés d'exégèse. Il ne faut pas s'étonner si des esprits trop géométriques ont de la peine à s'y reconnaître.

C'est en cela que les « critiques littéraires » trouvent leur grand argument pour soutenir que l'Apocalypse Johannique est une compilation, à peu près comme le livre d'Hénoch; compilation (faite avec impéritie, il faut bien le dire,) d'éléments déjà cristallisés qu'un « rédacteur » aurait collectionnés partout; puis il eût cherché à y mettre mécaniquement une espèce d'unité, en les agglutinant au moyen de quelques gloses ou notes rédactionnelles. L'exécution, du reste, eût trahi l'intention, car toutes ces retouches ou ligatures n'arriveraient qu'à donner l'impression d'une plus grande hétérogénéité et d'un plus grand désordre. Faut-il entrer dans les sentiers, très peu convergents d'ailleurs, que ces critiques nous ont tracés?

Non, pour la raison très suffisante que la théorie de la compilation ne fournit du genre de fluctuations ci-dessus analysé aucune explication qui puisse nous satisfaire. D'abord il n'y a pas, bien entendu, à tenir compte de l'opinion de ces philologues qu'une certaine matérialité de vues ou de culture, jointe à la manie du découpage, empêche de remarquer l'unité d'inspiration, de doctrine, de langue et de cadres, de « scénario », qui s'affirme à travers les vingt-deux chapitres du livre. Même dans l'hypothèse — sur laquelle nous faisons d'ores et déjà toutes nos réserves, — où l'auteur aurait continuellement utilisé des sources, il faudrait reconnaître qu'il les a élaborées, et élaborées profondément, pour les faire servir au but de son enseignement bien

un et bien défini (1). C'est un *auteur*, pas un *rédacteur*. Il se montrait parfaitement capable d'unifier tout ce que, dans l'hypothèse, il aurait emprunté. Mais s'il n'a pas voulu mettre plus d'unité entre les éléments qu'il aurait groupés ainsi, cela révèle chez lui une trempe d'esprit toute particulière (2). Or, quand un homme sait faire de l'unité, et que pourtant il a eu si peu cure d'en mettre une parfaite dans le détail de son symbolisme, sera-t-il invraisemblable de supposer que cette variabilité est bien conforme aux tendances naturelles de son esprit et qu'elle s'introduira *spontanément* dans ce qu'il aura imaginé, ou aperçu en vision, le détail matériel des visions, même divines, dépendant naturellement des habitudes imaginatives de celui qui les éprouve? Ainsi il n'y aurait nul besoin de recourir, pour expliquer certaines « incohérences » du symbolisme, à l'hypothèse qu'il a juxtaposé péniblement des sources disparates.

Mais ceci n'est qu'un argument *ad hominem*. Car nous estimons qu'il ne faudrait pas tant parler de l' « incohérence » de ces images apocalyptiques. Un prophète chrétien du Ier siècle, de culture exclusivement juive, aurait-il dû partager les goûts et les répugnances dont nous a doués la culture humaniste? Les visions, puisqu'en réalité c'est de visions qu'il s'agit, doivent-elles se plier à la régularité logique de notre esthétique? Il serait audacieux de poser ces postulats. En fait, il y a toujours, sous les symboles les plus changeants qui se présentent à son esprit et sous sa plume, une réalité foncière qui établit une affinité entre toutes ces figures, dont chacune la représente sous un aspect spécial. Cet *ultimum quid* est un « tout potentiel », comme un scolastique dirait. Dans les exemples ci-dessus analysés, c'est Jésus, roi de l'Univers, ou bien le Pouvoir terrestre et diabolique.

---

1. C'est ce qui a été démontré sans réplique par Bousset, une autorité à laquelle il serait peut-être téméraire de préférer celles de Spitta, de Völter ou d'Erbes. — Même la récente théorie de Jean Weiss n'affaiblira pas cette ferme conclusion.

2. On pourrait objecter que *IV Esdras* est aussi une œuvre une et personnelle, de l'avis de critiques comme Schürer, Gunkel et autres, qui nous semblent avoir parfaitement raison, et cependant cette belle Apocalypse reste pleine d'incohérences, même doctrinales. Oui, mais son auteur, à la différence de Jean, n'a guère montré d'intention d'unifier les diverses traditions qu'il trouvait dans ses sources. Son respect de la tradition l'a empêché de faire autre chose que les « enchâsser » dans son œuvre propre, comme dans une monture beaucoup plus précieuse, en fait, que les pierreries dont il l'ornait. Pour Jean, c'est autre chose; il avait *sa* doctrine et entendait bien y ramener tout ce qu'il a pu emprunter ailleurs.

On peut insister, et déclarer que pourtant cette liberté un peu fantaisiste dans l'usage des symboles est quelque chose de rare, de peu naturel. Je consens à n'y voir pas uniquement un trait de race (quoique dans les prophètes, notamment dans le second Isaïe, on pût relever des phénomènes analogues), mais la note d'un esprit individuel. Mais le cas de cet auteur, ainsi exposé, serait-il tellement artificiel, tellement unique en son genre, qu'on dût n'y voir que la « *construction* » d'une exégèse trop complaisante pour la tradition?

Je ne le pense pas, car ailleurs, dans le Nouveau Testament, on trouve des exemples presque aussi frappants de virtualisme de style. Et c'est dans un livre dont on ne peut sérieusement contester l'unité, à aucun point de vue. Je veux dire le Quatrième Évangile.

Ouvrons-le au chapitre VI. On peut tenir pour démontré, avec le plus grand nombre des critiques modernes, contre quelques exégètes anciens, qu'en tout le discours du Seigneur (VI, 26-59) il s'agit de l'Eucharistie. L'idée de l'Eucharistie sacramentelle, du *pain* du ciel, commande le choix de toutes les images, les allusions à la manne, les expressions fortes et réalistes telles que σάρξ, τρώγων ; c'est une ἀληθής βρῶσις, une ἀληθής πόσις. Pas un seul instant l'idée de repas eucharistique ne sort du champ de la pensée. Seulement, la « *res sacramenti* », comme aujourd'hui nous dirions, étant l'union spirituelle au Christ et à son Père, le chapitre développera, sous divers aspects, la théorie de cette union, acquise comme un effet de l'Incarnation et de la Passion, que l'Eucharistie présuppose. Aucun procédé scolastique, pas même de progression logique et régulière; mais une logique *réelle* commande tous les développements en volutes de l'enseignement du Seigneur en ce beau discours. Sans perdre un seul instant de vue l'idée de la communion *réelle*, par manducation, par mode de boisson, au corps et au sang du Christ, l'Évangéliste passe du tout aux parties potentielles, du général au particulier, de la grâce invisible au sensible sacramentel, de la fin au moyen, de l'effet à l'instrument ou à la cause; et inversement. Mais chaque aspect implique tous les autres, et tout se rattache au pain eucharistique, dont la manne et les pains multipliés au désert furent une figure.

Je laisse faire au lecteur lui-même le rapprochement naturel avec les exemples d'un virtualisme analogue ci-dessus relevés dans l'Apocalypse, ce livre d'un ton, d'un but et d'une matière si

différents. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur la portée que pourraient prendre de telles comparaisons, menées avec vigueur dans une étude générale de la question johannique. Il me suffit d'avoir montré que cette variabilité presque déconcertante du symbolisme de l'Apocalypse se trouve des analogies en un des livres canoniques dont les critiques songeraient le moins à contester l'unité d'inspiration et de composition.

Fribourg (Suisse). E. Bernard Allo, O. P.

Bulletin de Philosophie

III

PSYCHOLOGIE

I. — Ouvrages Généraux

Dans son ouvrage : *Idées générales de Psychologie* (1), M. G. H. Luquet a pour dessein avoué d'introduire dans l'enseignement les idées philosophiques de M. Bergson. Son vœu le plus cher, nous dit-il, « serait d'être considéré pour ce livre, par le public et par M. Bergson lui-même, comme étant avec lui dans un rapport analogue à celui de Wolff à Leibniz. » Son procédé est exclusivement dogmatique. Il ne s'attarde donc pas à réfuter les théories contraires aux siennes, d'abord parce qu'il y voit un grand inconvénient pédagogique, et ensuite surtout parce que les théories générales de M. Bergson et de M. Luquet étant les seules qui soient pleinement d'accord avec l'expérience, l'exposé de ces dernières contient implicitement la critique des autres.

Il faut reconnaître que cet exposé de la psychologie bergsonienne est merveilleusement clair, plus clair que chez le maître, le style en étant plus sobre et moins enguirlandé de métaphores.

Le point de départ de cette philosophie est que la science psychologique est distincte, par sa méthode et son objet, de toute autre science. La vie psychique est une réalité *sui generis*. En elle, des caractères qui semblent contradictoires pour la logique habituelle, fondée sur les habitudes d'un esprit qui jusque-là s'est occupé exclusivement du monde extérieur, non seulement ne s'excluent pas mais s'appellent. Elle a une logique à part, régie par le « principe de continuité » et ainsi, « tandis que dans les autres domaines un fait ou un objet est ce qu'il est et n'est pas ce qu'il n'est pas, en psychologie il est en un sens ce qu'il n'est pas et n'est pas absolument ce qu'il est. » C'est la conscience spontanée qui nous montre en elle cette fusion de l'identité et du changement, du passé et du présent ; elle saisit le « moi » dans sa « durée », c'est-à-dire dans son état actuel, qui est fusion et synthèse, résumant la conscience passée et gros déjà des états de conscience futurs. Cette connaissance de la vie psychique par la conscience spontanée est sans doute naturelle et légitime : elle nous révèle en bloc la totalité de notre état de conscience actuel. Mais quel que soit le caractère de continu et de synthèse de celui-ci, il est des éléments qui lui échappent ; tout notre moi ne se révèle pas, mais seulement une partie ; car on doit admettre

1. In-8°, Paris, Alcan, 1906.

l'existence de l'inconscient. Dès lors il faut la conscience réfléchie, pour analyser plus en détail l'unité confuse que donne seulement la conscience spontanée, pour classifier les phénomènes psychiques et établir les relations qu'ils ont entre eux. Et l'auteur procède à cette classification, sur la valeur scientifique de laquelle il nous dit ne se faire aucune illusion ; il s'agit en effet d'une classification artificielle et plutôt symbolique, destinée surtout à établir un vocabulaire et une terminologie des faits psychologiques, commode et facile à retenir.

Mais la conscience réfléchie est-elle le seul moyen de perfectionner la connaissance que nous avons de nous-mêmes par la conscience spontanée ? L'ancienne psychologie opposait à la réflexion l'introspection. « Il y a lieu de conserver cette opposition, mais en l'interprétant dans un sens exclusivement empirique. » Jadis, la psychologie était calquée sur la biologie. Elle était donc amenée surtout, comme celle-ci, à se donner comme tâche une simple classification des faits psychiques. Et à cela s'employait spécialement la réflexion. Mais la biologie a évolué ; de nos jours, elle ne se sert plus de la classification que comme d'un moyen pour déterminer les lois générales de la vie, de même la psychologie doit se transformer parallèlement et substituer à la classification des phénomènes psychologiques l'étude de leurs relations.

Ce progrès d'ailleurs est encore insuffisant. La réflexion en effet est à la conscience spontanée ce que la connaissance scientifique est à la connaissance vulgaire. Or la science est avant tout utilitaire. Aux « images fuyantes » que les sens nous donnent de la nature, le savant « substitue des points matériels, des molécules, des forces d'attraction et de répulsion, etc., en un mot des symboles purement hypothétiques, dont l'unique rôle est de servir de support imaginatif aux relations quantitatives que la science vise à établir entre les phénomènes et qui sont pour elle l'essentiel, parce que c'est par elle que nous pouvons, dans une certaine mesure, prévoir les phénomènes de la nature... en faciliter la production. » Au contraire de la science, l'art n'est plus utilitaire mais positif ; il s'occupe, non pas des rapports des choses et de leur utilité, mais de leur individualité et de leur réalité en tant que connue de façon désintéressée. Cet art d'atteindre la réalité psychique par une connaissance exacte, sans préoccupations pratiques intéressées, c'est l'introspection. « Au lieu de viser à saisir, comme la réflexion, le semblable sous le divers, l'introspection cherche à retrouver les différences sous les caractères communs ; elle est la réflexion du psychologue et non plus de l'homme d'action sur la conscience réfléchie aussi bien que sur la conscience spontanée ; à l'égard de toutes deux elle fait machine en arrière. Par opposition au point de vue utilitaire de la conscience réfléchie comme de la conscience spontanée, c'est une sorte de dilettantisme, c'est presque de la conscience de rêve ; elle a un caractère non scientifique, mais esthétique. Elle veut, sous la conscience réfléchie et même sous la conscience spontanée, sous la couche rigide produite par l'influence congelante de l'action, atteindre l'eau courante du *stream of thought*, des données immédiates de la conscience. »

C'est donc à l'introspection que l'auteur fera surtout appel dans la suite de son ouvrage, « faisant machine en arrière par rapport à la

réflexion, sans jamais d'ailleurs en perdre de vue les résultats et en les prenant pour point de départ. » Étudier de la sorte la réalité des faits psychiques, c'est surtout étudier les relations qui existent entre eux : leur *succession*, leur *solidarité*, leur *continuité*.

Quand on parle de la *succession* des états de conscience, on veut dire qu'ils se conditionnent, se pénètrent, se fusionnent, et non pas qu'ils se succèdent par pluralité numérique. « Il n'y a jamais modification totale de la conscience ; tout état de conscience participe de l'état immédiatement antérieur ;... une rupture apparente du cours de la conscience, n'est en réalité qu'une nuance plus forte, une couleur plus vive, se détachant sur la trame ininterrompue de la vie psychique. Dans la conscience il n'y a jamais de révolutions, mais une perpétuelle évolution. »

Les états de conscience sont de plus liés par une étroite *solidarité*, c'est-à-dire que chacun d'eux est à la fois un et multiple, qu'il n'y a pas d'états purs distincts entre eux et provenant de facultés distinctes. Celles-ci « ne sont que des abstractions. » « D'une manière générale, tout état de conscience est à la fois affectif, intellectuel et actif : il n'y a qu'une différence de dosage dans les proportions relatives de ces éléments ; chaque état de conscience comprend, outre le phénomène affectif ou représentatif ou actif qui est au premier plan, des éléments psychiques appartenant aux deux autres classes, plus reculés et moins visibles, mais qui ne sont pas moins toujours présents. »

Le caractère souple et fuyant des opérations psychiques manifeste encore leur *continuité*. Elles ont entre elles une parenté d'essence et ne diffèrent pas en nature, mais seulement en degré ; c'est ainsi que l'automatisme sort de la volonté et que la volonté retourne à l'automatisme, que le concept ne diffère pas de l'image, que le concept et l'image ne diffèrent pas de l'affirmation, du jugement, que la consécution empirique ne diffère pas de la raison, que l'égoïsme confine à l'altruisme et engendre la justice, etc. Les premiers principes d'identité et de causalité n'ont pas de valeur objective, mais ne sont que des croyances sous forme vécue plutôt que pensée. Le principe d'identité énonce une confiance toute subjective dans la constance des lois de l'esprit à travers l'écoulement de la vie consciente, analogue à la confiance dans la constance des lois de la nature à travers le temps qui constitue le principe de causalité ; et cette confiance est, dans les deux cas, aussi spontanée et aussi peu justifiée sous sa forme primitive. Les lois de la nature ne sont en effet que des approximations, ou mieux des conventions utilitaires, et dans la vie consciente il n'y a pas deux états identiques.

Quant au caractère fondamental de l'activité de l'esprit, il consiste dans un choix, une *sélection* constante opérée dans le donné externe ou interne. L'expérience n'est pas ce qui s'imprime automatiquement en nous ; alors que nous croyons saisir la réalité telle qu'elle est, nous ne laissons pas de la construire par la sélection. Celle-ci joue dans toutes nos opérations psychiques un rôle analogue à celui des résonnateurs en acoustique, qui isolent un son en le captant de préférence ; et c'est ainsi que la perception est une sélection entre les sensations présentes ; la mémoire, entre les sensations passées, etc. Toutes les opérations psy-

chiques impliquent donc sélection ou attention ; la conscience en général ayant déjà pour rôle fondamental d'opérer cette sélection dans le donné interne, de choisir les états clairs qu'elle retient dans le flot indistinct de son écoulement. Et c'est ainsi que par ce choix entre les données de l'expérience, notre esprit construit non seulement l'art, mais la science, la morale, etc.

La sélection constatée comme un fait, il faut l'expliquer. Or toute explication psychologique est téléologique ; en d'autres termes, expliquer un phénomène psychologique, c'est dire à quoi il sert, c'est rendre compte de son intérêt pratique ou théorique, et l'un revient à l'autre. Si nous nous représentons nos états internes à la manière d'objets extérieurs, c'est que le monde extérieur nous apparaît comme le seul théâtre possible de notre action. Si nous solidifions et hypostasions des états subjectifs affectifs comme le plaisir et la douleur, si nous généralisons les images concrètes pour les réduire à des concepts, si nous réunissons ceux-ci en jugements, et ceux-ci encore en raisonnements, c'est toujours pour le même motif : l'intérêt, la facilité de l'action.

— Telles sont donc, dépouillées de leur présentation souple et vivante, les principales idées de la psychologie de M. Luquet ou de son maître M. Bergson. Nous ne pouvons songer à les discuter les unes après les autres ; chacune d'ailleurs se colore de nuances infinies où la part du vrai se mêle à la part de l'inadmissible selon nous. Disons un mot seulement des *a priori* métaphysiques, qui commandent toute cette psychologie. Le principal, c'est la négation du principe de contradiction comme régissant la réalité psychique ; celle-ci est l'union de l'identique et du changement, de l'un et du divers, de la permanence et du flux mobile incessant ; le fait de conscience « est en un sens ce qu'il n'est pas et n'est pas absolument ce qu'il est ». « En un sens », oui, sans doute, dans l'apparence de l'expérience interne ou externe, et M. Luquet a fort bien reconstitué cette donnée immédiate de l'expérience psychologique : succession, solidarité, continuité des phénomènes de conscience. Mais il y a longtemps déjà que l'on a été tenté de nier le principe de contradiction à cause des apparences sensibles. Aristote nous dit que les Sophistes ont été amenés par là à contester les premiers principes de la raison. En effet la première constatation empirique se heurte au devenir, et le devenir, à la fois, d'une certaine façon *est* et *n'est pas*. Ne serait-ce pas toujours chez M. Luquet cette même apparence immédiate de la réalité psychique, vue comme un devenir, c'est-à-dire comme quelque chose qui à la fois est et n'est pas, qui l'induirait à nier l'application du principe de contradiction au devenir psychique de la conscience mouvante, à restreindre cette application au réel conçu comme solide et statique, et finalement à ne donner au principe de contradiction qu'une portée toute quantitative et spatiale ?

Mais il est faux que ce principe ne soit qu'une vue de l'esprit quantitative et spatiale : il est impliqué immédiatement dans la toute première notion du réel ou de l'être, avant que cette notion même se précise ou se particularise en réel quantitatif et statique ou en réel qualitatif et dynamique, — et le devenir lui-même, qui implique composition

et union du divers, ne peut avoir en lui sa raison d'être et demande à être expliqué par autre chose que lui, par ce qui par soi est être.

Et voilà pourquoi ce flux mouvant du devenir de la conscience, reconstitué par l'introspection, loin d'être le point d'arrivée de la science psychologique comme le veut M. Luquet, n'en est au contraire que le point initial, la base d'expérience agrandie, merveilleusement détaillée, si l'on veut, par l'analyse bergsonienne, mais enfin base d'expérience seulement, d'où partira la raison, régie par le principe d'identité et son dérivé, le principe de causalité, à valeur absolue et non seulement empirique, pour édifier la systématisation philosophique.

Comme l'intelligence ne peut se passer de principe premier, M. Luquet, éludant le principe d'identité pour rendre compte de la réalité psychique, est obligé d'invoquer le principe de finalité : « Expliquer un phénomène psychologique, c'est dire à quoi il sert », c'est en faire une utilité pour l'action. Mais comment, avec les négations précédentes, fonder la vérité de ce principe de finalité ? Celui-ci indique que la *raison d'être* du moyen est dans une fin. Et comment cela serait-il perçu par la simple expérience qui n'atteint que les faits et non pas leur *raison d'être ?*

Philosophiquement, la doctrine exposée et défendue par M. Luquet se réduit donc à un *empirisme utilitaire*, comme le marquent d'ailleurs ces lignes décevantes par lesquelles il termine son ouvrage : « C'est par l'utilité vitale, par une finalité immanente qui d'ailleurs n'implique nullement une intelligence directrice, Providence ou nature, et peut fort bien se concilier avec le mécanisme, que s'expliquent en dernière analyse l'existence de la conscience, ses modalités et son développement, ses caractères réels et les caractères apparents qu'elle présente à une observation superficielle. »

M. Paulin Malapert consacre le 1er volume de ses *Leçons de Philosophie* à la *Psychologie* (1). Cet ouvrage n'est ni un cours, ni un manuel à proprement parler, mais un exposé des grands problèmes psychologiques, où les écoliers et aussi les philosophes trouveront le plus grand profit. L'auteur s'est efforcé, dit-il, « de poser les questions avec autant de précision que possible, de rassembler les principales données de fait les mieux établies, d'indiquer les diverses hypothèses explicatives qui en ont été proposées, surtout pour dégager la part de vérité que chacune contient. » M. Malapert remplit fidèlement ce programme, et son ouvrage est remarquable de précision, de réserve et de prudence dans l'affirmation, d'abondante érudition dans l'exposé des faits et des hypothèses, de clarté et de fermeté dans l'argumentation.

Nous ne pouvons songer à analyser les questions traitées par l'auteur puisqu'elles embrassent toute la psychologie, ni même à signaler ses vues personnelles d'ordinaire très nuancées et inclinant de préférence aux solutions de juste milieu. Indépendamment de quelques critiques de détail qu'appelleraient certaines solutions, nous devons faire des réserves sur la conception générale de la science psychologique selon

1. In-8o, Paris, Juven, 1907.

M. Malapert. Sa psychologie ne veut être qu'expérimentale et positive, et par conséquent « distincte de toute spéculation métaphysique, s'interdisant toute incursion dans le domaine des essences » ; car « la question des rapports de l'âme et du corps, du psychique et du biologique, ne saurait recevoir une solution scientifique pas plus dans un sens que dans l'autre ». C'est donc la conception positiviste de la science que M. Malapert met à la base de ses études psychologiques; d'où la conséquence forcée de rejeter — cela va de soi — la théorie des facultés, puis aussi d'admettre, pour l'examen des faits psychologiques, le point de vue du parallélisme : « hypothèse la plus commode en ce sens qu'elle permet d'éliminer tout sous-entendu métaphysique et de se placer exclusivement en face des données de fait, et aussi qu'elle maintient l'originalité, incontestable, des deux ordres de phénomènes. » Inutile de dire que nous n'acceptons pas cette conception minimiste de la science psychologique. Cette réserve faite, il convient de louer, dans l'intéressant et suggestif ouvrage de M. Malapert, un exposé d'ensemble, condensé, sagement critique, clairement ordonné, des faits que nous révèlent l'expérience et l'analyse psychologique.

La psychologie moderne, nous répète-t-on, est une « psychologie sans âme ». Mais il ne suffit pas de supprimer l'âme, il faut arriver à la remplacer. M. N. Kostyleff s'y essaie dans son livre : *Les substituts de l'âme dans la philosophie moderne* (1). « La notion des phénomènes psychiques, nous dit-il, est tout à fait hétérogène à celle du substratum psychique de la vie. On croit facilement saisir l'essence même d'un phénomène psychique en poursuivant les excitations nerveuses dans leur processus de pénétration, jusqu'au moment où elles deviennent conscientes ; on cherche au bout de ce processus les substituts physiques de l'âme, mais on est forcé d'avouer que les données psychologiques — les images mentales, les souvenirs, les idées — y restent tout à fait étrangères. » Comment donc arriver à une conception générale de la vie mentale sans « la grande entité et les petites entités » : l'âme et ses qualités? Ce n'est pas facile : l'examen critique fait par M. Kostyleff des théories proposées nous en persuade ; et la théorie particulière du même auteur, et qui n'est pas si neuve qu'il semble le penser, nous maintient dans la même conviction.

M. Kostyleff divise son ouvrage en quatre parties. Dans la première il étudie la conception chimique de la vie d'après Le Dantec ; dans la seconde, la conception mécanique de la vie d'après Zehnder ; dans la troisième, la critique des données psychologiques en particulier d'après les théories de Mach. Dans la quatrième partie de son étude, Kostyleff, adoptant les théories de Mach, les perfectionne, substituant aux unités psychologiques un groupement de réflexes. Pour lui, la vie mentale sera parfaitement et scientifiquement comprise si, à l'idée d'âme, on substitue l'idée d'un groupement de réflexes. « Il suffit de remplacer le mot images par le mot réflexes pour que la loi de l'assimilation fonctionnelle nous explique, d'une manière tout à fait précise, comment ces

1. In-8°, Paris, Alcan, 1906.

derniers peuvent être renforcés, restaurés, étayés, etc. Par exemple, un enfant ayant un nombre très limité de réflexes, ne pourra percevoir des images très complexes. Un adulte au contraire possédant déjà toute une collection de réflexes aura des images plus compliquées. La formation des idées abstraites, des jugements s'expliquera de la même façon. Voilà donc scientifiquement établie l'unification de notre savoir touchant la vie psychique. Ce qui au « profane » se révèle subjectivement comme une « mosaïque de sensations », n'est objectivement, et pour le savant, que l'ensemble de réflexes périphériques et internes qui atteignent les centres corticaux. » Et cela même est le véritable substitut de l'âme, sa seule réalité.

Véritablement, M. Kostyleff se contente à bon compte. Nous le laisserons à sa fragile sécurité. Son livre, d'ailleurs très érudit et intéressant par les matériaux scientifiques qu'il met en œuvre et la critique des conceptions chimique et mécanique de la vie, ne nous apparaît pas moins, dans ses conclusions positives, comme un nouvel exemple des tentatives infructueuses de « la psychologie sans âme ».

Le Dr Rudolf Eisler, dans son livre : *Leib und Seele* (1), où il expose et critique les théories récentes sur les rapports du physique et du mental, fait plus de cas que l'auteur précédent d'une explication psychique des faits psychologiques. Partisan d'un parallélisme, au moins méthodique, il veut qu'on considère les faits biologiques d'une part et les faits de conscience d'autre part, comme une série causale parallèle à une autre série causale, chacune formant un « système clos ». Pas d'interaction de l'une à l'autre. Une pensée ou un sentiment fait naître, non un mouvement, mais une image kinesthésique, une « représentation de mouvement », à laquelle correspond, mais comme extériorisation seulement, la modification biologique. Les dispositions organiques constituent la condition nécessaire, mais non suffisante, des faits psychiques. Ce principe des causations distinctes et fermées les unes les autres devient ainsi une règle méthodologique caractérisée par la différence des recherches psychologiques et des recherches biologiques.

Ce même principe des causations distinctes permet d'écarter l'objection tirée du principe de la conservation de l'énergie ; l'énergie psychique n'ayant rien de commun avec cette énergie physique ou biologique, tributaire, selon la science, du principe de conservation. Le parallélisme permet ainsi de concevoir une conservation de l'énergie psychique totale, parallèle à la conservation de l'énergie physique totale.

Mais ce parallélisme ne vaut que comme méthode. Il se résout philosophiquement, selon le Dr Eisler, en un monisme idéaliste. Le fait physique ou biologique n'est qu'une abstraction, due exclusivement à la considération de l'extériorisation du psychique. D'autre part il faut entendre ce monisme idéaliste comme phénoméniste et non substantialiste, le substantialisme soit dualiste, soit monadiste ne reposant sur aucune donnée de l'expérience. Et le Dr Eisler fonde son opinion sur une théorie de la connaissance entendue à la manière du criticisme

1. In-8o, Leipzig, Barth.

phénoméniste. Une des conséquences de cette position est la négation de l'immortalité individuelle : s'il n'y a que des états du moi, et non un moi substantiel, ce moi empirique devra se dissoudre après la dissolution du vivant. On peut admettre en revanche une immortalité « supra-personnelle » de l'âme, par l'immortalité des œuvres, des actions réciproques des individus, de l'humanité au sens positiviste du mot.

Il faut faire deux parts dans ces conclusions que le Dr Eisler prétend fondées uniquement sur l'expérience. Celles qui contredisent le « matérialisme psycho-physique » et le substantialisme dualiste cartésien sont acceptables de ce chef. Celles qui aboutissent au phénoménisme idéaliste et à sa conséquence, la négation de l'immortalité, sont moins l'expression de l'expérience que l'interprétation aprioristique de celle-ci, au nom du criticisme phénoméniste. Et à cause de cela même nous ne les admettons pas.

La thèse substantialiste de l'âme, entendue au sens thomiste, vient d'être défendue avec une singulière vigueur par M. Ch. A. Dubray, de l'Université catholique de Washington, dans son livre : *The theory of psychical dispositions* (1). A propos de la question spéciale des dispositions psychiques, constatées comme *faits* dans l'habitude et la mémoire, l'auteur établit que, pour en rendre raison, il faut admettre une âme substantielle, forme d'un composé.

L'auteur commence par constater les faits : notre expérience passée n'est pas complètement disparue ; si elle peut redevenir présente, c'est que, dans l'intervalle, quelque chose de l'expérience passée est demeuré.

Vient ensuite l'exposé historique du problème. Il est particulièrement remarquable par l'abondante information dont il témoigne. Les théories anciennes sont rangées en deux groupes, selon que le fait de la rétention est attribué à l'âme (Platon, saint Augustin, Leibnitz, l'École Écossaise, etc.), ou plus spécialement attribué au corps (Descartes, Malebranche, Locke, Condillac, etc.) Les théories modernes sont distribuées en trois classes : celles qui admettent la nature psychique des dispositions (Lotze, Lipps, etc.) ; celles qui proposent une explication psycho-physique (Ebbinghaus, Höffding, Wundt, James, Baldwin, etc.) ; celles enfin qui donnent une explication purement physique (Maudsley, Ribot, Richet, Sollier, etc.).

Après cet exposé historique, l'auteur examine la nature des dispositions psychiques. Tout le monde doit reconnaître que la disposition implique deux choses : un état actuel, une tendance à reproduire un fait de conscience passé. La disposition passe de la puissance à l'acte par l'effet d'une excitation. Inconsciente par nature et inexpérimentable directement, elle est connue par ses effets, dont le principal est de faciliter la répétition des actes. Voici d'ailleurs ses principaux caractères : 1° Toute disposition est une modification produite par un état précédent et y correspond ; elle est ce qui demeure d'un état de conscience ou d'une série d'états ; 2° Elle est permanente ; elle est

1. In-8°, New-York, Macmillan and Co.

l'étape entre deux états de conscience transitoires ; 3° Elle est latente, inconsciente, connaissable indirectement par ses effets ; 4° Elle se fortifie par la répétition et s'affaiblit quand celle-ci fait défaut ; 5° Sa direction peut changer, par exemple dans l'association des idées.

Les dispositions psychiques étant conclues comme des *faits*, il faut en rendre compte. L'auteur expose et rejette successivement les théories modernes de l'épiphénoménisme, du parallélisme psychophysique, du monisme, comme incapables de justifier ces faits. A ce même point de vue, il critique la théorie du « courant de la pensée » de James ; — celle de Hume : le moi, faisceau de perceptions successives ; — celle de Stuart Mill : la série des états de conscience se connaissant elle-même comme série ; — celle de Taine : le moi, tissu continu d'événements ; — celle de Bradley, pour qui les dispositions ne sont pas des phénomènes, mais des fictions légitimes pour expliquer l'apparition des phénomènes, etc.

Ces théories étant éliminées, M. Dubray établit que l'existence des dispositions nous force à admettre un être permanent (*permanent being*) qui conserve les dispositions et en maintient l'unité. « La conception scolastique de l'âme semble remplir les conditions requises pour une théorie des dispositions psychiques. Elle ne nous fait pas connaître ces dispositions directement et immédiatement, mais elle rend leur existence possible. Nous avons ainsi un sujet permanent et identique, qui est modifié dans ses diverses facultés par les dispositions qu'il reçoit, un sujet dont les opérations sont facilitées, qui peut posséder réellement son passé, le conserver, le reconnaître comme tel... Mais, en même temps qu'elle explique la possibilité des dispositions purement psychiques, la théorie ne néglige pas néanmoins les dispositions physiques. » Le corps entier, jusque dans ses plus petites fibres, est pénétré par l'âme, et tire d'elle toute son activité ; il concourt aux fonctions psychiques en conservant les dispositions nécessairement psychophysiques. « Ainsi, toutes les facultés, dispositions et habitudes, les séries organiques et mentales, le corps et l'âme, sont combinés en une harmonieuse unité qui fonde la réciprocité de leur influence. La théorie aristotélicienne et scolastique est ainsi moyen terme entre le dualisme cartésien et le monisme spinoziste. » Elle est la réponse la plus satisfaisante en ce qui concerne l'explication des dispositions psychiques.

Acceptant de tous points cette conclusion, nous ne pouvons que féliciter M. Dubray d'y avoir abouti avec autant de modération que de fermeté et le louer de la critique érudite et objective qu'il a faite des théories opposées à la théorie aristotélicienne.

En terminant cette revue des ouvrages généraux de psychologie, signalons le livre du Dr Grasset : *Introduction physiologique à l'étude de la Philosophie* (1) qui réunit une série de conférences faites à la Faculté des Lettres de Montpellier sur la physiologie du système nerveux de l'homme. Ce livre « n'a la prétention ni d'enseigner la physiologie du système nerveux aux étudiants en sciences et en médecine, ni de rem-

1. In-8° avec 47 figures dans le texte; Paris, Alcan, 1908.

placer l'enseignement de la psychologie aux élèves en lettres ; il n'a qu'un but : essayer de fournir aux élèves en philosophie de la Faculté des lettres une introduction physiologique nécessaire à leurs études philosophiques ultérieures. » Personne ne pouvait mieux remplir ce but que le Dr Grasset, physiologiste, clinicien renommé et averti de tous les problèmes psychologiques. D'ailleurs, les conclusions originales de ses ouvrages antérieurs se retrouvent dans celui-ci: distinction du système nerveux d'avec la psychologie, indépendance de la biologie et des doctrines philosophiques ou religieuses, et même localisation cérébrale distincte des deux psychismes, que le Dr Grasset maintient toujours malgré l'assaut des contradictions retentissantes que cette hypothèse lui a attirées. A remarquer comme très suggestif le chapitre sur *L'émotion et la mimique*, dans lequel l'auteur se prononce, du point de vue physiologique, contre la théorie physiologiste et la théorie intellectualiste de l'émotion. Pour lui l'émotion est un *processus psychique actif spécial* formé de deux ordres d'éléments, également constitutifs de l'émotion : les éléments psychologiques et les éléments physiologiques.

II. — Méthodes Psychologiques.

M. Van Biervliet, dans une série d'articles parus dans la *Revue philosophique* (1), a fait l'histoire des méthodes de la psychologie moderne, dite scientifique. Il divise cette histoire en trois périodes : celle de la psychophysique (Fechner), celle de la psychophysiologie (Wundt), et enfin celle de la psychologie expérimentale qui dure encore et à laquelle — selon M. Van Biervliet — l'avenir appartient. Cette étude dépasse le point de vue historique : analytique et théorique, elle nous montre la genèse des méthodes psychologiques et en critique les résultats. Relevons-en les principales conclusions.

La psychophysique. — La question posée par l'auteur dans cette première étude est celle-ci : La base expérimentale de la psychophysique est-elle solide ? La réponse est négative.

Fechner, considérant l'homme comme une machine construite d'après une formule mathématique stéréotypée, résolut de plier aux méthodes de numérations les sciences psychologiques, et ainsi de mesurer les rapports exacts entre l'âme et le corps. On connaît la loi qu'il formula comme résultat de ses recherches : *La sensation croît* (en intensité) *comme le logarithme de l'excitation qui la fait naître* — ou plus simplement : *l'excitation croissant en proportion géométrique* (telle que 1, 2, 4, 8, 16, etc.), *les sensations correspondantes croissent seulement en progression arithmétique* (telle que 1, 2, 3, 4, 5, etc). — La base expérimentale sur laquelle Fechner s'appuie est triple : les travaux de Weber et la loi qu'il crut en pouvoir déduire ; les observations et les recherches éparses recueillies dans les ouvrages de savants qui n'étaient ni psychologues ni même physiologistes ; enfin les recherches systématiques de Fechner lui-même. Cette triple base était insuffisante. —

1. Janvier 1907, pp. 1-32; février, p. 140-175; juin, pp. 561-592; décembre, pp. 561-587; janvier 1908, pp. 48-70.

Weber, à la suite d'expériences, avait formulé cette loi : *La plus petite différence perceptible entre deux excitations de même nature est toujours due à une différence réelle qui croît* proportionnellement *avec ces excitations mêmes.* Or, si l'on peut admettre sans peine que des différences perceptibles sont dues à des différences réelles de l'excitation, et encore que, si ces excitations croissent, la sensation croît en même temps, il est impossible d'admettre que ces deux accroissements soient rigoureusement proportionnels suivant une valeur mathématique ; et ce ne sont pas les expériences de Weber qui pourraient là-dessus nous convaincre. En effet, les chiffres exprimant la sensibilité tactile des diverses régions du corps ne sont nullement constants, les hommes n'étant pas, comme le croyait Weber, des machines vivantes toutes semblables. De plus, dans ses recherches sur la sensibilité à la pesanteur, ses expériences ont porté sur un nombre insuffisant de sujets ; il n'a pas tenu compte des variations moyennes entre les différents résultats obtenus ; enfin la valeur des fractions qui expriment les différences de poids perçus est trop approximative pour permettre l'interprétation qu'il en propose. — La deuxième base de la loi de Fechner est elle-même peu solide : les recherches diverses faites par des mathématiciens comme Bernouilli, par des physiciens comme Bouguer, Masson, n'avaient pas une valeur objective suffisante, appuyées qu'elles étaient sur des expériences peu appropriées. — Les recherches de Fechner lui-même, entreprises pour vérifier la loi de Weber, sont sujettes à caution : il n'a expérimenté que sur un nombre insuffisant de sujets (sur un seul pour les sensations de poids) ; le dispositif des expériences laissait grandement à désirer ; enfin il n'a pas tenu compte de l'état psychologique des sujets ni surtout de leur attention. De plus, — chose curieuse — tous les résultats obtenus par Fechner, dans de pareilles conditions, sont en somme contraires à la loi de Weber.

L'œuvre de Fechner a été critiquée par Hering et Delbeuf qui en ont montré l'insuffisance expérimentale et surtout ont réduit la portée de la loi psychophysique. « Celle-ci, a pu dire Delbeuf, sauf pour les sensations de lumière et de son, est une fantasmagorie. » — Si Hering et Delbeuf ont considérablement ébranlé l'œuvre de Fechner, ils n'ont pourtant pas nié la possibilité de faire une psychophysique, et avec eux d'autres savants (Helmholtz, Plateau, Wundt, Merkel, Ebbinghaus, Stumpf, Münsterberg, Féré) ont tenté d'améliorer la loi de Fechner, de perfectionner sa technique expérimentale, ou bien encore, sa formule même, la loi logarithmique et les diverses expressions mathématiques de l'œuvre du physicien de Leipzig.

Mais tous les psychophysiciens ont commis cette erreur fondamentale de considérer la sensation comme un phénomène simple et élémentaire. A priori, sans doute, on peut croire possible de mesurer la sensation ; mais concrètement celle-ci est engagée, selon les individus et les divers états d'un même individu, dans un remous de sensations concomitantes, de souvenirs, d'émotions, et la réaction ne pourra jamais être prévue selon une loi absolument fixe. D'autre part, les psychophysiciens, hantés par la conception de l'homme-machine et, par suite, préoccupés d'aboutir à une formule mathématique uniforme, n'ont été

attentifs qu'aux conditions matérielles de leurs expériences et ont négligé les précautions qui assurent l'égalité des conditions morales, des dispositions subjectives des sujets observés. De là la médiocrité des résultats de la psychologie quantitative dans sa première phase.

La psychophysiologie. — « Tout phénomène conscient, dit Van Bervliet, a commencé par être un mouvement extérieur, lequel est lui-même devenu courant nerveux, modification des centres inférieurs et supérieurs ; et tout phénomène conscient finit par une modification centrale motrice, un courant nerveux moteur et une contraction musculaire ;... si l'on admet que la phase consciente est fonction de la sensation, et le mouvement fonction de la phase consciente, il semble facile de déterminer et de mesurer cette phase par ses deux bouts accessibles. » C'est ce que Wundt, le fondateur de la psychophysiologie, a tenté de faire, en mesurant les phénomènes extérieurs qui précèdent et suivent les processus psychiques.

Les travaux de Wundt et de ses élèves pour mesurer la durée des phénomènes conscients ont donné « des indications plutôt que des résultats. » Le temps de réaction, le plus accessible des phénomènes psychiques mesurés, est loin d'être fixé. Toutes choses égales d'ailleurs, ce temps varie considérablement d'un sujet à l'autre, et, chez un même sujet, d'un jour à l'autre, voire d'un moment à l'autre. Les recherches sur la durée des phénomènes conscients plus complexes, tels que le choix, les représentations simultanées multiples, les associations, les jugements, aboutissent à des résultats encore moins approximatifs que pour la durée du temps de réaction. « Aussi voyons-nous, dit Van Biervliet, que les temps de réaction simple varient du simple au double pour les stimulations de son ; tandis qu'ils varient du simple au quintuple pour la durée d'association, et cela, chez *un même sujet.* »

La psychologie expérimentale. — Les psychophysiciens trahissent encore, dans leurs travaux, des préoccupations métaphysiques. Wundt, par exemple, voulait surtout, en psychologie, aider l'introspection en y ajoutant l'expérimentation physiologique. La psychologie scientifique, sous sa troisième forme, c'est-à-dire la psychologie expérimentale, étudie les phénomènes conscients en dehors de toute préoccupation métaphysique, et seulement comme faits mesurables et observables. Elle est née, en dehors de la philosophie proprement dite, de la mise en commun des travaux des aliénistes, neuropathologistes, cliniciens, anthropologistes, embryologistes, psychologues de profession, pédagogues. En plus du dessein d'écarter de ses recherches toute préoccupation métaphysique, la psychologie expérimentale a celui de remplacer l'introspection par l'examen objectif du plus grand nombre possible de sujets variés. Au début du mouvement de cette nouvelle psychologie quantitative, nous voyons préconiser la méthode des questionnaires qui ont pour but de substituer à l'examen subjectif privé un examen public portant sur des centaines, et même des milliers de personnes. Puis on remplaça le questionnaire écrit par le questionnaire oral, et on imagina le procédé d'enquête objective au moyen de « tests » ; enfin, dans des laboratoires spéciaux, on institua les mêmes expériences successivement sur le plus grand nombre

de sujets, marquant avec précision les variations et dressant des moyennes.

Nous ne suivrons pas M. Van Biervliet dans son analyse des avantages et des désavantages de ces méthodes successives. Notons seulement avec lui que celles-ci sont impuissantes, quel que soit leur désir, à éliminer l'introspection, car ces expériences de laboratoire prétendues si objectives, c'est encore « de l'introspection interprétée deux fois, par le sujet d'abord, par l'expérimentateur ensuite. » Disons enfin que nous ne partageons nullement la confiance exagérée de M. Van Biervliet en l'avenir de la psychologie expérimentale telle qu'il nous la décrit, et telle qu'il la vante, comme *seule scientifique*. Certes, il n'est que trop vrai que cette psychologie, qui veut obstinément rester quantative, n'a rien à voir avec les problèmes transcendants de l'âme, de la liberté, etc. Aussi bien, on ne lui demande pas son intervention dans ces problèmes : ses résultats, appréciables dans leur ordre, ne vont pas jusque-là. Mais est-ce un motif pour croire que ces résultats, très médiocres à l'heure actuelle mais qu'on escompte pour l'avenir, sont appelés à devenir la seule base de la psychologie complète ? Est-on vraiment autorisé, en face du peu que l'on a obtenu, à garder le naïf optimisme qui fait écrire à M. Van Biervliet : « Actuellement l'être humain n'apparaît plus comme une entité mystérieusement formée sous l'influence des causes inaccessibles », ou encore : « La mentalité de l'artiste se décompose en éléments mesurables. L'homme le plus intelligent, le plus esthète, le plus moral, est le produit de la culture de certains centres particulièrement développés sous l'action du milieu, renforcée par celle de l'hérédité. » De telles affirmations sont bien faites pour nous persuader que la psychologie expérimentale, telle qu'elle est pratiquée la plupart du temps, reste infidèle à son point de vue de se départir des préoccupations métaphysiques. Tant qu'elle ne s'interdira pas, non seulement dans l'intention, mais réellement et pratiquement, d'absorber toute la psychologie ; tant qu'elle n'évitera pas d'adjoindre à ses recherches des préoccupations aprioristiques à couleur matérialiste, elle compromettra d'autant la portée scientifique de ses résultats.

Dans un article de la *Revue Néo-Scolastique* intitulé : *A propos de la « Méthode d'introspection » dans la psychologie expérimentale* (1), M. Michotte étudie quelques-unes des conditions que doit avoir la « méthode d'introspection » pour devenir une méthode expérimentale véritable et fournir des résultats scientifiques. Ses considérations portent spécialement sur la « méthode indirecte », dans laquelle « l'excitation produit indirectement le phénomène » et dans laquelle aussi « l'observation se fait indirectement, grâce à la mémoire immédiate. » Wundt admet que la méthode indirecte peut avoir une valeur scientifique, mais à condition seulement que les événements à observer soient simples et de constitution élémentaire. Le but de M. Michotte est de montrer que cette méthode est susceptible de se développer, qu'il est possible de l'employer d'une manière vraiment scientifique, tout en la faisant porter sur

1. Nov. 1907, pp. 507-532.

les phénomènes plus compliqués des activités psychiques supérieures. Et l'auteur répond à toutes les objections, en particulier à celles élevées par Wundt contre la possibilité de l'application de la méthode indirecte dans le domaine indiqué. « Est-ce à dire, écrit-il, que celle-ci pourra à elle seule aboutir à la solution de tous les problèmes psychiques élevés ? Il serait sot de le prétendre. Tel n'est pas notre point de vue, mais il nous paraît du moins que la méthode doit être épuisée, qu'il faut tâcher de lui faire donner ce qu'elle peut. » Cette étude du professeur de l'Institut de philosophie de Louvain se recommande par sa clarté, son objectivité, sa technique précise et sa juste modération.

C'est à l'initiative de S. É. le cardinal Mercier, alors qu'il dirigeait ce même Institut de Louvain, que le R. P. A. Gemelli, O. M., dans sa brochure : *Del valore dell' esperimento in psicologia* (1), rapporte l'introduction de la méthode expérimentale dans les études psychologiques, chez les philosophes catholiques. A son tour, le R. P. vient plaider, à juste titre, la nécessité et l'urgence de ces recherches expérimentales. Son travail comprend l'histoire rapide de la méthode expérimentale, la mise en valeur et la limitation de sa portée scientifique, enfin la réfutation des objections de quelques philosophes spiritualistes en défiance vis-à-vis de cette même méthode. — Notons seulement, dans cet intéressant travail, l'accueil bienveillant que fait l'auteur aux données expérimentales, mais en même temps les sages limites qu'il leur impose, dans les services qu'elles peuvent rendre à la psychologie complète, c'est-à-dire à la science de l'âme. Le phénomène psychique étant irréductible au phénomène physiologique, l'étude de celui-ci pourra bien nous renseigner efficacement sur la manifestation extérieure du phénomène total, sur sa genèse, son développement, sa durée, ses variations selon les individus ; elle pourra bien compléter l'observation interne, mais elle ne saurait découvrir les lois psychiques dans les lois de l'activité somatique, et, à plus forte raison, aboutir à une explication sur la nature de l'âme, son origine, ses rapports avec le corps. Le R. P. montre la médiocre valeur psychologique des découvertes de la psychologie nerveuse, signale les excès de l'expérimentation, spécialement en psychiâtrie, et dans l'étude quantitative des processus des phénomènes supérieurs. Ces réserves faites, l'expérience, en psychologie, se présente comme légitime, scientifique dans son ordre, c'est-à-dire soumise à des lois rigoureuses, celles bien connues posées par Wundt et que le R. P. approuve pleinement. Au reste, la psychologie aristotélicienne, avec sa doctrine foncière du composé humain, restera dans la ligne de son système, en adoptant l'expérience psychologique, contenue dans de sages limites.

Œuvre de vulgarisation plutôt qu'étude technique, le travail du R. P. Gemelli témoigne néanmoins d'une solide connaissance de la psychologie contemporaine et des principaux résultats de ses travaux. En accueillant ceux-ci et en modérant leurs prétentions, le R. P. vise à la conciliation entre la psychologie traditionnelle et la psychologie nouvelle :

1. 64 pages. Milan, *La Scuola cattolica.*

disons qu'il réussit pleinement à nous convaincre de la légitimité et de la nécessité de cet accord.

III. — Questions Spéciales.

1. Le Subconscient

Le problème du « subconscient » ou « inconscient » ou « subliminal » reste à l'ordre du jour, depuis surtout que W. James a cru voir dans le subconscient « un chaînon médiateur entre le divin et l'humain » et une base d'explication psychologique de certains faits religieux, comme celui de la conversion. Plusieurs travaux récents ont combattu cette interprétation « mystique » du subconscient, niant le rôle quasi dramatique que certains psychologues lui attribuent, s'efforçant de ramener aux faits connus les faits extraordinaires dont on prétend qu'il serait la cause mystérieuse.

M. A. H. Peirce, dans son mémoire : *An appeal from the prevailing doctrine of a detached consciousness* (1), attaque avec vigueur la théorie qui vient d'être indiquée. Ne pas faire d'hypothèses inutiles, choisir l'explication la plus simple, se régler sur la loi de parcimonie en psychologie comme dans les autres sciences : tel est l'excellent principe qui commande toute la critique de Peirce.

Celui-ci rappelle d'abord les preuves invoquées pour affirmer l'existence du subconscient ; 1° faits pathologiques : amnésie, anesthésie, aboulie des hystériques, retour de langues oubliées, souvenirs que le moi normal ne reconnaît pas ; 2° faits normaux, mais inaccoutumés : écriture automatique, vision dans le cristal, créations du génie, etc. Tous ces cas sont explicables, selon Peirce, non par le subconscient entendu à la manière de Myers ou de James, mais seulement par des particularités et dispositions cérébrales. Ainsi, l'écriture automatique est ramenée à des désordres cérébraux comme ceux qui rendent raison de la chorée, de l'ataxie locomotrice, de la paralysie générale; la vision dans le cristal, aux processus nerveux qui résultent d'une forte attention ; les troubles de la personnalité, à une irritation permanente due à un choc antérieur d'une région corticale étendant son influence à d'autres régions adjacentes ; et ainsi des autres faits invoqués : élaboration du génie, souvenirs renaissants dans le rêve, dans l'hypnose, sous l'influence de stimulants et de narcotiques : les conditions suffisantes de tous ces faits « sont cérébrales et seulement cérébrales. »

Deux parts sont à faire dans cette critique de la théorie subliminale. On peut approuver les reproches faits à celle-ci d'avoir invoqué, pour rendre compte des faits dits subconscients, une sorte d'entité mystérieuse à laquelle on attribue, dans le psychisme, un rôle extraordinaire, et que l'on décrit par des métaphores beaucoup plus qu'on ne l'explique véritablement. Mais est-ce à dire que la théorie cérébraliste proposée par Peirce suffise à interpréter ces faits ? Nous ne le pensons pas et nous verrons tout à l'heure les critiques qu'on peut soulever contre cette théorie.

1. In-8° 36 p.; Boston et New-York, Hougton et Co.

M. Joseph Jastrow, dans son livre *The Subconscious* (1), réagit également contre la théorie de ce *moi subliminal*, dans lequel certains voient un double du moi conscient, un facteur spécial dont l'influence, explosant en des circonstances exceptionnelles, mettrait en déroute notre conscience ordinaire en la réduisant au silence. Et l'auteur reprend tous les faits mis en avant, les analyse, les précise, expose le rôle du subconscient. De cet exposé découle cette idée générale qu'il n'y a pas en nous deux activités psychiques indépendantes, que s'il faut admettre le subconscient, c'est comme une fonction naturelle en rapports intimes avec la conscience, sujette avec elle aux mêmes influences, partie avec elle d'une commune synthèse. Quant aux formes anormales de la vie mentale, bien loin de s'associer aux facultés les plus hautes, elles se manifestent bien plutôt comme des défaillances et des pertes. Malheureusement, les conclusions de M. Jastrow, si elles ont ce bon résultat de contredire le rôle exagéré prêté au subconscient par la théorie du moi subliminal, s'appuient sur des preuves commandées par des à priori évolutionnistes. D'autre part, la nature du subconscient selon M. Jastrow reste imprécise. On ne sait s'il opte pour la théorie physiologique selon laquelle l'inconscient est cérébral et ne devient psychique qu'en cessant d'être inconscient, — ou bien pour la théorie qui conserve à l'inconscient des caractères psychiques, mais atténués et réduits à l'extrême limite.

Dans notre précédent *Bulletin de Psychologie* nous avons eu l'occasion d'analyser l'ouvrage de W. James sur l'*Expérience religieuse* (2) et d'exposer les critiques qui lui ont été faites par M. G. Michelet dans une série d'articles en cours de publication dans la Revue du *Clergé français*. M. Michelet vient d'achever l'examen du livre de James et d'apprécier l'application de la théorie de la subconscience faite par le psychologue américain dans le but d'expliquer certains phénomènes mystérieux de la vie religieuse, comme les conversions. Dans les deux derniers et remarquables articles (3) de M. le Professeur de l'Institut catholique de Toulouse, relevons spécialement ce qui a trait à la théorie du subconscient.

Après avoir brièvement esquissé l'histoire de cette théorie, rappelé les faits normaux et pathologiques dont elle veut rendre compte, et les applications qu'on a été amené à en faire dans la psychologie religieuse, l'auteur examine tour à tour les différentes interprétations qu'on a données ou qu'on peut donner sur la nature de ces faits. Les théories qu'on a proposées sont ainsi énumérées : 1° théorie physiologique des faits inconscients ; 2° théorie des phénomènes psychologiques sous-conscients ; 3° théorie animiste de faits psychologiques entièrement inconscients.

1° *Théorie physiologique des faits inconscients.* — D'après cette pre-

1. London, Constable ; Boston, Hougton in-12 ; XI-549 pp.

2. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1907, p. 326-334.

3. *Rev. du Clergé Français ; III Les faits religieux et la théorie de la subconscience*, 15 nov. 1907, pp. 379-410 ; *IV. La théorie de la subconscience et la variété des expériences religieuses*, 1er janv. 1908, pp. 25-47.

mière conception, « tous les faits inconscients dont il est question doivent s'entendre de phénomènes organiques auxquels la conscience peut s'ajouter comme un luxe, mais qui n'en sont pas modifiés dans leur nature. L'inconscient existe, mais il ne peut être que d'ordre physiologique. » On le voit, c'est la théorie de la conscience reflet, de la conscience épiphénomène (Huxley, Maudsley, Carpenter, Ribot) qui est à la base de cette explication (1). Si les faits de conscience sont essentiellement des faits physiologiques qui ne deviennent conscients qu'accidentellement, par épiphénomème, par éclairement intérieur, le problème de l'inconscient n'offre plus de difficulté. L'inconscient constitue l'état premier de tous les faits psychologiques ; tous les phénomènes de la vie normale l'impliquent. Quant aux phénomènes anormaux, ils ne font que l'accuser de façon plus frappante ; et, au nom de la loi de parcimonie, on s'efforce de les ramener aux faits connus, c'est-à-dire de se servir vis-à-vis d'eux de l'explication physiologique ou cérébrale.

Pour M. Michelet, « certains phénomènes normaux ou anormaux contredisent ouvertement cette interprétation cérébraliste », et il est impossible de revendiquer, en faveur de celle-ci, la loi d'économie dont elle se réclame. Et tout d'abord l'hypothèse physiologique n'est nullement simple. La nature des phénomènes cérébraux étant loin de nous être parfaitement connue, l'école expérimentale est obligée de faire intervenir des métaphores à la place des explications. De plus, l'hypothèse cérébraliste est en désaccord avec la méthode scientifique. Ainsi, l'écriture automatique ne saurait être seulement le résultat d'une activité réflexe, comme la chorée ou l'ataxie locomotrice ; elle témoigne d'une intelligence qui connaît, dirige, discute. De même, les faits de somnambulisme spontané ne peuvent se ramener à un pur automatisme, car ils révèlent nettement une intelligence dans la coordination des actes, leur adaptation à une fin, leur modification en cours d'exécution. De même encore, les dédoublements de la personnalité ne sauraient être la conséquence des seules lésions corticales : il faudrait que ces lésions disparaissent périodiquement pour expliquer le passage ou le retour d'une personnalité à l'autre. De même enfin, les phénomènes de cérébration inconsciente, dont il faut d'ailleurs reconnaître l'existence, ne sauraient se résoudre en un automatisme cérébral : ce serait « accorder à la cérébration une valeur bien supérieure à celle de l'intelligence ordinaire, puisque c'est à elle que l'on rapporte même les manifestations du génie. »

2° *Théorie des phénomènes psychologiques sous-conscients.* « A l'opposé des philosophes de la conscience épiphénomène qui tendaient à réduire le côté psychologique, les partisans de la seconde interprétation rapprochent, jusqu'à presque les identifier, la conscience et la vie... Loin

1. Signalons avec M. Michelet, le remarquable article du R. P. MONTAGNE O. P. (*Revue thomiste*, mai 1907) sur l'exposé d'ensemble de la théorie de l'automatisme conscient. Le R. P. montre les applications qui ont été faites de cette hypothèse dans les théories des mouvements automatiques, des émotions (Lange, James), et dans l'explication des diverses formes de la connaissance. Nous aurons à cœur de donner un compte rendu plus détaillé de cette intéressante étude, quand elle sera terminée.

d'être un luxe, la conscience leur paraît inhérente à toute manifestation psychologique, sinon organique... Il faut admettre dans l'homme une multiplicité de centres de conscience. A l'arrière-plan de la conscience principale, vivent dans l'ombre les souvenirs, les images, reliés en synthèses plus ou moins cohérentes, mais accompagnés d'une véritable conscience ;... leur position en dehors du champ ordinaire d'aperception nous les laisse habituellement ignorer ; mais cette inconscience n'est que relative, et seulement vis-à-vis du moi prédominant. Ces synthèses ont leur vie propre, leur lumière propre, leur action propre... C'est à cette manière d'être qu'il convient, nous dit-on, de réserver proprement le nom d'état subconscient. »

Bien qu'opposées sur la nature du subconscient, la théorie cérébraliste et celle des sous-consciences s'accordent en ces points : toutes deux nient l'existence et la distinction des facultés de l'âme, le moi n'est qu'une somme, une coordination, une continuité d'états psychologiques et physiologiques ; toutes deux affirment l'impossibilité de phénomènes psychologiques dépourvus de toute conscience.

L'hypothèse de la multiplicité des consciences est acceptée par Colsenet, Binet, Pierre Janet, Flournoy, Delacroix, Myers, Prince, James, mais avec des interprétations différentes sur la nature et l'origine du subconcient. Binet, Pierre Janet, Delacroix, Flournoy, se tenant à une explication psychologique, estiment que l'unité de conscience est le fait primitif ; c'est seulement par l'effet de certaines conditions que les synthèses psychologiques se dissocient, s'émiettent : la multiplicité en consciences secondaires n'est donc que le produit d'une scission dans l'agrégat primitif. Pour James et Myers, qui ajoutent à la théorie psychologique une surcroyance métaphysique, « ce qu'il y a de primitif, c'est le subconscient, ce qu'il y a de secondaire, de dérivé, c'est la conscience du moi ou conscience dominante, résultat d'une adaptation aux besoins pratiques. » Cette subconscience non exprimée, primitive et souterraine, c'est le *moi subliminal*.

Dans la discussion de l'hypothèse de la sous-conscience, M. Michelet distingue lui aussi l'explication psychologique et la surcroyance métaphysique. Et vis-à-vis de la première, il marque sa position dans les trois propositions suivantes : 1° Il existe réellement des synthèses psychologiques, constitutives de l'idée du moi, non de la personnalité, réalité métaphysique supposée par ces synthèses ; 2° Dans les synthèses s'effectuent des scissions, des désagrégations ; 3° Les désagrégations n'entraînent nullement des multiplications ou des divisions de conscience. L'auteur estime que la doctrine spiritualiste sur les deux premiers points « a été trop nettement présentée » par M. Piat (*La personne humaine*) « pour qu'il y ait rien à ajouter. » Il s'applique donc exclusivement à l'examen de la troisième.

La théorie de la multiplicité des consciences, antérieure à toute unité psychologique et à ses divisions subséquentes, est éliminée au nom de la loi de parcimonie : *non sunt entia multiplicanda sine necessitate*. Rien ne justifie, sinon des vues aprioristiques, cette floraison de petites individualités de conscience. Quant à l'hypothèse de la multiplication des consciences à partir de l'agrégat primitif, elle méconnaît le rôle synthé-

tique de la conscience. « Pourquoi la dissociation des synthèses psychologiques, dit M. Michelet, entraînerait-elle l'émiettement des consciences ? Cette conscience n'est-elle pas un éclairement immatériel qui ne peut être découpé en parties ? Elle constitue une aperception simultanée par le sujet des phénomènes qui sont produits en lui et par lui ; elle est une, en vertu même de l'unité de l'être qu'elle reflète et qu'elle exprime. Supprimez cette unité fondamentale et vous supprimerez à la fois, et la possibilité des synthèses psychologiques, et la saisie par l'esprit de leur association. Il n'y a de coordination possible que par une unité antérieure, bien loin que la coordination puisse créer cette unité. Or, l'existence même de cette synthèse et le fait primitif de l'unité de conscience, cette théorie associationniste est dans l'impossibilité de les justifier. En réalité, elle ne peut parler d'émiettement que parce qu'elle supposait implicitement que chaque fait psychologique était accompagné de sa lumière propre et qu'à côté du faisceau des phénomènes groupés momentanément, il y avait le faisceau de leurs clartés : d'où facilité pour rompre cette unité factice. » Et passant à un bref examen des faits pathologiques sur lesquels la théorie de la multiplicité des consciences s'appuie de préférence, l'auteur montre que leur analyse témoigne en faveur de l'unité réelle de la personne humaine. Les scissions produites dans la série psychologique « ne sont jamais complètes, soit parce qu'entre les groupes il y a des points de contact, des tangences et même des compénétrations, soit parce que, sous la multiplicité phénoménale apparente, l'unité substantielle persiste. »

3° *Théorie animiste des faits psychologiques inconscients.* — Cette position se distingue à la fois de la thèse cérébraliste et du système de la sous-conscience. Elle peut sembler se rapprocher de la première, en ce sens qu'elle admet, comme celle-ci, que la conscience n'est pas essentielle à tous les phénomènes psychiques, et que, pour elle, le subconscient doit s'interpréter dans le sens rigoureux d'inconscient absolu et non pas relatif, comme dans la théorie de la sous-conscience. Mais ce n'est là qu'une ressemblance de surface ; pour le cérébraliste, « sensations, images, mémoire appartiennent à l'ordre des faits physiologiques et demeurent tels lorsque, accidentellement, ils deviennent conscients » ; pour l'animiste au contraire, ces mêmes faits « ont des conditions organiques, mais n'existent que comme réalités d'un ordre supérieur. » De plus, pour les théoriciens de la cérébration inconsciente, il y a des jugements, des raisonnements, des volitions véritablement inconscients; pour l'animiste, la possibilité de l'inconscience est restreinte aux phénomènes de la vie sensible : sans doute, les faits intellectuels sont plus ou moins attentifs, et par suite plus ou moins conscients ; sans doute encore, la volonté est concrètement influencée par des tendances habituelles ; mais cette influence n'est pas déterminisme, et dans les faits intellectuels, pensée est inséparable de conscience.

Certains spiritualistes ont nié à priori la possibilité de phénomènes psychologiques inconscients. Mais chez eux la contradiction témoigne de la persistance des postulats cartésiens de la pensée essence de l'âme, et par suite de la pensée essentiellement consciente, de la confusion entre l'ordre de la vie sensible et celui de la vie intellectuelle. — Quant aux

preuves de la possibilité de l'inconscient dans le domaine restreint de la vie sensible, l'auteur les trouve dans les différents faits normaux et pathologiques invoqués par les deux théories précédentes pour soutenir leur hypothèse respective. Il termine en invoquant l'autorité des philosophes spiritualistes (le cardinal Mercier, MM. Domet de Vorges, Farges, Blanc) qui ne trouvent pas impossible de concilier la psychologie aristotélicienne avec l'interprétation donnée de l'inconscient. Celle-ci s'accorde avec la théorie générale de l'acte et de la puissance, puisque les faits psychologiques inconscients demeurent aptes à être perçus du sujet, si certaines conditions se réalisent ; elle cadre particulièrement avec la théorie thomiste du « sensus communis » « a quo percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. »

Nous avons suivi avec complaisance M. Michelet dans son exposé critique des diverses théories sur l'inconscient, admirant l'abondance de son information, la précision de ses analyses, la fermeté de son argumentation, la souplesse et même l'élégance de sa langue philosophique. Quelques points de détail auraient pu être poussés davantage, en particulier dans l'exposé de la théorie animiste ; mais la vue d'ensemble du problème de l'inconscient, dans son histoire, son exposé, sa critique des diverses hypothèses (et cette appréciation d'ensemble était surtout le but de l'auteur) nous paraît excellente et recommandable au premier chef. Ces mérites d'ailleurs doivent être relevés à l'endroit de tout le travail de M. Michelet sur *L'expérience religieuse* de W. James (1).

2. La perception extérieure.

M. H. Dehove, dans une série d'articles parus dans la *Revue de Philosophie* (2) sur *La Perception extérieure*, vient de tenter la « réhabilitation » du perceptionisme, ce « scandale de la psychologie actuelle »

---

1. Le cadre du présent *Bulletin* ne nous permet pas de suivre en détail M. Michelet dans sa critique de l'application de l'hypothèse du subconscient à l'explication des faits religieux des conversions. Disons-en cependant quelques mots. On a vu ce qu'il fallait penser de l'hypothèse de la subconscience selon James : elle reste, au point de vue psychologique, une hypothèse gratuite et non prouvée scientifiquement. On pourrait déjà, à ce titre, récuser son application aux phénomènes religieux. Mais pour mieux établir son insuffisance, M. Michelet se demande : A supposer qu'il existât, le subconscient, à la manière de James, pourrait-il rendre compte de l'origine et du caractère des faits religieux? et il répond : l'explication de l'origine de la religion par le subconscient ne rend pas compte de la spécificité même du fait religieux; les conversions lentes s'expliquent par une conviction raisonnée et non par la poussée du subconscient; dans les conversions soudaines obtenues dans l'Église catholique, les circonstances qui les précèdent, les accompagnent ou les suivent, sont d'une autre nature que dans les conversions citées par James; les extases diffèrent des autres phénomènes psychologiques par leurs causes, leur mode de connaissance, et leur mode d'action consécutif; l'interprétation métaphysique du subconscient, donnée par James, ne satisfait ni le psychologue, ni le théologien, ni le métaphysicien.

2. L'enseignement philosophique : *Sur la perception extérieure;* octobre et novembre 1906; janvier et février 1907.

dont la seule proposition « est décidément offensive des oreilles modernes ». Cette réhabilitation est fondée : 1° sur la critique des théories adverses — théorie de l'illusion et théorie de l'inférence ; — 2° sur l'examen des difficultés que l'idée de perception directe soulève et qui pourraient bien ne pas être aussi décisives qu'on le prétend d'habitude. Cette étude critique est très finement menée par M. Dehove, avec modération et avec fermeté tout à la fois, dans un style un peu abrupt, mais dont la rudesse se fait oublier en raison des idées originales qu'il enserre. De ces idées relevons les principales, en suivant la marche même de l'auteur.

Le problème que les théories de la perception extérieure veulent résoudre est celui de l'origine de l'idée du monde extérieur. Ce problème se dédouble ainsi : 1° il s'agit de rendre compte de l'idée d'existence distincte en général, de non-moi, d'objet indéterminé ; 2° il faut montrer comment cette idée se détermine, se remplit pour ainsi dire et devient la représentation concrète du monde extérieur. C'est sur le premier point que le perceptionisme garde une position très forte, selon M. Dehove. Et c'est en regard de ce premier aspect de la question, qu'il va critiquer successivement la théorie de l'illusion et celle de l'inférence.

1. *Critique de l'illusionisme.* — Si l'illusionisme explique à merveille comment, *une fois acquise* notre première idée d'existence distincte, nous formons, grâce à un processus d'associations multipliées, notre représentation concrète actuelle du monde extérieur, la même théorie est incapable, sans pétition de principe, d'expliquer *l'acquisition* de notre première idée d'existence distincte.

Pour l'illusionisme, *toutes* nos sensations sont d'abord données comme inhérentes aux organes et comme faisant partie du moi. Comment donc arrivent-elles à se détacher des organes et, en s'extériorisant, à nous apparaître comme un non-moi ? Cette projection, selon Rabier et Taine, a lieu, grâce à l'association de ces impressions avec l'idée d'un mouvement accompli, c'est-à-dire d'une distance parcourue. C'est ainsi que la première association entre les sensations tactiles et visuelles et l'idée des organes où se rencontrent leurs conditions immédiates est vaincue dans le sens de l'objectivité par une seconde association entre les mêmes sensations et l'idée du mouvement, c'est-à-dire de distance. Et pourquoi le triomphe de cette dernière association ? Parce que, dit Taine, notre attention se portant de préférence sur l'association qui nous est utile et non sur l'association qui ne présente pas d'intérêt pour nous, il arrive que l'association entre la sensation et l'idée de l'organe s'efface comme inutile tandis que l'association de la sensation et de ses conditions extérieures devient prépondérante, les associations intéressantes et profitables au sujet tendant à subsister seules ; et ainsi, à chaque sensation tactile et visuelle, est inséparablement associée l'idée d'un objet.

M. Dehove ne trouve pas, et à juste titre, cette explication suffisante. Elle échoue dans son effort principal qui est de montrer comment l'idée du non-moi, de l'objet, naît dans notre esprit. Si à l'origine mes sensations ne sont que subjectives, comment revêtiraient-elles l'apparence

illusoire d'objets? Mon propre phénomène ne peut m'apparaître comme un objet, si je ne sais, par ailleurs, ce que c'est qu'objet; je ne puis le projeter hors de moi, si je ne sais auparavant que mon moi a un dehors. L'illusionisme prend donc, à un certain point de son explication, pour accordé ce qui est en question et fait ainsi une pétition de principe.

Mais, diront les illusionistes, il ne s'agit pas d'associer certaines sensations privilégiées à l'idée d'un objet extérieur, d'un non-moi, mais simplement à l'idée de distance, de mouvement. M. Dehove montre très bien que cette réserve ne se maintient pas dans les explications données par les psychologues qu'il combat ; ceux-ci sont peu à peu amenés à glisser plus loin que la seule idée de distinction de l'organe affecté ; ils font porter l'association sur les conditions extérieures de la sensation, par conséquent sur l'objet, le non-moi, et ainsi aboutissent toujours à la pétition de principe.

L'association n'explique donc pas l'idée d'objet ; elle ne fait que la postuler, et c'est dire qu'elle ne peut en rendre compte. Mais l'illusionisme ne se tient pas pour battu. Avec Taine, il revêt un aspect nouveau qui semble éviter le reproche de pétition de principe qu'on lui oppose d'ordinaire. Selon la théorie ainsi modifiée, l'idée d'objet n'est pas du tout arbitrairement postulée, pour la raison fort simple que toute sensation est, de soi et par nature, objectivée spontanément. Toute sensation est essentiellement hallucinatoire ; elle ne cesse de l'être, c'est-à-dire de s'objectiver, qu'en raison de représentations concurrentes plus fortes, d'ordinaire des sensations contradictoires (réducteurs antagonistes) qui la réduisent à l'état de pure conception subjective, et cela en vertu d'un mécanisme psychologique que Taine appelle la rectification. Du moment que la représentation n'est pas « réduite », elle entraîne par soi l'affirmation de sa propre objectivité ; qu'à cette objectivité corresponde ou non un réel objectif, peu importe à la question. Dès lors, le problème est déplacé et transposé, puisqu'il s'agit moins de faire comprendre pourquoi *certaines* représentations sensibles s'objectivent que de faire comprendre pourquoi *toutes ne* s'objectivent *pas*. Mais pour être retourné ce problème n'est point pour cela prouvé, dit M. Dehove. Taine ne fait reposer sa solution que sur un postulat non démontré : l'objectivation spontanée des images, et il ne nous en donne pas la preuve dans le fait que, dans l'hallucination *in sensu vulgari*, où il n'y a certainement qu'une image, le jugement d'extériorité est impliqué.

En effet, une explication ne peut s'affirmer comme la seule vraie que si elle est *la seule manière* plausible d'expliquer les faits dont elle prétend rendre compte. Or précisément l'hypothèse proposée par Taine n'est pas la seule manière d'expliquer les faits dont il s'agit, et l'on n'a pas démontré que la liaison de l'image à la perception ne puisse pas représenter un rapport de dépendance causale, non pas de la perception à l'image, mais *de toutes deux ensemble à une cause commune qu'il resterait à déterminer*. En d'autres termes, l'objectivation spontanée des images ne serait point innée, mais *acquise*. Cette seconde hypothèse est aussi plausible que celle de Taine. Mais entre les deux qui décidera ? M. Dehove

croit à « l'incontestable supériorité de la seconde hypothèse ». La première en effet tourne dans un cercle vicieux : « car enfin ces réducteurs antagonistes qui refoulent l'image à l'arrière-plan, dans la sphère des pures conceptions, pourquoi et comment se sont-ils eux-mêmes objectivés ? Est-ce en vertu de la même illusion foncière et originelle ? Mais alors de quel droit leur accorder la primauté ? De quel droit les considérer comme seuls valables à l'exclusion d'autres images qui ont exactement les mêmes titres qu'eux, à se faire accepter comme objectives ?... Avec une tendance acquise au contraire, les réducteurs antagonistes conservent toute valeur, et tout danger de scepticisme — car c'est là qu'on serait finalement acculé — est à jamais écarté. »

En dehors des considérations d'ordre critique qu'on pourrait apporter pour rejeter l'hypothèse de l'objectivation spontanée, il reste un *fait d'expérience* inconciliable avec celle-ci, le fait que les perceptions hallucinatoires ne renferment aucun élément originel, mais qu'elles empruntent tout leur contenu aux perceptions vraies. L'aveugle-né n'a pas d'hallucinations visuelles : le sourd de naissance n'a pas d'hallucinations auditives. Les perceptions vraies ne sont donc pas explicables par les perceptions hallucinatoires, puisque l'objectivité fictive et imaginaire de celles-ci ne se comprend que par l'objectivité réelle de celles-là.

2. *Critique de la théorie de l'inférence.* — Selon cette théorie nous ne percevons originellement que les états du moi, nos impressions subjectives ; mais remarquant que, parmi ces états, il en est dont nous ne sommes pas maîtres et que nous ne pouvons modifier, nous sommes amenés, par application du principe de causalité et du principe de substance, à *aliéner*, puis à *extérioriser* la cause de ces états. Et ainsi naîtrait en nous, par voie d'inférence, l'idée d'objet, de *non-moi*.

Abordant la critique de la théorie de l'inférence, M. Dehove refuse tout d'abord d'admettre comme décisive l'objection qu'on oppose d'ordinaire à cette même théorie : les animaux, les enfants nouveau-nés, incapables de raisonnement, ont pourtant, malgré cela, l'idée d'objet extérieur. — « Il n'y a aucune nécessité, réplique l'auteur, de supposer, pour expliquer leur conduite, qu'ils se distinguent nettement du monde extérieur à eux... Il est probable que l'animal ne voit pas les choses hors de lui, pas plus d'ailleurs qu'en lui...; il n'a sans doute pas plus l'idée du monde extérieur que de son propre moi. »

Mais, en restant sur le terrain des faits, une objection plus forte se présente contre la théorie de l'inférence : il y a des phénomènes intérieurs qui en nous se produisent ou disparaissent, indépendamment de notre volonté, « qui sont en nous sans nous et même parfois, malgré nous », et pourtant nous ne les aliénons pas, nous ne les extériorisons pas, par exemple, les plaisirs, les douleurs. — Répondra-t-on que la différence tient à ce que ces derniers états sont *affectifs*, tandis que ceux que je puis aliéner sont *représentatifs*. Mais alors, « ce n'est plus parce que ces états psychologiques sont indépendants de ma volonté, que je les extériorise, mais parce qu'ils sont *représentatifs ;* tout au moins, est-il nécessaire, pour que l'extériorisation ait réellement lieu, que ce caractère représentatif s'ajoute à la simple indépendance par rapport au moi. Or

voici l'inconvénient, semble-t-il: comme représentatif équivaut à objectif, et comme, d'autre part, s'extérioriser et s'objectiver c'est tout un, cela ne revient-il pas à dire que ces états s'objectivent parce qu'ils sont objectifs, parce qu'ils s'objectivent? » C'est donc toujours la pétition de principe, le même naïf appel au fait de l'objectivation comme donné, quand il faudrait l'expliquer.

Si M. Dehove rejette la théorie de l'illusion et celle de l'inférence dans leur explication psychologique du passage du *moi* au *non moi*, il reconnaît, de bonne grâce, l'intervention de l'association, de l'illusion, du raisonnement, dans le mécanisme de la perception, même normale. Mais ce rôle ne va jamais qu'à « *intégrer* » ou à corriger la perception, par ailleurs objective.

3. *Critique du perceptionisme.* —« C'est dans la première sensation de résistance, ou plutôt dans la première rencontre d'un obstacle extérieur faisant échec au développement spontané de notre activité, que nous atteignons le non-moi par une appréhension immédiate, par une perception directe en un mot. » C'est ainsi que M. Dehove définit le perceptionisme, et il le défend en critiquant les objections qu'on lui oppose.

La première objection est d'ordre scientifique : les qualités secondes (couleur, son, odeur, etc.) n'existeraient pas objectivement ; dans la réalité elles se réduiraient à des vibrations, à des mouvements. — Réponse : L'affirmation scientifique, à supposer qu'elle soit péremptoirement établie, revient uniquement à ceci, que les qualités secondes ont pour *condition* des mouvements, ni plus ni moins. Elle ne peut rien dire de plus, à moins de dépasser son point de vue et, au nom du mécanisme métaphysique, de réduire la qualité à la quantité. — Quant aux qualités premières (étendue, résistance) il est bien évident que l'objection scientifique ne saurait les atteindre, puisque c'est justement à elles que les physiciens mécanicistes prétendent ramener toutes les autres, dans le monde objectif.

La deuxième objection est d'ordre philosophique. On pourrait aussi l'appeler *psychologique*, fondée qu'elle est sur l'impénétrabilité de la conscience. Elle ne met plus seulement en question la *réalité* du fait de la perception immédiate des objets extérieurs, mais sa propre possibilité. La conscience, dit-on, enfermée en elle-même, ne peut pénétrer dans les objets, ni les objets en elle. Si l'objet pénètre dans la conscience, ce ne peut être que par procuration, en se faisant image, sensation. Or la sensation est un état du moi et ne peut envelopper une existence distincte. Il est donc contradictoire qu'une réalité étrangère, par hypothèse, à la sensation, puisse être appréhendée dans la sensation elle-même. — Réponse : Cet argument est un cercle vicieux ; toute la question est précisément de savoir si la sensation n'est que subjective, si tout ce que nous connaissons ce sont nos sensations ; présupposer cela comme établi, c'est démontrer la conclusion par elle-même. Et M. Dehove met en lumière le malentendu qui se trouve derrière cette objection et qui réside en une perpétuelle confusion entre la conscience primitive, spontanée, et la conscience réfléchie. Il est clair que celle-ci se prend elle-même et ses propres états pour objet. Mais la conscience réfléchie suppose de toute nécessité la conscience spontanée, parce qu'on ne

commence pas à réfléchir, parce qu'on ne réfléchit pas en l'air et à vide, parce que, avant de réfléchir, il faut qu'il y ait quelque chose à quoi puisse s'appliquer la réflexion et que la réflexion ne peut conséquemment pas faire naître : et ce quelque chose est le fait psychologique primitif, tel que l'accuse la conscience spontanée et directe.

Dans la dernière partie de son étude, M. Dehove insiste sur l'abus fait du *cogito* de Descartes par les psychologues idéalistes, ceux-ci ayant vu dans ce *cogito* une première donnée représentative, alors que pour Descartes, c'était là, avant tout, une fiction critique, un point de départ critériologique. — Le même auteur invoque ensuite en faveur du perceptionisme l'autorité de Spencer, de Fouillée, de Bergson. — Enfin, il termine son intéressante étude en disant que si le perceptionisme consacre, dans une certaine mesure, l'affirmation du sens commun, du moins il ne prend point celui-ci pour point de départ, mais y *aboutit*, ce qui est différent et ne saurait d'ailleurs gêner un philosophe.

Dans la même *Revue de Philosophie* (1), M. P. Charles, après avoir félicité M. Dehove « de son étude approfondie, impartiale et sagement modérée » conteste plusieurs de ses arguments. Il ne veut pas que Spencer, Fouillée et Bergson soient comptés parmi les partisans du perceptionisme, et il nous semble avoir raison, au moins en ce qui concerne les deux derniers. Avec raison aussi, il reproche à M. Dehove de n'avoir pas solutionné les objections métaphysiques faites à la thèse traditionnelle. Nous exprimerons, à notre tour, le regret que le distingué professeur de la Faculté catholique de Lille n'ait donné que des preuves négatives du bien-fondé du perceptionisme, c'est-à-dire les raisons critiques de rejeter les autres théories et les objections principales qu'on lui oppose — et à ce point de vue son étude est de première valeur. — Mais une explication détaillée et positive du mécanisme psychologique du perceptionisme en eût complété la défense, en précisant la théorie, en marquant, par exemple, la part de la relativité possible de la perception directe, même vis-à-vis de son objet propre ; et ainsi, pensons-nous, auraient été solutionnées d'avance les quelques objections de détail apportées par M. Charles, et sur lesquelles nous n'insisterons pas.

Signalons quelques études intéressantes sur les modalités ou les altérations de la perception :

Dans la *Revue Philosophique* (2), M. B. Bourdon (*La perception du temps*) étudie les conditions de la perception proprement dite du temps. Tout phénomène psychologique est susceptible de s'accompagner d'une perception de durée. Cette perception directe n'a lieu que dans les courtes durées ne dépassant pas quelques secondes. L'appréciation du temps se fait par des moyens indirects quand il s'agit de longues durées. Bien que le temps et l'espace soient très souvent associés dans notre expérience, il n'y a cependant pas ressemblance de nature entre les deux.

Indiquons encore, dans la même Revue, l'article de E.-Bernard Leroy :

1. Juin 1907. L'enseignement philosophique. *Le perceptionisme*, p. 632.
2. Mai 1907, p. 449 et suiv.

Nature des hallucinations (1), et celui de M. L. Dupuis : *L'hallucination au point de vue psychologique* (2). Selon E.-Bernard Leroy, ni l'intensité des représentations, ni leur localisation dans l'espace, ni la richesse des détails imaginés, ni l'exagération de l'attention, ne suffisent à caractériser ou à expliquer l'hallucination ; mais deux conditions paraissent nécessaires pour la rendre parfaite : 1° un mode de succession particulier des groupes d'images ; au lieu de se succéder selon les lois psychologiques normales de l'association des images et en même temps de se modifier, au gré du sujet, sous les efforts d'attention volontaire, ces groupes d'images apparaissent comme plus ou moins indépendants de ces lois ; 2° une sorte de déclanchement spontané de l'attention automatique. Ces deux conditions ont une source unique : l'exagération de l'attention automatique, corporelle, avec diminution de l'attention volontaire. — M. L. Dupuis critique successivement les diverses théories de l'hallucination ; il caractérise celle-ci comme une désagrégation spécifique de la conscience personnelle. L'esprit humain n'a que deux façons essentielles d'être halluciné, parce qu'il n'y a en lui, comme possibles, que deux diathèses morbides principales, correspondant à ces deux aspects de l'activité psychologique que Janet a appelés la *synthèse mentale* et la *fonction du réel*. Parmi les hallucinations, les unes sont caractérisées par la tendance à sortir du moi et à réaliser la conscience monoïdéique, les autres se forment au centre du moi et doivent être considérées comme des efflorescences tardives du sentiment d'incomplétude, comme l'une des phases embryogéniques de la personnalité délirante.

Dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, le Docteur Waybaum étudie *Les caractères affectifs de la perception* (3). Une grande partie de nos perceptions sont purement représentatives, tandis que d'autres ont des propriétés affectives, c'est-à-dire aboutissent à provoquer une émotion. Parmi celles-ci, l'auteur distingue deux grandes espèces qu'il examine en détail. Dans une première espèce importante, la perception devient affective, parce que la masse de stimulants ou de sensations qu'elle apporte dépasse notre état intellectuel habituel, ou se trouve en contradiction avec lui. Dans une seconde catégorie de cas non moins fréquents, la perception possède le ton affectif parce qu'elle ne fait que transmettre l'état affectif venant du dehors.

3. L'attention.

L'Académie des Sciences morales et politiques avait mis au concours pour l'année 1905 le sujet de l'*Attention*. Deux mémoires ont été récompensés, celui de M. J. P. Nayrac et celui de M. E. Rœhrich. Ils ont été publiés, le premier sous le titre : *Physiologie et Psychologie de l'attention* (4) ; et le second sous celui de : *L'attention spontanée et volontaire*,

1. Juin 1907, p. 593 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 620 et suiv.
3. Juillet-août 1907, p. 289 et suiv.
4. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1906, 223 p.

son fonctionnement, ses lois, son emploi dans la vie pratique (1). Ces deux ouvrages se complètent réciproquement et leurs différents points de vue en se prolongeant l'un l'autre aboutissent à une revue générale et à une mise au point du problème psychologique de l'*attention*.

Comme le dit M. Ribot dans sa Préface au livre de M. Nayrac, celui-ci a voulu « établir le bilan consciencieux et complet des études récentes sur l'attention » ; pourtant il a réussi à faire plus qu'une « remémoration » : prenant part lui-même au débat, donnant des conclusions et le résultat de ses recherches personnelles.

L'auteur délimite d'abord sa méthode, puis son sujet. Sa méthode ne sera pas purement introspective, « la psychologie idéaliste ayant fait son temps », mais elle sera principalement « extrospective » et attentive surtout aux expériences de laboratoire ; ainsi le veut le courant de la psychologie contemporaine. Comment d'ailleurs M. Nayrac ne suivrait-il pas ce courant, puisqu'il est moniste matérialiste, — tout son ouvrage le prouve — l'idéation n'étant pour lui que le résultat de la structure fine du cortex psychique, c'est-à-dire du cerveau tout simplement. Par suite, l'histoire de la question de l'attention dans la psychologie ancienne ne l'intéresse pas : « le passé ne peut nous éclairer intelligemment sur les conditions actuelles de notre problème. » Abordant donc lui-même « de façon intelligente » ce problème, il étudie d'abord la physiologie et la psychologie normales, puis la physiologie et la psychologie pathologiques de l'attention, ensuite la rééducation et l'éducation de l'attention.

L'attention s'accompagne de réactions organiques et le chap. II, *Physiologie de l'attention*, les passe en revue, avec abondance, précision et clarté : immobilité relative et tension volontaire des muscles, augmentation de l'acuité des sens externes, accélérations ou inhibitions respiratoires et circulatoires, vaso-dilatation cérébrale, modifications thermiques, variations de la pression sanguine, de l'hypoglobulie, perturbations viscérales diverses, modifications chimiques variées, phénomènes de fatigue physique et psychique. Après avoir parlé de l'influence des toniques du système nerveux sur l'attention, l'auteur parle des oscillations indispensables qui l'accompagnent, de sa persistance atténuée, mais non éteinte, durant le sommeil. Examinant ensuite le problème de l'origine centrale ou périphérique de l'attention, il se prononce pour la théorie de l'origine centrale, se séparant ainsi de M. Ribot. Tout acte d'attention provoque immédiatement des phénomènes physiologiques centraux, lesquels se trouvent accompagnés, mais par voie de conséquence seulement, de phénomènes périphériques.

La *psychologie de l'attention* est moins étudiée et moins clairement décrite, surtout en ce qui concerne la psychologie philosophique de l'attention. Celle-ci ne saurait constituer une faculté spécifique, circonscrite. — Et, pour le dire en passant, M. Nayrac a une véritable phobie des facultés « à cloisons étanches » ; il en exagère à plaisir la signifi-

1. 1 vol. in-16, Paris, Alcan, 1907, 174 p.

cation (parlant par ex. de cette volonté, sorte de « déité égarée dans le corps de l'homme ») sans doute pour se donner raison de les redouter, comme si jamais l'ancienne psychologie, en posant les facultés, avait pensé briser par là l'unité de l'activité psychique ! — L'attention n'est donc pas une faculté, elle ne se confond pas non plus avec la volonté ; mais avec celle-ci et avec l'effort psychique elle constitue le groupe de « l'adaptation mentale » dont elle est le moment intermédiaire. Cette adaptation mentale est donc un même phénomène à triple face, un tout à trois attributs : effort, attention, volonté. Tout cela reste bien vague, aussi approuvons-nous pleinement cette critique qui a été faite de la position de M. Nayrac : « L'adaptation mentale est plutôt un effet de l'attention ; même en certains cas, cette adaptation dérive de l'instinct, parfois de l'habitude, sans qu'on puisse l'attribuer en propre à l'attention. Faire de l'effort, de l'attention, de la volonté, les trois moments d'un même phénomène, c'est préjuger la nature intime de ce phénomène, que d'ailleurs M. Nayrac pose comme organique en fait ; c'est formuler une distinction inadéquate, puisque M. Nayrac distingue l'attention spontanée et l'attention volontaire ; c'est formuler une distinction inintelligible, puisque M. Nayrac nie le libre arbitre, et ainsi on ne voit plus en quoi la volonté diffère de l'effort et de l'attention (1) »

L'auteur continue la psychologie de l'attention en nous parlant de ses degrés, de ses objets, de ses formes. L'attention est susceptible d'une infinité de degrés qu'il est bien difficile de saisir avec netteté, car « elle est subordonnée, dans son intensité, à la qualité de l'observateur, à la nature de l'objet et à toute autre condition physique et psychique. » « Elle peut se manifester sous la forme spontanée ou volontaire, parce qu'elle correspond ainsi à ses deux objets principaux : 1° l'objet sensoriel ; 2° l'objet intellectuel. L'attention spontanée est le plus souvent en rapport avec la qualité, la spécificité de chacun. L'attention volontaire est la création même de l'homme, elle constitue son meilleur instrument d'investigation scientifique ; elle crée en outre « l'attention habituelle » qui a pour but d'économiser notre effort et qui nous permet d'employer ailleurs notre activité. » En résumé, l'attention apparaît, « comme un phénomène général à mécanisme actif qui se caractérise par la concentration volontaire ou involontaire de notre activité psychique ou organique, au profit d'une idée ou d'un groupe d'idées. » Et ces dernières lignes contiennent la définition la plus claire de l'attention que nous ayons trouvée dans ce chapitre de la Psychologie de l'attention ; mais enfin nous sommes peu renseignés sur la nature même de ce « phénomène général à mécanisme actif », les explications proposées ne nous satisfaisant pas, pour les raisons susdites.

Après avoir étudié la physiologie et la psychologie normales de l'attention, M. Nayrac en examine la physiologie et la psychologie pathologiques, c'est-à-dire sa dissolution progressive dans certains états morbides.

Les facultés psychiques étant sous la gouverne de l'attention, dès

1. Lucien Roure. *Bulletin de Psychologie*, p. 338. *Études*, 20 oct. 1907.

que celle-ci disparaît, celles-là disparaissent à leur tour. Et l'organisme traduit une désagrégation analogue. Les mélancoliques, excités, maniaques, délirants, etc., qui sont gravement atteints dans leurs fonctions physiologiques, sont précisément les plus pauvres en attention.

L'auteur détaille les divers troubles présentés au cours des maladies mentales par les sens extérieurs, la respiration, la circulation, les fonctions digestives, etc.

Au point de vue psychologique, il indique cinq grandes étapes de la dissolution de l'attention, correspondant à cinq groupes correspondants de maladies. La première série de malades mentaux (psychasténiques, hystériques, persécutés, etc.) se caractérise par l'existence encore presque intacte de l'attention spontanée, mais avec abolition presque complète de l'attention volontaire et permanence toutefois de l'attention affective. La deuxième (paralytiques généraux, déments simples et crétiniques) comporte une diminution très sensible de l'attention spontanée et de l'attention sentiment. Dans la troisième (hypocondriaques, déments avancés, excités maniaques, etc.), la désagrégation de l'attention volontaire se révèle nettement avec l'idée fixe, l'obsession, le monoïdéisme involontaire, ou bien les malades ne vivent psychiquement que par la spontanéité et l'impulsivité. Dans la quatrième (persécutés typiques, mélancoliques anxieux) l'attention se désagrège de plus en plus. Dans la cinquième (idiots, aphasiques, etc.) l'attention proprement dite disparaît (1).

Dans un dernier chapitre l'auteur traite de la rééducation de l'attention, exposant les moyens de refaire plus ou moins le pouvoir d'attention ; — enfin il indique les règles psycho-pédagogiques qui doivent présider à l'éducation de l'attention.

En résumé l'ouvrage de M. Nayrac nous laisse l'impression d'un très sérieux travail d'érudition, dont le plus grand intérêt est dans l'ex-

1. Il est inadmissible — en se plaçant *au strict point de vue psychologique* — de ranger les mystiques, comme le fait M. Nayrac, sous la même rubrique que les idiots et les aphasiques au psychisme le plus appauvri. Qu'il y ait des psychasténiques et des déments à obsession mystique, nul ne le nie; mais que tout mysticisme soit un état morbide, voilà qui est niable tout simplement. Il suffit du reste de citer certaines assertions de M. Nayrac pour en faire apprécier l'esprit extra-scientifique : « Le mystique qui poursuit avec acharnement le monoïdéisme mental ou la vision en Dieu, qui est impatient de réaliser l'unité de son être avec la personnalité du Créateur, en arrive rapidement, quoique progressivement, à l'anesthésie et à la dislocation générale de son intelligence. Au lieu d'élargir le champ de son action, il le limite à un tel point, qu'il finit par glisser lourdement dans un monde infini et sans issue » (p. 158), et plus loin : « entre le mystique en extase et l'idiot qui contemple béatement un troupeau qui passe, il n'y a aucune différence;... le mystique en extase a une attention aussi vague que celle qui caractérise le dégénéré commun » (p. 177). — La différence, au contraire, est totale, et même elle ne saurait être plus radicale : si le monoïdéisme du béat stupide est l'absence même de toute attention volontaire, celle-ci n'ayant pas de quoi s'appliquer, le monoïdéisme d'une sainte Thérèse en extase est précisément conditionné par l'attention volontaire la plus concentrée qui se puisse imaginer. Si, chez la sainte, la distraction et l'inattention existent vis-à-vis de ce qui n'est pas la réalité divine qu'elle contemple et vers laquelle toute son affectivité est tendue, ce n'est là, précisément, que la conséquence de cette concentration d'attention vers l'objet supérieur qui la captive.

posé d'ensemble de la situation actuelle de la question de l'attention, au point de vue surtout des expériences qu'elle a provoquées et dont l'auteur établit le bilan et les résultats acquis. Le point de vue psychologique est écourté, et les conclusions sur la nature même de l'attention restent vagues. Enfin des préoccupations aprioristiques de système viennent parfois, dans le cours du livre, influencer les explications et les faire dévier de la stricte rigueur scientifique.

L'ouvrage de M. Rœhrich sur l'attention offre plus d'intérêt *psychologique* que le précédent, bien qu'il n'égale pas celui-ci en fait d'érudition et de renseignements touchant l'aspect physiologique et les formes pathologiques de l'attention. M. Rœhrich s'est proposé d'étudier les phénomènes de l'attention tels qu'ils se présentent à l'observation psychologique, sans se préoccuper « des problèmes métaphysiques qui peuvent surgir à ce sujet », sans prendre parti dans le débat entre monistes idéalistes et dualistes, entre phénoménistes kantiens et réalistes. » Parmi ceux-ci, en effet, les uns, renonçant à connaître la chose en soi, doivent conclure que l'attention est une activité qu'on ne peut définir : ce qui est « se contenter à bon compte » ; les autres ramenant tout à des facteurs d'ordre sensible, en appellent aux progrès futurs de la physiologie pour éclaircir les derniers mystères, inexpliqués aujourd'hui : ce qui est « se faire de singulières illusions ». Se gardant de pareilles aventures, M. Rœhrich déclare s'en tenir, dans son étude de l'attention, au « réalisme naïf, consistant dans une description des données immédiates de l'expérience, sans aucune ingérence des opinions philosophiques de l'observateur, ou d'une théorie quelconque sur la relation du psychique et du physique. » Incomplète, à notre avis, comme méthode de psychologie générale philosophique, ce point de vue restreint a pourtant ses avantages dans l'étude spéciale d'un phénomène aussi complexe que l'attention.

L'auteur part d'une définition *usuelle* de l'attention : « l'état psychique d'une personne consciente, qui, spontanément ou volontairement, fait un effort pour connaître un ou plusieurs objets sensibles, une ou plusieurs idées, à l'exclusion d'autres objets ou d'autres idées. » D'après cette définition, l'attention est spontanée ou volontaire. Dans l'attention *spontanée*, « l'initiative ne vient jamais du moi, mais toujours d'une cause extérieure qui surprend ou sollicite le moi. » Dans l'attention *volontaire*, « l'initiative vient du moi qui se propose de mieux connaître. »

Sur cette définition et cette division, de sens commun, dirions-nous, se fonde la division de l'ouvrage. La première traite, en cinq chapitres, de l'attention spontanée ou involontaire ; la seconde partie, en deux chapitres, de l'attention volontaire, de ses caractères et de son fonctionnement.

L'*attention spontanée* peut revêtir deux formes : être *primitive* ou *aperceptive*. L'attention *primitive*, c'est « l'état psychique du moi qui après avoir subi le choc d'une impression suffisamment vive, cherche à connaître l'objet ou le fait d'où lui est venue cette impression. » « Elle se manifeste sous la forme d'une simple réaction sensorielle accom-

pagnée ou suivie d'un jugement élémentaire, car elle a toujours pour fin un acte de connaissance. » Elle résulte directement de la tension musculaire qui caractérise l'adaptation sensorielle ; car elle s'exerce surtout dans le domaine des cinq sens ; quand l'attention dépasse ce domaine, elle prend une autre forme.

L'attention primitive joue un grand rôle dans la vie pratique : elle est à la base de tout travail scientifique ; provoquée par des moyens méthodiques (metteurs en scène, réclamistes, charlatans de toutes sortes), elle excite l'intérêt du public ; elle est obligatoire dans l'éducation des jeunes enfants ; l'art lui-même vise à frapper l'attention primitive. Il y a des *lois* de l'attention primitive concertée ; en voici quelques-unes : elle ne dépend pas du degré d'intensité du stimulant objectif, mais de son degré de vivacité ; pour qu'elle se produise, il faut que l'adaptation de l'organe sensoriel au stimulant objectif aboutisse à un jugement ou à une interprétation quelconque vraie ou fausse, exacte ou approximative ; — la mesure du temps qui s'écoule entre l'impression objective et la réaction du sujet sous forme de jugement est plus longue dans le cas d'une surprise que si l'impression est attendue, etc. Il y a aussi des *règles pratiques* de provoquer méthodiquement l'attention primitive : il faut prendre soin que les impressions successives aillent en progressant, soit en intensité, soit en vivacité ; — il faut veiller à ce que chaque impression isolée soit bien nette, etc.

L'attention *par aperception* est une forme particulière de l'attention spontanée : « c'est l'état d'un homme dont l'attention est éveillée par l'apparition d'une impression ou d'une notion nouvelle parmi les impressions et les notions préalablement accumulées dans le cerveau. » Tandis que, dans l'attention primitive, la réaction consistait en un état avant tout physiologique, une tension musculaire de l'organe sensoriel, suivie et complétée par un jugement élémentaire, dans l'attention aperceptive, nous nous trouvons en face d'une fonction d'ordre intellectuel qui a pour but d'absorber une représentation ou une idée nouvelle dans la masse des idées existant dans l'esprit. Voici le mécanisme de l'attention aperceptive : 1. A un moment donné il existe dans l'appareil mental des masses associées de notions et d'impressions ; 2. Le choc d'une impression nouvelle a pour effet de tirer de l'état d'inconscience un ou plusieurs groupes de notions analogues d'entre celles qui sont accumulées dans la mémoire, et de les ramener à l'état de conscience ; 3. A ce moment il se forme un état de tension sous forme de curiosité, d'attente, d'intérêt ; 4. Enfin il se fait une absorption de la notion nouvelle dans la masse des notions préexistantes. Cette dernière opération, qui est l'aperception proprement dite, constitue ou ébauche un acte de connaissance.

L'attention aperceptive, comme l'attention primitive, peut être concertée, c'est-à-dire provoquée méthodiquement, dans l'art oratoire et l'art dramatique, dans la littérature, dans la pédagogie surtout. En voici les règles : « Pour qu'il y ait aperception, il ne suffit pas qu'une notion soit nouvelle, il faut qu'elle semble nouvelle ; » — « pour faciliter l'aperception, il faut que la notion nouvelle soit semblable, mais non pas identique aux notions acquises ; » — « les notions nouvelles doivent se relier aux notions anciennes au moyen de transitions consistant en

notions intermédiaires procurant une série ascendante d'éclaircissements successifs ;»— entre deux points culminants de l'attention aperceptive, il faut ménager un temps d'arrêt.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Rœhrich traite de *l'attention volontaire*. Celle-ci a pour élément essentiel *l'effort voulu*. Mais cela ne suffit pas, car l'effort voulu intervient dans une foule d'actes qui n'ont rien de commun avec l'attention. Il faut y adjoindre deux autres éléments distincts : *l'anticipation d'un but*, c'est-à-dire la représentation au moins approximative de la chose qu'on veut mieux connaître, puis le *choix*, c'est-à-dire la détermination élective, entre plusieurs objets ou entre plusieurs idées, de l'objet ou de l'idée que l'attention veut mieux connaître. Après avoir étudié les différents aspects de ces éléments distinctifs de l'attention volontaire, l'auteur décrit le fonctionnement de celle-ci, ses rapports avec la mémoire, l'aperception, l'observation, distingue l'attention directe de l'attention indirecte, l'attention fixée sur un objet de l'attention partagée ou distributive, c'est-à-dire se dirigeant sur plusieurs objets sans rien perdre de son énergie.

En terminant, M. Rœhrich indique le lien réel et intime entre toutes ces formes de l'attention : elles contiennent toutes une parcelle, si petite qu'elle soit, de tension d'effort ou de volition et elles aboutissent toutes à des jugements ou à des actes de connaissance.

L'ouvrage dont nous venons de suivre les principales idées est certainement très riche en analyses psychologiques. Le chapitre sur l'attention aperceptive est, à ce point de vue, particulièrement remarquable. Et pourtant une obscurité demeure sur la nature même de l'attention. M. Rœhrich, comme tout à l'heure M. Nayrac, ont contribué, chacun à leur manière, à nous montrer la complexité même de ce phénomène psychologique, à en détailler les divers éléments composants et les différents aspects ; mais leurs intéressants travaux laissent subsister entière la solution de l'ancienne psychologie : *l'état d'attention* n'est pas le fait d'une faculté spéciale, c'est seulement *un mode intensif de la représentation*, conditionné soit par l'intensité ou par la nouveauté de l'objet, comme dans l'attention spontanée primitive ou aperceptive, soit par une détermination volontaire élective, dans un but de connaissance plus informée, comme dans l'attention volontaire (1).

4. L'Association psychologique.

On sait le rôle exagéré donné à l'association dans l'école phénoméniste et positiviste : tous les phénomènes psychologiques doivent trouver leur explication dernière dans l'association ; celle-ci est l'antécédent premier, l'élément psychologique le plus simple, dont tous les autres phénomènes seraient des complications dérivées. M. Sollier, dans

1. Le professeur Pillsbury a écrit récemment un ouvrage sur *L'Attention* (in-12, Paris, Douin), qui ne manque pas d'intérêt : recension d'une multitude de faits, critique des théories qui prétendent expliquer le phénomène d'attention. Toutefois la théorie personnelle du professeur Pillsbury reste imprécise. Faut-il croire qu'il la résume complètement quand il dit : l'attention « n'est rien de plus que l'action réciproque des différentes cellules nerveuses? » Cela n'est vraiment pas suffisant.

son livre : *Essai critique et théorique sur l'association en psychologie* (1), vient de reprendre ce problème de l'association, dans le but de substituer une théorie nouvelle aux théories anciennes qu'il croit défectueuses.

Deux parties peuvent être distinguées dans cet ouvrage : une étude critique du phénomène de l'association et des théories proposées pour l'expliquer, puis l'exposé de la solution particulière de l'auteur, appliquée aux différents aspects de la question.

Un premier reproche que l'on doit faire, selon M. Sollier, aux associationistes est d'avoir restreint outre mesure les phénomènes de l'activité psychique capables d'être soumis aux lois de l'association. On a restreint celles-ci arbitrairement et par une erreur de méthode fondamentale, à l'association des idées, des représentations, tandis qu'il importe d'examiner avec autant de soin l'association des mouvements, celle des sensations, tant avec des sensations de même ordre ou d'ordre différent qu'avec des images et des représentations, celle des sentiments et celle des états affectifs ou émotionnels, comme celle des états cénesthésiques. — Cette restriction du champ de l'association s'applique également à l'étude d'ensemble de ce phénomène. Les associationistes n'ont guère considéré que la « reviviscence » des états de conscience, ou l'évocation des idées et représentations, tandis qu'ils passaient sous silence les phases de la création, de la conservation, de l'évolution, qui sont pourtant des plus importantes et exigent une étude spéciale et attentive. —Quant aux définitions qui ont été données de l'association elles pèchent toutes par quelque endroit. On ne doit, selon M. Sollier, considérer comme phénomène d'association que celui, « où deux (ou plusieurs) événements psychiques (cérébraux), conscients ou inconscients, surgissent toujours simultanément ou dans un ordre de succession nécessaire et invariable, réversible ou non. »

L'auteur établit ensuite le bilan des recherches faites jusqu'à ce jour touchant l'association. *Les points admis* se résument à bien peu de chose, en dehors de simples constatations de la façon dont se présentent les associations. Les psychologues ne s'accordent que sur la nécessité de ramener à l'unité les lois de l'association, encore voyons-nous autant de modes proposés de réduction que d'auteurs. Ils s'accordent encore quand il s'agit d'étudier expérimentalement les conditions qui favorisent ou entravent le développement, la force, la vitesse des associations, la fréquence relative de leurs diverses formes ; mais, au reste, les expériences de psychométrie entreprises dans ce but ne font guère que confirmer ce que déjà nous donnait l'observation vulgaire. — Quant *aux points controversés* entre psychologues, on peut signaler l'existence des associations médiates, celle des représentations libres, celle surtout des lois mêmes de l'association. « Les lois qu'on a données de l'association des idées et au nom desquelles on prétendait expliquer très simplement le mécanisme de la pensée, sont non seulement contestées et contestables, mais ne présentent même aucun des caractères inhérents à une loi. Ce ne sont que de simples formules, inexactes souvent, insuffisantes

1. Paris, Alcan, 1907. (Leçons faites à l'Université Nouvelle de Bruxelles pendant le semestre d'hiver 1904-1905.)

toujours, des formes sous lesquelles nous apparaît l'association. Elles ne sont en aucune façon explicatives du phénomène associatif, ni même des associations d'idées qu'elles visent seules. La loi de contiguité, dernier rempart de l'association psychologique, est elle-même battue en brèche, car la contiguité n'explique pas plus pourquoi et comment une association s'établit et se reproduit, que la ressemblance, la succession ou le contraste, sans compter les représentations libres. Ces soi-disant lois sont surtout très incomplètes, car elles laissent de côté un nombre considérable de facteurs de l'association. » M. Sollier passe ensuite en revue un certain nombre de *contradictions*, non entre les auteurs, mais chez tel ou tel auteur se servant tour à tour d'assertions contradictoires. — Il signale enfin les *lacunes* dans les divers travaux sur l'association : celle des recherches sur l'association des sentiments, des états affectifs et cénesthésiques, des mouvements, soit entre eux, soit avec les autres modes d'activité psychique ; celle des rapports de l'association avec la psychologie individuelle, avec la personnalité ; celle enfin des phases de conservation, d'organisation, de systématisation des associations. Toutes ces recherches spéciales ont été presque entièrement omises par les associationistes.

Après la critique des résultats, celle des *théories*. On peut ramener à quatre les conceptions qui peuvent être proposées pour expliquer le phénomène de l'association : 1° Conceptions *psychologiques ;* 2° Conception *anatomique ;* 3° Conceptions *physiologiques ;* 4° Conception *dynamique*. L'auteur élimine comme insuffisantes les trois premières, avant de faire valoir la quatrième qui est la sienne propre.

1° Les théories *psychologiques*, dans les diverses explications qu'elles proposent, font de l'association le résultat d'affinités s'exerçant entre les états de conscience. Cette affinité restant inexpliquée ne saurait expliquer l'association elle-même.

2° La théorie *anatomique* est plus satisfaisante ; elle ne suffit cependant pas. Elle se ramène à faire de chaque cellule le siège d'une représentation, ce qui semble contredit par les découvertes récentes de l'histologie.

3° La théorie *physiologique* se rapproche davantage des faits ; mais il est une question que ses partisans laissent dans l'ombre et qui est cependant essentielle ; c'est celle de l'aiguillage du courant nerveux. Qu'un même centre soit relié à un grand nombre d'autres, c'est très bien ; mais pourquoi le courant nerveux se dirige-t-il vers tel centre de représentation plutôt que vers tel autre ? De cela la théorie physiologique ne formule même pas d'hypothèses, mais donne seulement des lois à priori.

4° La théorie *dynamique*, celle de M. Sollier, reste donc seule en cause. Elle est, d'après son défenseur, « la seule qui puisse concilier les conditions complexes dans lesquelles se présente l'association.. » Au point de vue dynamique, le courant nerveux apparaît « comme une modification d'ordre moléculaire, se poursuivant dans une série d'éléments et s'accompagnant, dans chacun d'eux, d'une décharge d'énergie. » « Il suffit dès lors d'admettre qu'à tout état psychique correspond un état dynamique spécial... pour comprendre que chaque fois que cet état cérébral se reproduira, le même état psychique se reproduira aussi. »

Mais comment se reproduira-t-il ? Comment se fera l'aiguillage du courant nerveux qui ira pour ainsi dire le revivifier ? La réponse est simple : « Il n'y a pas d'aiguillage ». Il y a seulement, entre les différents centres, des phénomènes de *résonance* nerveuse, comparables à la résonance électrique ou acoustique.

La conception dynamique ainsi entendue explique les diverses phases de l'association, dont les autres théories omettent de rendre compte. Elle explique en particulier comment l'association *se crée* : « pour que deux impressions... puisent s'associer, il est nécessaire et suffisant qu'elles correspondent à un même état dynamique cérébral ou à deux états dynamiques assez voisins pour que la vibration de l'un puisse gagner l'autre et le faire vibrer à l'unisson » ; comment elle *se conserve :* ce qui persiste, « c'est la tendance de l'état dynamique du centre aperceptif, correspondant à une impression, à se reproduire et à provoquer dans le centre récepteur une représentation de cette impression » ; — comment elle *se reproduit*, et c'est toujours par résonance nerveuse.

L'ouvrage de M. Sollier n'est pas sans mérites : il faut les reconnaître très grands en ce qui concerne la mise au point du problème de l'association, la réduction des prétentions outrées de l'école associationiste, la critique de certaines lois à priori et de certaines théories de l'association vraiment insuffisantes, l'essai de précision de l'aspect physiologique de l'association. Quant à la théorie même que met en avant cet auteur, elle appelle d'importantes réserves. Elle présume trop d'elle-même en s'affirmant comme *explicative* de tout le phénomène de l'association. Il est vrai que M. Sollier est moniste, comme il nous en prévient, et moniste matérialiste, comme tout son livre nous en persuade, et qu'ainsi l'association lui paraît expliquée suffisamment par un mécanisme cérébral de résonance nerveuse. Mais il est clair que cette affirmation ne saurait avoir une portée d'explication définitive que par l'adjonction de l'à priori moniste, lequel est discutable et que nous n'admettons aucunement. Nous ne faisons d'ailleurs aucune difficulté de poser une base d'ordre physique pour l'association des images sensibles, quelle que soit d'ailleurs cette base. Mais cela même ne suffit pas à rendre complètement compte de l'association *élective* des images sensibles, ni surtout de l'association des idées vraiment intellectuelles ; il y faut l'intervention d'un principe aperceptif actif, indépendant de l'ordre physique matériel dans l'association des idées, irréductible complètement à ce même ordre physique dans l'association élective des images. Au reste, cette « résonance nerveuse » — qui, en soi, ne serait pas inadmissible, si elle ne voulait être qu'une interprétation de l'aspect physiologique de l'association, et non pas son explication adéquate — n'est fondée que sur l'analogie de la résonance électrique, qui est elle-même fondée sur l'analogie de la résonance acoustique. A superposer ainsi des analogies, on ne peut guère aboutir qu'à des métaphores. Aussi la théorie de M. Sollier reste-t-elle plus ingénieuse que probante. Elle est moins une explication qu'une traduction, en termes physiologico-dynamiques, d'ailleurs hypothétiques, des faits d'association que nous révèle l'observation psychologique.

Kain. H.-D. Noble, O. P.

IV

LOGIQUE.

La renaissance des études logiques est un fait qui attire dès maintenant l'attention. En dehors de la voie traditionnelle, se dessinent des directions très diverses. Toutefois, c'est sur le terrain de la Logique Symbolique ou Logistique que l'activité semble se concentrer. Aussi, tenant compte des étroites limites où doit s'enfermer ce travail, je consacrerai une section spéciale à cette nouvelle discipline, me contentant de signaler sous des désignations plus générales quelques travaux récents qui offrent d'autres tendances.

I. — Logistique.

Bien qu'elle soit en pleine formation (certains disent même qu'elle en est encore aux essais), la Logique Symbolique a déjà tout un passé. C'est ce passé que M. A. T. Shearman a voulu retracer dans son livre : *The Development of Symbolic Logic.* (1) L'analyse de l'ouvrage fournira une introduction toute naturelle aux questions dont s'occupe cette science et permettra de suivre avec plus de facilité les discussions dont je parlerai plus loin. Le sous-titre nous avertit de ne pas considérer ce travail comme purement historique ; et, en effet, ce n'est d'un bout à l'autre qu'un minutieux examen des diverses théories, destiné à mettre en lumière la thèse qu'adopte l'auteur. D'après M. Shearman, les systèmes proposés n'offrent pas de divergences fondamentales, ils ne diffèrent qu'en apparence. En réalité, il y a un Calcul Logique qui se développe depuis l'origine et auquel les auteurs de Symboliques ont apporté successivement leur contribution. Boole est regardé comme le véritable initiateur du mouvement bien que précédemment Lambert, Ploucquet et Holland, s'inspirant des idées de Leibnitz et de Wolf eussent déjà tenté quelques efforts dans cette direction.

(Ch. I). — La question qui se présente en premier lieu est celle de savoir à quels objets doivent s'appliquer les symboles. On trouve à cet égard trois conceptions différentes. 1°) Les symboles peuvent, dans certaines conditions, représenter les termes, dans d'autres, les propositions. 2°) Il est indifférent d'user des symboles pour les termes ou pour les propositions. 3°) Les symboles ne doivent exprimer que l'une de ces deux espèces d'éléments logiques et, alors, généralement, l'on estime qu'il faut les restreindre aux propositions. M. Shearman adoptant les vues de Boole, Venn et Schröder, pense que les lettres peuvent représenter des classes ou des propositions, mais qu'il faut observer que les règles ne sont pas les mêmes dans les deux cas. La variété des symboles employés par les différents logiciens n'est pas le signe d'oppositions

1. *The Development of Symbolic Logic. A Critical-Historical Study of the Logical Calculus.* 1 vol. In-12 de XI-272 p. London. Williams and Norgate. 1906.

réelles entre leurs principes, elle tient simplement à ce que presque tous ignoraient les travaux de leurs prédécesseurs. Quant aux propositions dont s'occupe le symboliste, elles sont assertoriques de leur nature ; si cependant l'on veut tenir compte des modalités, (possibilité, fausseté, vérité, etc.), comme le fait M. MacColl, il faut alors introduire de nouveaux termes et les propositions dénoteront ainsi le rapport du sujet pensant avec chaque implication.

(Ch. II). — Les symboles désignant les termes ou les propositions peuvent être reliés entre eux par d'autres signes exprimant certaines relations que l'on appelle opérations logiques. Ces symboles d'opérations ne sont pas indispensables, comme on l'a cru longtemps. L'œuvre de Keynes en fait foi : il a résolu sans leur aide des problèmes très compliqués. Si l'emploi des signes mathématiques a l'avantage de mettre en relief l'analogie des opérations logiques avec celles dont se servent les mathématiques, les longues discussions au sujet de la légitimité d'un tel emploi ont retardé le développement de la Logique Symbolique. Après ces considérations générales sur les symboles d'opérations, M. Shearman examine et discute les divers sens attribués aux signes $+$, $-$, $\div$, $\frac{0}{0}$ et quelques autres; il fait ensuite de brèves remarques sur la manière dont on a symbolisé les propositions particulières et montre que les hypothétiques ne peuvent être traitées de façon adéquate que si l'on applique les symboles aux propositions et non aux classes.

(Ch. III).— En ce qui concerne la manière de résoudre les problèmes, une comparaison est établie entre les procédés de Boole, Venn, Keynes et Schröder. La méthode de Venn marque un progrès sur celle de Boole, elle facilite le traitement des propositions universelles et met en plein relief la force des propositions particulières. Schröder se distingue par une brièveté relative et par le soin qu'il prend de rendre directement intelligibles toutes les formes intermédiaires d'une solution. Quant aux méthodes de Keynes qui ont beaucoup d'affinité avec celles de Schröder, elles sont la simplicité même. Boole n'a jamais fait usage de diagrammes; Keynes, après avoir montré l'insuffisance des figures d'Euler, en a imaginé de nouvelles, plus exactes, mais compliquées. Venn et le Docteur Marquand en ont également construit qui peuvent s'appliquer à un nombre de termes plus ou moins grand. L'utilité des diagrammes est assez restreinte et, la plupart du temps, ils sont avantageusement remplacés par les méthodes littérales.

(Ch. IV). — La plupart des logisticiens se sont placés au point de vue de l'extension des concepts pour établir leurs systèmes de symbolique ; toutefois, quelques tentatives se sont produites en vue de baser un calcul sur la compréhension ou intension. L'essai le plus remarquable en ce genre est celui de Castillon. Ses efforts n'ont pas été heureux et ont abouti à des résultats inacceptables. Dans son système, les notions d'universel et de particulier ne peuvent être obtenues que par une pétition de principe, la conversion des universelles négatives est impossible, la conversion d'une particulière affirmative conduit à une universelle affirmative, le mot « quelque » y est employé sans précision et l'on ne peut arriver à un traitement consistant des propositions hypothétiques. Le seul moyen d'établir une « Logique Intensive » serait, comme l'a

indiqué Venn, de « prendre *tous* les attributs qui sont communs aux membres d'une classe ». Mais on adopterait ainsi un procédé long et artificiel, si on le compare à celui qui est basé sur les classes et les propositions.

(Ch. v). — Bien que Jevons et M. MacColl se soient fondés sur l'extension dans les recherches auxquelles ils se sont livrés, ils sont cependant tombés dans de graves erreurs. Ni l'un ni l'autre, malgré leur talent, n'ont contribué d'une manière notable au développement de la Logique Symbolique. M. MacColl a confondu les fonctions propositionnelles avec les propositions et il s'abuse quand il prétend être le seul à tenir compte des modalités de l'assertion. Il n'en est aucune qui ne puisse être traitée suivant les règles de la Logique Symbolique ordinaire. Sa thèse des deux univers du discours, l'un renfermant les objets réels, l'autre les irréels, est insoutenable et contradictoire ; il suffit de regarder le réel et l'irréel comme deux compartiments d'un seul et même univers du discours.

(Ch. vi). — MM. Peirce, Mitchell et Johnson ont développé la théorie de la quantification simple en celle de la quantification multiple par la synthèse de propositions avec deux agrégats de sujets ou davantage. Les recherches dans cette direction ont été substituées à celles qui concernaient le traitement général des copules, problème qui apparaît comme insoluble. Il faudrait en effet, dans chaque cas, quelque donnée supplémentaire en dehors de celles que présentent les prémisses et aussi des axiomes particuliers analogues au « dictum de omni » pour le syllogisme ordinaire. Le dernier progrès réalisé en Logistique a été la réduction du raisonnement mathématique au raisonnement logique par MM. Peano et Russell. Auparavant, l'on estimait que la déduction change de nature suivant qu'elle s'applique à des éléments qualitatifs ou à des éléments quantitatifs. Par l'analyse des idées mathématiques, ces auteurs sont arrivés à découvrir des notions générales qui, exprimées au moyen de variables et de constantes logiques, définies elles-mêmes par un nombre déterminé d'indéfinissables, peuvent être soumises aux règles ordinaires de la Logique Symbolique. Celle-ci s'est donc identifiée par là même avec le raisonnement déductif.

(Ch. vii). — Le chapitre final contient des considérations sur l'utilité de la Logique Symbolique. Au point de vue de l'éducation de l'esprit, sa valeur ne saurait être estimée trop haut. Les services qu'elle est capable de rendre aux sciences naturelles ne peuvent être qu'indirects. Il en est de même pour la vie pratique. Toutefois cela ne veut pas dire qu'elle ne puisse conduire à la découverte de vérités nouvelles, si l'on entend par là des combinaisons justifiées de sujets et de prédicats formées pour la première fois ou, pour la première fois, saisies dans toute leur force. En philosophie, la Logistique amène à concevoir dans l'univers une dualité irréductible.

L'ouvrage de M. Shearman témoigne d'une parfaite connaissance des matières dont il traite, mais les idées préconçues qui l'ont empêché de faire une véritable histoire de la Logique Symbolique, la manière obscure dont il fait allusion à des théories qu'il suppose connues, la brusque introduction de formules à l'intelligence desquelles rien n'a

préparé, en rendent la lecture extrêmement pénible et font qu'on ne peut l'utiliser autant qu'on le souhaiterait.

Si l'on veut trouver un exposé complet des principes de la Logistique actuelle, il faut recourir à l'ouvrage de M. PEANO : *Le Formulaire Mathématique*, et à celui de M. RUSSELL : *The Principles of Mathematics*. M. COUTURAT a donné de ce dernier travail une analyse très étendue dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1). Ne pouvant songer à fournir un aperçu, même sommaire, des théories contenues dans ces ouvrages, je me bornerai à signaler ici brièvement les controverses qu'elles ont suscitées.

Les efforts des logisticiens pour absorber les mathématiques dans la logique provoquèrent les critiques de M. POINCARÉ (2). Dans un long article, il essaya de montrer pourquoi il ne pouvait admettre, comme M. Couturat, que les plus récents travaux eussent prouvé qu'il n'y a pas de jugements synthétiques à priori, que l'on peut réduire à la logique l'ensemble des mathématiques et que l'intuition ne doit y jouer aucun rôle. Reprochant à la Logistique d'être une science purement formelle où l'on n'a pas besoin de comprendre ce que l'on fait, il affirme que l'intuition apparaît dès le début dans le choix des postulats. Mais, ce choix une fois fait, elle intervient encore, puisque l'on ne saurait se passer en mathématiques du principe d'induction complète (3) et de beaucoup d'autres de nature semblable. Il est vrai que les logisticiens font de ce principe une définition, c'est-à-dire une convention, mais ils n'ont pas prouvé l'existence logique de l'objet défini. Deux conditions étaient nécessaires : montrer que les postulats d'où dérive la définition ne sont pas contradictoires, et ensuite, si l'on modifie la forme de la définition, établir qu'elle s'applique au même objet, comme auparavant. Ils n'ont rempli ni l'une ni l'autre. La notation symbolique ou *pasigraphie* n'a pas l'importance qu'on lui attribue et peut dissimuler des appels subreptices à l'intuition. M. Russell a introduit dans la logique un certain nombre d'innovations heureuses, comme la fonction propositionnelle, mais les principes qu'il prend comme point de départ ne sauraient être considérés comme des définitions que si l'on peut montrer qu'ils n'impliquent pas contradiction ; or, il faudrait recourir pour cela au principe d'induction complète supposé encore inconnu. M. Russell n'a pas donné de démonstration de l'existence des nombres entiers. La seconde partie de l'article est consacrée à l'analyse d'un travail de M. Hilbert, puis à établir la nécessité du principe d'induction pour la théorie des nombres transfinis et aussi pour la géométrie. La conclusion est que « *le principe d'induction ne peut*

---

1. *Les Principes des Mathématiques*. Janvier, mars, juillet, septembre 1904. Janvier 1905.

2. *Les Mathématiques et la Logique*. *R. de Mét. et de Mor.* Nov. 1905 et janvier 1906, pp. 815-835 et 17-34.

3. M. Poincaré donne cette formule du principe d'induction complète : « Si une propriété est vraie du nombre 1 et si l'on établit qu'elle est vraie de $n + 1$ pourvu qu'elle le soit de n, elle sera vraie de tous les nombres entiers. » p. 818.

pas être regardé comme la définition déguisée du nombre entier (1) ».

M. Couturat prit la défense de M. Russell (2) et reprocha tout d'abord à M. Poincaré d'avoir basé ses critiques sur une simple analyse, au lieu de se reporter à l'original, et d'avoir assimilé aux travaux du logicien anglais ceux de M. Hilbert où l'on ne trouve pas trace de calcul logique. Puis, après avoir discuté les assertions de M. Poincaré touchant le manque d'infaillibilité de la Logistique, les obstacles qu'elle apporte à l'invention, les différences qui la distinguent de l'ancienne Logique, il s'efforça de répondre aux attaques dirigées contre certaines thèses particulières. Les cercles vicieux qu'on peut relever dans les expressions du langage ordinaire traduisant les formules symboliques n'existent pas dans celles-ci. La contradiction signalée par M. Burali-Forti dans la théorie des nombres ordinaux transfinis ne tient pas à l'emploi des symboles, elle provient des principes de la logique des classes. La définition mathématique ne suppose pas nécessairement l'existence de l'objet défini. L'existence logique ne consiste pas dans l'absence de contradiction, mais dans le fait qu'une classe n'est pas vide. Ce qu'il importe de démontrer, c'est l'existence de la classe, et non celle de l'individu comme tel. Voici quels sont les rapports réciproques entre l'absence de contradiction et l'existence d'une classe : « ... Si une définition est contradictoire, *aucun* individu n'en remplit les conditions, et *par conséquent* la classe correspondante n'existe pas... Et réciproquement, si une classe existe, c'est-à-dire contient quelque élément, on pourra en conclure, comme dit M. Poincaré, que sa définition n'est pas contradictoire. L'existence apparaît ainsi comme le critérium de la non-contradiction (3) ». La méthode proposée par M. Poincaré pour prouver qu'un système de postulats n'est pas contradictoire, est une méthode inapplicable et logiquement illégitime. Contrairement à ce qu'affirme ce savant, M. Russell a bien donné une démonstration de l'existence des nombres entiers et s'attache tout particulièrement à établir les théorèmes d'existence. C'est aussi sans fondement que les logisticiens sont accusés de changer subrepticement la définition du nombre au cours de leurs raisonnements. Les deux définitions dont il est question, si on les exprime symboliquement, peuvent se déduire l'une de l'autre par une transformation purement logique.

En même temps que la réponse de M. Couturat, paraissait une étude de M. Mario Pieri sur un point auquel il vient d'être touché, la non-contradiction d'un système de postulats (4). Pour être sûr qu'un ensemble de postulats est compatible, il suffit de trouver un exemple pour lequel les propositions soient toutes vraies. Mais, pour *démontrer* la compatibilité, il faut *prouver l'existence rationnelle* d'un élément qui vérifie à la fois toutes les propositions, pourvu qu'on raisonne dans l'enceinte d'un système déductif dans lequel aucune des propositions

1. P. 31, souligné dans le texte.

2. *Pour la Logistique. R. de Mét. et de Mor.*, Mars 1906, pp. 208-230.

3. P. 234. Les mots sont soulignés dans le texte.

4. *Sur la Compatibilité des Axiomes de l'Arithmétique. R. de Mét. et de Mor.*, Mars 1906, pp. 196-207.

en question ne figure comme prémisse, et dont les propres prémisses soient déjà *reconnues ou acceptées à priori* comme compatibles. La preuve directe et absolue de la compatibilité des axiomes arithmétiques ne peut se rencontrer dans le domaine de l'arithmétique, mais il est possible qu'on la trouve dans celui de la logique pure. Les mots « un », « chaque », « quelque » appartiennent au discours et par là même à la logique avant d'appartenir à l'arithmétique, et s'ils contiennent des fragments de l'idée générale de nombre, aucun d'eux n'exprime la notion tout entière ; cela suffit à éviter la pétition de principe. Se fondant sur ces considérations, M. Pieri établit ensuite la compatibilité des axiomes arithmétiques de Dedekind et Peano dans un domaine Δ de logique pure.

Dans sa réplique à M. Couturat (1), M. Poincaré lui accorde un certain nombre de points qu'il regarde comme secondaires, mais il revient sur les deux questions de l'infaillibilité de la Logistique et de la possibilité d'une démonstration du principe d'induction complète. La Logistique doit être infaillible sous peine de n'être pas et l'on ne peut répondre que l'erreur se produit ici comme en arithmétique, faute d'appliquer les règles ; c'est au contraire en s'y conformant que l'on est tombé dans la contradiction et M. Russell, pour y échapper, s'apprête à rejeter certains principes du système de M. Peano. L'absence de contradiction est bien le critérium de l'existence logique ; en effet, pour prouver l'existence de l'individu dans une classe, il faudra montrer que l'affirmation qui place l'individu dans la classe n'implique pas contradiction. M. Pieri a bien aperçu cette nécessité et il admet que la compatibilité des principes fondamentaux de la logique est un postulat. Une démonstration de la compatibilité d'un système de postulats mathématiques est nécessaire ; elle ne peut se faire que par récurrence, ce qui suppose le principe d'induction complète. Celui-ci doit être alors considéré, non comme une définition, mais comme un jugement synthétique.

M. Poincaré passe ensuite à l'examen d'un mémoire de M. Russell (2) écrit en vue de résoudre les antinomies qui se sont produites dans le domaine de la Science de l'Infini créée par Cantor. Pour arriver à une solution, M. Russell a ébauché successivement trois théories : la « Zigzag Theory », la « Theory of limitation of size » et la « no classes Theory » ; il se rallie finalement à cette dernière. « Quoi qu'il en soit, conclut M. Poincaré, la Logistique est à refaire et on ne sait trop ce qu'on en pourra sauver » (3). Aucune des démonstrations tentées du principe d'induction complète n'est exempte de cercle vicieux. A moins que l'intuition n'y intervienne, la Logistique n'est pas seulement stérile, « elle engendre l'antinomie » (4). La croyance à l'existence de l'infini actuel

1. *Les Mathématiques et la Logique. R. de Mét. et de Mor.*, Mai 1906, pp. 294-317.

2. *On somes difficulties in the theory of Transfinite Numbers and Order Types; Proceedings of the London Mathematical Society*, 7 mars 1906, p. 29-53.

3. Page 307.

4. *Ibid.*, p. 316.

aboutit à la contradiction et cette croyance est essentielle à la logistique de M. Russell.

Ces attaques assez vives amenèrent une réplique du logisticien anglais (1). Les changements qu'il propose ne sont pas si profonds que l'imagine M. Poincaré et n'ont pas pour effet de bouleverser l'œuvre de M. Peano. La théorie « pas de classes » ne diffère pas tant de celle que présentent les « *Principles of Mathematics* ». Que la Logistique dût être infaillible, c'est ce que M. Russell a cru quelque temps, mais il reconnaît maintenant que sur ce point, elle est dans les mêmes conditions que toute autre science ; l'intuition y est indispensable, mais elle en règle et surveille l'emploi. S'il faut appliquer « aveuglément » les principes de cette discipline, c'est en ce sens qu'on ne doit pas chercher à éviter les obstacles auxquels ils peuvent se heurter. Il importe au contraire de préférer, à titre d'épreuve, les cas où ils pourraient se trouver en défaut. Le cercle vicieux n'est pas une particularité des collections infinies, mais, « la clef des paradoxes doit se trouver dans l'idée du cercle vicieux » et il est vrai « que tout ce qui concerne d'une manière quelconque *tout* ou *quelque* ou *un quelconque* des membres d'une classe ne doit pas être membre d'une classe » (2). Ceci peut s'exprimer encore par cette formule que M. Russell appelle principe du cercle vicieux : « Tout ce qui contient une variable apparente, doit être exclu des valeurs possibles de cette variable » (3). La théorie « pas de classes » arrive à résoudre les antinomies auxquelles donnent lieu les nombres transfinis. Une doctrine analogue peut s'appliquer au cas du sophisme de l'Épiménide.

Comme conclusion provisoire à cette controverse, M. Poincaré se contenta de prendre note des concessions de M. Russell sur la nécessité de l'intuition en logistique et sur le rôle du cercle vicieux comme source des paradoxes de cette science. Remettant la critique de la théorie « pas de classes » au moment où elle serait suffisamment développée, il revenait sur le principe d'induction complète dont il proposait cette formule : « Tout nombre fini est inductif », formule qui n'est, dans sa pensée, ni une définition, ni une proposition démontrable, et maintenait que la croyance à l'infini actuel est une cause de contradictions insurmontables.

Je ne puis que signaler ici l'article de M. Whitehead : *Introduction logique à la géométrie* (4), où il fait intervenir la notion de fonction propositionnelle dans la définition de cette science, et celui de M. Winter *Sur l'Introduction logique à la théorie des fonctions* (5), qui contient un essai très intéressant de délimitation du domaine de la Logistique. Mentionnons enfin les articles sous forme de lettres de M. C. Lucas de Pesloüan qui présentent une critique si piquante et d'ailleurs exagérée de la logique mathématique (6).

1. B. Russell. *Les paradoxes de la Logique. R. de Mét. et de Mor.*, Sept. 1906, pp. 627-650.
2. P. 634, les mots sont soulignés dans le texte.
3. *Ibid.*
4. *R. de Mét. et de Mor.*, janvier 1907, pp. 34-39.
5. *Ibid.*, mars 1907, pp. 186-216.
6. *Sur les fondements de l'arithmétique. Revue de Philosophie*, avril, mai, juin 1907, pp. 372-397, 489-509, 568-593.

II. — Études Logiques Diverses

1. Ouvrages généraux.

Sous le titre de *Nuevas Direcciones de la Logica* (1), M. Alberto Gomez Izquierdo, professeur de Logique à l'université de Grenade, nous présente l'exposé et la critique d'orientations logiques qui ne sont pas toutes aussi nouvelles que ce titre le ferait croire. Il y a déjà quelque temps, par exemple, que la logique de Hegel, ainsi que celle d'Hamilton et de Stuart Mill, sont connues des philosophes et quelques autres encore. En se bornant aux doctrines qui gardent encore toute leur fraîcheur, l'auteur aurait pu leur donner un plus grand développement et l'ouvrage y aurait gagné en clarté et en intérêt. Toutefois, tel qu'il est, le livre offre une réelle valeur et si l'on regrette de constater assez souvent une érudition de seconde main, certains chapitres témoignent d'une sérieuse étude des sources et d'une connaissance directe du sujet. La critique des systèmes s'inspire de vues assez larges.

Une courte introduction nous fait connaître le plan de l'ouvrage et la méthode suivie par l'auteur. M. Izquierdo répartit en cinq classes les tendances qu'il se propose d'étudier : Logique Idéaliste, Logique Positiviste, Logique des Sciences, Logique Extra-Rationnelle ou des sentiments, Logique Traditionnelle. Le dernier chapitre présente ses conclusions. Sans descendre dans les détails, il se borne à mettre en relief les traits saillants de chaque doctrine et, pour éviter les inexactitudes et les réfutations trop faciles, au lieu d'examiner des systèmes impersonnels, il s'attache aux idées des représentants les plus autorisés de chaque école. Il a pris soin également, pour empêcher toute confusion, de séparer nettement l'exposé de la critique.

Logique Idéaliste. — Passant très rapidement sur les idées de Fichte et de Schelling auxquels il reproche de substituer à la logique comme discipline de la raison une systématisation capricieuse, M. Izquierdo s'attarde un peu plus à Hegel dont il caractérise ainsi la doctrine logique. L'idée pure est l'essence de l'absolu et de l'univers. Les choses sont produites par l'évolution de l'idée, évolution dont le ressort est la contradiction. Au premier moment, l'idée se pose, puis fait surgir sa négation et un troisième concept opère la conciliation ou synthèse La notion, divisée dans le jugement qui exprime l'identité entre l'individuel (sujet) et l'universel (prédicat), est reconstituée au moyen du syllogisme qui en réunit de nouveau les éléments en une synthèse supérieure. — Ces conceptions se heurtent à plusieurs difficultés. Comment concevoir que l'absolu puisse sortir de l'idée pure la plus imparfaite et la plus indéterminée ? Comment comprendre que l'être engendre sa propre négation ? D'autre part, considérer le jugement comme affirmant l'identité de l'individuel et de l'universel, c'est en avoir une idée incomplète ; l'énonciation attribuant à un sujet un prédicat accidentel est un véritable jugement.

1. 1 vol. in-12 de 279 pages. Madrid, Victorian Suarez, 1907.

Schleiermacher, sans aller, comme Hegel, jusqu'à identifier l'être et l'idée a pourtant exagéré le parallélisme des formes de l'un et de l'autre. Le jugement doit sans doute représenter les objets réels et leurs relations, mais il n'est pas nécessaire que les actes de l'intelligence aient en eux-mêmes les caractères de ces objets. Krause fait un pas de plus vers la séparation de la logique et de la métaphysique, en mettant le point de départ de la connaissance scientifique dans l'analyse de la conscience et de ses relations avec le monde extérieur ; mais comme il maintient d'autre part l'unité de principe de la réalité et de la science humaine, il ne peut échapper à la contradiction. Les additions qu'il a faites à la logique traditionnelle, en y introduisant par exemple la psychologie, au lieu de constituer un progrès, ne font qu'y apporter de la confusion.

Logique Formelle. — Adoptant la distinction kantienne de la matière et de la forme, Hamilton réduit la logique à n'être que l'étude de la conséquence et le seul but qu'il lui assigne est d'écarter les contradictions ; la vérité d'un jugement ne la concerne en rien. Il n'aperçoit dans l'idée que l'aspect quantitatif et cherchant à l'approfondir, il imagine la théorie de la quantification du prédicat. Les rapports entre les idées deviennent des relations de contenant à contenu et c'est sur ces relations que le syllogisme est fondé. — Le point de vue de Hamilton abstrait artificiellement de la véritable fin de la logique qui est d'atteindre la vérité à laquelle tendent naturellement les procédés qu'elle étudie. C'est à tort qu'il donne à l'extension des concepts un rôle prépondérant ; celle-ci n'est que la conséquence de la compréhension ; en outre, la quantification du prédicat, loin d'augmenter la clarté du raisonnement, ne fait que l'encombrer et l'obscurcir.

La logique algorithmique ou symbolique est traitée fort brièvement par M. Izquierdo et n'a pas reçu de lui l'attention qu'elle mérite. Il se contente de signaler qu'elle se base sur les analogies qui existent entre les opérations logiques et les opérations algébriques et que la déduction s'y ramène à la substitution comme dans la solution d'un système d'équations. Il lui paraît d'ailleurs impossible de remplacer les mots par des symboles dans l'expression des actes de la pensée, à cause du manque de souplesse de cette notation. La logique algorithmique est donc destinée à rester une curiosité scientifique.

La logique formelle déduite des modèles mécaniques telle que l'a exposée A. Pastore, est appréciée avec plus d'indulgence. La thèse fondamentale de ce logicien consiste à affirmer l'équivalence des idées primitives des sciences. De même qu'en physique pour représenter certains ordres de faits, on se sert de modèles mécaniques, ainsi pourra-t-on procéder en logique. Et M. Pastore a imaginé tout un ensemble de roues reliées par des courroies de transmission au moyen duquel il arrive à symboliser tous les rapports logiques, et dont il prétend faire un instrument de découvertes.

M. Izquierdo reconnaît que les modèles mécaniques peuvent rendre d'utiles services quand il ne s'agit que d'exposer des théories, mais qu'il faut renoncer à y voir un moyen d'investigation. La tendance à l'uni-

fication des sciences doit être maintenue dans certaines limites, sous peine d'en appauvrir le contenu.

Logique Inductive. — Les idées de Stuart Mill, qui est le principal représentant de cette école, sont exposées avec exactitude et avec une suffisante ampleur. Elles sont si connues qu'il nous paraît inutile d'y insister : Conception tout empirique de la science, l'induction érigée en méthode principale dont la déduction n'est que l'auxiliaire, critique du syllogisme auquel est substituée l'inférence du particulier au particulier, seul raisonnement valable, méthodes de recherche expérimentale, etc. Bain a développé les doctrines de St.Mill et les différences qu'on peut relever entre eux ne portent guère que sur la méthode et le plan d'exposition. Spencer a introduit des modifications plus importantes. Pour lui, la logique est une science purement objective qui s'occupe des relations existant entre les choses et non des lois de la pensée. — La logique empirique a rendu de grands services en énonçant les conditions de la recherche des lois de la nature, mais en supprimant les principes universels, elle a fait disparaître les facteurs nécessaires de la science ; la science, en effet, est une interprétation de la réalité et cette interprétation repose sur les principes de la raison.

Logique des Sciences. — Systématiser les méthodes et procédés expérimentaux et mettre en lumière la contexture intime de toutes les sciences, tel fut le but des initiateurs de ce mouvement, Sigwart et Wundt. Ni l'un ni l'autre n'acceptent les doctrines kantiennes, ni ne tombent dans les exagérations de l'empirisme. La connaissance est considérée comme le produit commun des lois de l'esprit et des données sensibles. Sigwart assigne à la logique un rôle purement formel, l'estimant incapable d'atteindre la vérité proprement dite et lui demandant seulement d'arriver à des propositions universellement valables. Son œuvre se divise en deux parties : l'Analytique et la Technique : la première cherche quelles conditions doit réunir toute connaissance pour être logiquement parfaite ; la seconde montre jusqu'à quel point la conformité peut s'établir entre nos jugements et les choses pour que ces jugements soient universellement valables. — Bien que Sigwart ait voulu éviter les écueils de l'idéalisme et de l'empirisme, il accorde encore trop au premier en considérant l'existence du monde extérieur comme un postulat, en maintenant la logique dans l'ordre des considérations formelles et en assignant comme critérium suprême l'évidence subjective de la proposition nécessaire.

Wundt fait de la logique une science normative qui a pour fonction de rechercher quelles sont, parmi nos idées, celles qui ont une valeur législative (gesetzgebende) pour l'organisation de notre savoir. Aussi commence-t-il par une théorie de la connaissance qui s'inspire de l'hypothèse évolutionniste. Le concept y est défini comme la synthèse d'une représentation individuelle prédominante accompagnée d'une série de représentations connexes vérifiées par l'aperception active. Cette synthèse est d'abord décomposée par le jugement qui établit ensuite une relation nouvelle entre ses éléments. Le raisonnement n'est qu'une extension du processus du jugement. L'œuvre de Wundt s'achève par la Méthodologie. Traitant assez brièvement de la

méthode en général, il en répartit les procédés en trois groupes : analyse et synthèse, abstraction et détermination, induction et déduction; il a donné de grands développements à la méthodologie spéciale. — On peut s'étonner que Wundt, qui voit dans l'idée et dans le raisonnement des faits d'ordre supérieur aux représentations sensibles, ait eu recours à la méthode évolutionniste qui ne pouvait aboutir dans ces conditions. D'ailleurs, ce n'est pas dans des germes obscurs, mais dans des principes évidents qu'il faut chercher le fondement des sciences. La théorie du jugement est insuffisante ; si nous procédions toujours par décomposition d'une représentation en ses éléments, les jugements négatifs ne s'expliqueraient pas.

Logique Extra-Rationnelle. — Trois tentatives pour faire rentrer des phénomènes distincts des faits de connaissance dans le domaine de la logique sont ici brièvement retracées et examinées. M. Lapie s'est basé sur le parallélisme rigoureux qui lui semble exister entre l'intelligence et la volonté et sur la possibilité d'expliquer les caractères des phénomènes volontaires par ceux des phénomènes intellectuels pour construire une logique de la volonté. L'acte volontaire est la conclusion d'un syllogisme dont les jugements sur la fin et sur les moyens constituent les prémisses. La quantité n'a aucune influence dans ce raisonnement, mais seulement la qualité et la modalité. Celle-ci se présente sous deux formes : possibilité et justice d'une action. Il n'y a de conclusion qu'avec des prémisses affirmatives. — Cette réduction des phénomènes volontaires aux faits intellectuels est sans doute très séduisante pour la raison, mais n'y a-t-il pas là une simplification illusoire? L'automatisme a bien plus de part à nos résolutions que M. Lapie ne le suppose et la volition telle qu'il la décrit ne peut être qu'une volition idéale. Il a aussi le tort de confondre la relation physique entre une cause et son effet avec la relation morale entre un acte et sa sanction, et de ne pas tenir compte de l'élément irréductible de l'impulsion volontaire.

M. Rauh s'est appliqué à mettre en lumière l'intervention de la logique dans la morale. Être logique dans sa conduite, c'est ne pas changer de principe tant qu'il n'y a pour cela d'autres motifs que l'égoïsme ou l'intérêt. Cette contradiction avec soi-même est assez facile à éviter, car les lois morales ne sont pas absolues et par ailleurs, il ne faut pas confondre le défaut d'extension ou la limitation d'une maxime avec la contradiction. — Cette théorie constitue un paradoxe inexplicable : si les lois morales n'ont rien d'absolu, comment la contradiction serait-elle possible ?

Dans la logique des sentiments telle que la conçoit M. Ribot, il ne s'agit pas d'étudier l'influence des sentiments sur le raisonnement, mais bien d'établir la logique spéciale aux sentiments en tant qu'elle s'oppose à la logique rationnelle. Tandis que dans celle-ci la conclusion dépend tout entière des prémisses, dans l'autre, la fin à laquelle tend l'émotion est antérieure aux prémisses et les conditionne. Dans ce domaine, le principe de contradiction n'a pas d'application. — Il semble qu'on abuse ici d'une métaphore ; la logique des sentiments ne peut se distinguer complètement de la logique rationnelle. Les valeurs morales et émotionnelles ne sont pas exclues de la considération de cette dernière et le

raisonnement intellectuel peut tendre à une fin pratique. La contradiction dans le domaine des sentiments n'est qu'apparente et tient à la mobilité extrême de ces phénomènes.

Logique Traditionnelle. — Avant la diffusion des doctrines de Kant, les scolastiques s'en tenaient aux questions classiques. Dans le but de défendre contre le criticisme l'objectivité de la connaissance, ils ajoutèrent à la logique une partie où ils étudiaient les sources de nos idées, la nature du critérium suprême et indiquaient le point de vue initial auquel il faut se placer pour ces recherches. Ils nommèrent cette partie la logique critique. Après une brève esquisse des théories de Balmès et de Tongiorgi sur ce sujet, M. Izquierdo donne une analyse détaillée de deux ouvrages espagnols : la *Logique Fondamentale* de M. Lopez y Martino, professeur à l'université de Valence, et les *Principes de Logique Fondamentale* de M. Fajarnes, professeur à l'université de Madrid. Il présente le premier travail comme un mélange bizarre et sans valeur de krausisme espagnol et de scolastique. Tout autre lui apparaît l'œuvre de M. Fajarnes qui, en restant attaché aux conceptions traditionnelles, a su les rajeunir par la manière nouvelle dont il les expose et surtout par l'originalité avec laquelle il traite le problème critique. C'est une des meilleures justifications du dogmatisme qu'un scolastique ait écrite.

Conclusions. — Une brève synthèse présente en raccourci les principales orientations logiques exposées dans l'ouvrage, puis l'auteur développe trois conclusions : 1° Il serait très utile de consacrer une étude spéciale aux connaissances immédiates ou qui paraissent telles, car les erreurs y sont fréquentes et pourtant plus faciles à éviter que les fautes de raisonnement. 2° On a eu tort de vouloir étendre la Logique en y ajoutant la logique des sciences et les recherches critiques sur la valeur de la connaissance et sur le critérium suprême. En effet, c'est à chaque science à tracer ses procédés et à traiter de sa méthode ; quant au problème critique, il relève de la métaphysique. 3° Enfin, la logique n'a qu'une valeur éducative très médiocre et n'est d'aucun secours pour le travail scientifique. Cette dernière conclusion qui paraît due à une réaction contre l'importance exagérée attribuée en Espagne aux études logiques par les programmes officiels, me semble trop pessimiste et d'un scepticisme assez superficiel. Si la logique est d'une utilité restreinte pour l'invention, elle n'en reste pas moins l'instrument de contrôle indispensable et rien n'est considéré comme définitivement acquis avant d'avoir satisfait entièrement à ses exigences.

M. Savio a fait paraître en 1907 une troisième édition de son ouvrage: *Logica Raziocinativa e Induttiva* (1). Parmi les nombreuses additions qu'on y remarque, la plus importante est une histoire de la logique qui, sous une forme abrégée, présente un ensemble très complet. On y voit même figurer la dialectique hindoue et celle des rabbins. Les questions traditionnelles sont exposées avec une grande clarté ; il ne semble pas que des vues bien définies aient présidé à la rédaction de la partie critique où l'on rencontre des éléments assez disparates.

1. 1 vol. in-8° de 381 p. Roma, Francesco Ferrari.

Quant à la logique inductive, elle est traitée avec tous les développements désirables et les étudiants pourront y puiser une connaissance exacte du sujet.

2. Monographies.

Citons d'abord l'article si remarquable de M. Couturat : *La Logique et la Philosophie Contemporaine* (1), où sont passées en revue les principales tendances qui s'opposent actuellement au développement de la logique ou en méconnaissent la nature. Le psychologisme qui la ramène à la psychologie et à la morale, le sociologisme qui en fait un produit de la vie en société, le moralisme qui lui substitue l'intuition, le pragmatisme enfin qui confond le vrai avec ses conséquences pratiques.

Sous ce titre : *Le Mouvement Logique* (2), M. Lalande, après avoir signalé le réveil des études de logique et sommairement décrit les directions très diverses, incohérentes même, qu'elles prennent, examine en détail cinq ouvrages : la Logique du R. P. Hugon, O. P. (3), les travaux de M. M. Wolf (4), Shearman (5), A. Pastore (6) et B. Croce (7) et termine par l'analyse d'un article de M. Vailati (8).

M. Lachelier a publié un article fort intéressant sur *La Proposition et le Syllogisme* (9). Il établit une distinction entre les propositions d'inhérence comme : Tout homme est mortel, et celles qu'on pourrait appeler propositions de relation. Ex. : Fontainebleau est moins grand que Versailles. Les propositions d'inhérence sont subdivisées en cinq classes : propositions singulières, collectives déterminées, collectives indéterminées, universelles et particulières. Cette classification entraîne des conséquences importantes pour le syllogisme. Les trois figures du syllogisme ont chacune leur rôle propre et aboutissent à une conclusion de nature spéciale. Quand on les compare entre elles, la première seule garde toujours un caractère positif, les deux autres ont vis-à-vis d'elle et vis-à-vis d'elle seule un rôle négatif consistant, pour la seconde, à renverser la mineure et pour la troisième, à renverser la majeure du syllogisme de première figure.

Logic and Identity in Difference (10) est le titre d'une étude où Miss Constance Jones s'applique à définir la notion de l'unité dans la diffé-

---

1. *R. de Mét. et de Mor.*, Mai 1906, pp. 318-341.
2. *Rev. Philosophique*, Mars 1907, pp. 256-288.
3. 1 vol. in-12 de VIII-508 p. Paris, Lethielleux.
4. *The Existential Import of Categorical Predication.* 1 vol. in-12, XII-264 p. Cambridge, University Press, 1905.
5. Cf. p. 357.
6. *Logica Formale, dedotta dalla considerazione di modelli meccanici.* 1 vol. in-12 de 23-258 p. Torino, Fr. Bocca, 1906.
7. *Lineamenti di una Logica, come scienza del concetto puro.* 1 vol, in-4° de 140 p. Naples, Gianini e Figli, 1905.
8. *Pragmatism and Mathematical Logic. The Monist*, oct. 1906, p. 481-491.
9. *R. de Mét. et de Mor.*, Mars 1906, pp. 135-164.
10. *Proceedings of The Aristotelian Society*, pp. 81-92. London, Williams and Norgate, 1907.

rence. Elle en reconnaît deux types principaux : l'identité dans la diversité ou identité numérique et la ressemblance dans la différence ou identité qualitative. L'identité dans la diversité est indispensable à l'inférence sous toutes ses formes aussi bien qu'à l'affirmation. Le rapport de ressemblance dans la différence est à la base de la classification et rend possible le raisonnement inductif.

Sur le sujet connexe des distinctions, M. Vailati a écrit quelques pages du plus haut intérêt (1). Il montre comment les philosophes essayant de supprimer les distinctions et les oppositions pour atteindre l'unité complète, n'ont abouti qu'à les consolider ou à les déplacer et même à en augmenter le nombre.

Paris. F.-A. Blanche.

V

OUVRAGES GÉNÉRAUX DE PHILOSOPHIE.

Le R. P. Hugon, O. P., a entrepris la publication, en latin, d'un *Cours de philosophie thomiste*, dont quatre volumes sont déjà parus : *Logica minor et major* (2) ; — *Philosophia naturalis. Prima Pars : Cosmologia* (3) ; — *Philosophia naturalis. Secunda Pars : Biologia et Psychologia* (4) ; — *Metaphysica. Prima Pars : Metaphysica Psychologica* (5). Viendront prochainement, en deux volumes subséquents, la 1re partie de la Métaphysique ontologique : l'être et ses propriétés, — enfin la 2me partie de la Métaphysique ontologique : divisions de l'être. Dans la préface de son ouvrage, l'auteur nous avertit qu'il omettra volontairement l'Éthique et la Théodicée : en effet, cet ouvrage n'est dans sa pensée qu'une introduction, une « propédeutique » à la théologie de saint Thomas, et l'on sait que dans la *Somme Théologique* le point de vue philosophique du traité de Dieu et de la morale est représenté à l'état complet.

On voit par ces seules indications qu'il ne s'agit point ici d'un manuel étriqué et de courte haleine, mais d'un véritable cours de philosophie, exposant et élucidant les questions d'une façon large et copieuse. Ces questions, nous ne voulons pas les analyser : elles sont celles de la philosophie spiritualiste traditionnelle, résolues du point de vue du plus pur thomisme. Le contact immédiat avec la pensée du Docteur angélique, avec celle aussi de ses commentateurs attitrés, en particulier de Jean de Saint-Thomas, a permis au R. P. Hugon de s'assimiler, au cours de longues années de professorat, la doctrine philosophique de l'école dominicaine et de la rendre, non par juxtapositon de textes alignés, — comme on le fait souvent, — mais d'une manière toute per-

1. *The Attack on Distinctions. Journ. of. Phil. Psych. and Sc. Methods.* 19 déc. 1907, pp. 101-109.

2. Paris, Lethielleux, s. d., 1 vol. in-8° carré, 508 p.

3. Paris, Lethielleux ,s. d., 1 vol. in-8° carré, 326 p.

4. Paris, Lethielleux, s. d., 1 vol. in-8° carré, 342 p.

5. Paris, Lethielleux, s. d., 1 vol. in-8° carré, 256 p.

sonnelle, en la synthétisant à nouveau, sans que cela nuise en rien à la fermeté des développements et à l'exactitude des conclusions. En tablant ainsi sur cette base traditionnelle, l'auteur n'a pourtant rien négligé des ressources d'information de la science d'aujourd'hui : c'est ainsi, par exemple, que la Cosmologie a sa thèse foncière, l'hylémorphisme, très bien illustrée et défendue par les progrès de la chimie; de même la Psychologie fait constamment appel aux données des sciences biologiques.

En faisant grand honneur à l'érudition du R. P. Hugon, cet ouvrage de pensée mûrie contribuera avec succès à la diffusion de la doctrine philosophique de saint Thomas. Les professeurs des grands séminaires, pour lesquels une étude textuelle et directe de saint Thomas et de ses commentateurs est souvent — faute de temps — fort difficile, trouveront dans ces volumes un exposé ample et clair de la philosophie thomiste, en même temps qu'un heureux essai d'harmonisation de cette doctrine avec les conclusions scientifiques les mieux établies de notre époque.

De moindre importance et de moindre envergure que le précédent, le cours de philosophie scolastique : *Elementa philosophiæ scholasticæ* (1), du Dr Leb. Reinstadler, mérite cependant, par ses sérieuses qualités, d'attirer l'attention. Il s'agit cette fois d'un manuel, où les questions sont brièvement traitées, avec la rigidité forcément imposée aux ouvrages élémentaires. Il est spécialement destiné aux élèves, et l'auteur s'en remet au professeur pour développer les thèses succinctement proposées ; ces développements étant d'ailleurs facilités par de nombreuses références et d'abondantes citations. Il ne faudrait pas croire pourtant que les thèses ne soient qu'ébauchées ; car elles sont traitées de façon assez complète et satisfaisante. L'auteur déclare vouloir s'inspirer de la doctrine de saint Thomas : il s'en inspire surtout à travers la *Philosophia Lacensis* des PP. Jésuites, le *Cours de philosophie* de Mgr Mercier et les écrits et enseignements du P. Lepidi. Un certain flottement se révèle dans sa pensée, quand il rencontre les thèses foncières caractéristiques de la philosophie thomiste, dont les conséquences, pour l'ensemble du système, ne semblent pas avoir été suffisamment entrevues. Sur les questions controversées, le Dr Reinstadler est donc volontiers conciliateur, par exemple sur la question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, sur celle du concours divin : les opinions de l'école thomiste lui semblent d'ordinaire plus logiques et même « plus vraies », mais il ajoute : « quæ (sententia) magis placuerit illam bona cum pace quisque teneat. » En Critériologie, en Psychologie, en Cosmologie, parties de son ouvrage plus particulièrement développées, l'auteur s'inspire immédiatement de l'école néo-scolastique de Louvain. Et nous ne l'en blâmons pas. En fin de compte, nous pensons que cet ouvrage, étant donné son esprit général et la clarté de son exposition, réalise fort bien

1. Fribourg en Brisgau, Herder, 1907 ; 2 vol. in-12 XXVIII-466 p. ; XVIII-487 p.

le but qu'il se propose : être un manuel destiné aux débutants en philosophie scolastique, particulièrement aux élèves des séminaires. Il les préparera solidement à la théologie en leur donnant goût aux études philosophiques.

La sixième édition de la *Philosophia moralis* du R. P. Victor Cathrein, S. J., vient de paraître (1). Les mérites de cet ouvrage sont trop connus pour que nous y insistions. Il fait partie, on le sait, du *Cursus philosophicus in usum scholarum auctoribus pluribus philosophiæ professoribus in collegiis Valkenburgensi et Stonyhurstensi, S. J.*. On sait également que ces auteurs soutiennent en métaphysique et en morale, les doctrines traditionnelles dans l'école jésuite : non-distinction réelle entre l'essence et l'existence, probabilisme, etc.

M. l'abbé Dagneaux, avantageusement connu déjà par ses *Leçons de métaphysique* (2) et son *Histoire de la philosophie* (3), vient de publier un *Cours de philosophie* (4), dont le mérite ne le cède en rien à celui de ses ouvrages précédents. Professeur de philosophie depuis vingt-sept ans, l'auteur avait toute compétence pour écrire un manuel traitant brièvement de l'ensemble des questions philosophiques. S'adressant à des débutants, l'auteur évite de les accabler de détails trop techniques ; il procède toujours par les divisions les plus simples, les plus classiques, soucieux de clarté dans l'exposé des diverses opinions, de précision dans les raisons qu'il fait valoir. C'est à l'enseignement de saint Thomas que cet ouvrage emprunte le sens de ses principales conclusions ; rien n'y est négligé pourtant des informations nécessaires, prises à la philosophie moderne.

Les mêmes qualités d'ordre et de méthode, de précision et de clarté, le même souci d'information, — mais avec un exposé plus abondant — se retrouvent dans la huitième édition, récemment parue, du *Cours de Philosophie* (5) du R. P. Ch. Lahr, S. J.. Cet ouvrage n'est pas un traité de philosophie scolastique, mais un cours spécialement destiné aux candidats au baccalauréat ès lettres et rédigé conformément au programme officiel. La marche du traité suit scrupuleusement l'ordre même du programme, non pas que l'auteur estime cet ordre le meilleur, — il nous en avertit — et qu'il veuille par là enchaîner la liberté du professeur ; mais « uniquement afin que professeurs et élèves sachent où trouver ce qu'ils cherchent. » Le succès de librairie de ce livre indique assez la valeur de l'enseignement philosophique qu'il renferme. Remarquons comme particulièrement excellents les *Appendices* qui, après chaque question, précisent des points particuliers, déterminent les conséquences théoriques et surtout pratiques des doctrines proposées.

---

1. Fribourg en Brisgau, Herder, 1907; 1 vol. in-8° XVIII-562 p.
2. Paris, Lethielleux, s. d., 1 vol. in-8° carré.
3. Paris, Lethielleux, s. d., 1 vol. in-8° carré.
4. I. *Psychologie ;* — II. *Logique, Morale, Métaphysique, Esthétique,* Paris, Lethielleux, s. d., 2 vol in-12.
5. *Psychologie, Logique*; — II. *Morale, Métaphysique, Histoire de la philosophie ;* Paris, Beauchesne et Cie, 1908; 2 vol. in-8°, 553 et 560 pages.

M. l'abbé Élie Blanc vient de publier un *Dictionnaire de Philosophie* (1), à la fois bibliographique, historique et dogmatique. Dans une intéressante Préface, l'auteur passe en revue, analyse et critique les différentes œuvres lexicographiques qui ont précédé la sienne. Certainement ce nouveau Dictionnaire rendra de notables services. L'histoire de la philosophie ancienne y a sa place, mais moins prépondérante que celle de la philosophie moderne. Sans rien omettre des indications nécessaires sur la vie, les œuvres, les doctrines des philosophes d'autrefois, l'auteur accorde cependant plus d'attention aux philosophes contemporains, surtout aux philosophes français et aux ouvrages publiés ou traduits en notre langue. Les renseignements bibliographiques, malgré quelques lacunes (très pardonnables, étant donné la recension immense que suppose une pareille œuvre) sont des plus précieux. Mais ce Dictionnaire est avant tout doctrinal et nettement dogmatique. M. Blanc dit avec raison : « un dictionnaire de philosophie, ne fût-il qu'un simple lexique, est nécessairement doctrinal ; il est forcément l'expression d'un système, d'une école, d'un groupe, tout au moins d'une tendance, sous peine d'enregistrer simplement les opinions de tout le monde et de perdre tout caractère. » (Préface, p. VII.) Ce dogmatisme qui, chez M. Blanc, s'inspire de la philosophie spiritualiste, est, d'ordinaire, d'allure modérée : les opinions des adversaires ne sont pas ignorées, mais elles sont exposées et discutées consciencieusement. Le volume qui contient environ 4.000 articles, disposés par ordre alphabétique, est complété par deux tables méthodiques dressées, l'une selon l'ordre logique, l'autre selon l'ordre historique.

Kain. H. D. Noble, O. P.

1. Paris, Lethielleux, s. d., 1 vol. grand in-8° carré, 1247 pages.

Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes.

I. — Ouvrages Généraux.

M. O. Pfleiderer vient de réunir en volume, sous le titre de « Développement du Christianisme », une série de conférences données devant le grand public (1). Dans son intention, elles forment avec celles qu'il a déjà publiées précédemment : « La Religion et les Religions », « Les origines du Christianisme », une sorte de trilogie que domine une même idée et dont le but est de fournir un coup d'œil d'ensemble sur la vie religieuse de l'humanité, depuis ses débuts à notre époque. Dans le présent travail, M. Pfleiderer montre comment le christianisme a évolué du premier siècle à l'époque de la Réforme, et au sein même de celle-ci. La première partie, la seule qui rentre dans le champ de ce *Bulletin*, comprend les chapitres suivants : 1. Paul et Jean, Apologistes et Antignostiques ; 2. Les Alexandrins Clément et Origène ; 3. Dogme et morale ; 4. Culte et institutions ; 5. Aurelius Augustinus ; 6. L'Église romaine-germanique ; 7. Scolastique et Mystique ; 8. Fin du moyen-âge. Il ne faut pas chercher dans cet exposé rapide la rigueur scientifique ou même le récit continu des faits : l'auteur marque les grandes lignes sans s'arrêter au détail, mais il se montre conférencier habile et avisé dans le choix des sujets, tous significatifs, et dans la forme agréable qu'il donne à sa parole.

Quant aux idées, lui-même les caractérise dans une introduction, en les rattachant à celles de Baur et de l'école de Tubingue. En conséquence il s'oppose nettement aux tendances manifestées par Ritschl et Harnack. Ni le travail théologique de saint Paul, ni les influences de la pensée grecque, ne lui semblent une corruption du Christianisme. C'en est le développement, c'est-à-dire « un devenir normal et finaliste dans lequel tout est fruit et semence, chaque manifestation étant conditionnée par celles qui précèdent et conditionnant celles qui suivent. » Il est vrai que M. Pfleiderer entend par là une évolution allant jusqu'à transformer la substance même du christianisme. Finalement celui-ci n'est, pour lui, qu'une forme nécessaire peut-être, mais en tout cas passagère, de la vie religieuse de l'humanité.

Je ne puis que signaler ici la réédition faite par M. R. Seeberg de son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. T. I. (Leipzig, Deichert, 1908). N'ayant pas cet ouvrage sous la main, il m'est impossible de signaler les améliorations apportées par l'auteur.

---

1. *Die Entwicklung des Christentums*. Munich, J. Lehmann, 1907; in-8, VIII-270 pp.

II. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES.

La Sainte Vierge. — Dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1), M. G. HERZOG a donné un complément à son article sur *La Conception Virginale*. Cette nouvelle étude s'intitule : *La Sainte Vierge dans l'histoire*, avec, en sous-titre, l'indication des chapitres suivants : 1. La virginité « in partu » ; 2. Débuts de la croyance à la sainteté de Marie ; 3. Progrès de la sainteté de Marie ; 4. Nouveau progrès de la sainteté de Marie ; 5. La conception de Marie de S. Augustin à S. Bernard ; 6. La conception de Marie depuis S. Bernard jusqu'à Duns Scot ; 7. L'immaculée Conception. — Plus encore que dans le précédent travail la méthode de l'auteur décèle une fantaisie incompatible avec l'histoire, et on aurait tort de se fier au semblant d'érudition qui s'étale au bas des pages. Énumération incomplète des documents, traductions tendancieuses, inexactitudes de détail facilitent la tâche de démolition que semble s'être assignée l'auteur.

Dans un article récent (2), M. A. d'ALÈS a critiqué les premières pages de cette étude et mis à nu les vices de méthode qui la rendent caduque (3).

Mais la meilleure et la plus efficace réfutation de pareilles thèses se fera toujours par la composition de monographies sérieuses et objectives. Or voici que précisément deux excellentes études viennent fournir une réponse aux difficultés soulevées, après d'autres, par M. G. HERZOG. De toutes deux on peut dire en vérité qu'elles comblent une lacune dans l'historiographie catholique.

La première due à M. E. NEUBERT (4), est une thèse présentée à l'université de Fribourg (Suisse) pour l'obtention du doctorat en théologie. Elle traite de la période anténicéenne et comprend deux parties : 1. Marie dans le dogme ; 2. Marie dans la piété. La première « comprend les affirmations dogmatiques que les discussions christologiques des trois premiers siècles ont fait porter sur Marie, à savoir sa maternité humaine, sa virginité dans la conception de Jésus et sa maternité divine, ainsi qu'une étude sur les origines de l'article du symbole « natus ex Maria virgine » ; la seconde partie traite des questions dans lesquelles Marie a, dans une certaine mesure, attiré pour elle-même l'attention pieuse des fidèles, c'est-à-dire de sa virginité perpétuelle, de sa sainteté, de sa coopération à la Rédemption, et du culte de vénération et d'invocation dont elle a été l'objet. »

D'une étude minutieuse et purement historique des sources primitives, autres que les écrits inspirés, se dégagent les conclusions suivantes.

---

1. Septembre-décembre 1907; pp. 483-607.

2. *Pour l'honneur de Notre-Dame* dans *Etudes*, 20 fév. 1908, pp. 453-472.

3. Depuis, M. L. SALTET a montré dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (mars 1908) que cette soi-disant étude critique était « le travail d'un éhonté plagiaire... Herzog, sans le dire, a tout simplement démarqué et tourné contre nous certains chapitres de l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel. »

4. *Marie dans l'Eglise anténicéenne* (Bibliothèque théologique). Paris, J. Gabalda, 1908; in-12, XVI-203 pp.

Dès l'origine, le christianisme dut se défendre contre le docétisme qui ruinait l'Incarnation. Il le fit en affirmant contre lui que Jésus est réellement né de Marie. « La lutte contre les négateurs de la naissance véritable, assez énergique dès les débuts, fut particulièrement vive à partir du milieu du IIe siècle. Elle a trouvé son expression la plus parfaite dans Tertullien, et tout en perdant de son importance après lui, elle s'est poursuivie jusqu'à la fin de la période anténicéenne.

» En même temps que la maternité humaine, la conception virginale devenait un des grands dogmes du christianisme primitif. Cette croyance qui, dès sa fixation dans les Évangiles, semble avoir été acceptée sans contestations par les différentes Églises, fut mise en plein relief : 1° par la lutte contre les Juifs et les Païens qui la niaient ou la travestissaient ; 2° par la lutte contre les hérétiques dont les uns la rejetaient, et dont les autres en méconnaissaient la signification ou en faisaient un argument contre la vérité de la maternité. » S. Justin insiste tout spécialement sur ce point.

« La maternité divine de Marie dut aussi être affirmée, du moins quant au contenu de la croyance, dans la lutte contre les hérétiques, qui tous refusaient de reconnaître l'union en un seul être des natures divine et humaine. Cependant la manière dont la question était posée n'exigeait pas l'emploi de l'expression « Mère de Dieu » : mais on trouve des expressions équivalentes chez tous les Pères anténicéens... Peut-être Origène a-t-il déjà prononcé le mot θεοτόκος. Mais on ne peut citer aucun Père anténicéen qui s'en soit certainement servi, quoiqu'il ait certainement existé avant la lutte arienne.

» Les affirmations relatives à Marie, à cause de la corrélation intime qui les unissait aux affirmations christologiques, servaient aussi à garantir la saine doctrine sur le Christ. » Aussi l'article : « Né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie », fit-il partie du premier symbole connu, le symbole romain, qui allait servir de base à tous les symboles postérieurs ; et là où il n'existait pas encore le contenu de cet article était au nombre des vérités que tout fidèle devait connaître.

« La question de la virginité *in partu*, dès qu'elle s'est posée explicitement, a été partout résolue affirmativement, sauf par Tertullien... Il en est à peu près de même de la question de la virginité *post partum*... A partir d'Origène, nous ne rencontrons plus que des hérétiques pour rejeter cette croyance. » — « La sainteté de Marie, déjà nettement caractérisée par saint Luc, est constamment affirmée durant la période anténicéenne. La piété des fidèles a essayé de compléter les traits évangéliques de la physionomie religieuse de la Vierge. L'exemption de toute faute en Marie est supposée par la facon de parler de tous ceux qui ont fait allusion à ce point, sauf par Tertullien qui n'a guère vu en Marie qu'une femme ordinaire et par Origène, qui, pour des raisons théologiques et exégétiques, attribue à Marie une infidélité passagère. Cette sainteté de Marie a pour principe sa qualité de Mère du Sauveur, et elle est d'ordinaire mentionnée à propos de sa virginité. Marie apparaît comme un idéal de vertu... Elle domine les autres saints, quoique non encore aussi ostensiblement que dans la suite.— En même temps qu'on considérait les rapports religieux qui unissaient Marie à son Fils d'une

façon spéciale, on s'aperçut aussi qu'elle devait lui être associée d'une manière particulière dans l'œuvre même qu'il était venu accomplir... Le côté actif de cette coopération, déjà marqué par S. Justin, a été mis en relief surtout par S. Irénée, dont la doctrine sera acceptée par les générations suivantes. — Marie ne semble pas avoir été honorée d'un culte liturgique pendant les trois premiers siècles, ce qui n'est pas fait pour nous étonner si l'on se reporte à la conception liturgique des premiers temps ; mais elle fut certainement un objet de vénération pour les fidèles. Cette vénération s'est traduite dans les récits sur la conception et l'enfantement virginal, dans l'art des catacombes, dans les homélies des Pères et surtout dans ce travail de glorification qui a fait d'elle un personnage à part à côté de Jésus. On ne peut citer aucun témoignage certain établissant qu'on ait prié la Mère de Dieu dès cette époque, mais le silence des documents s'explique aisément, et la comparaison avec les autres bienheureux qu'on invoquait au moins à partir de la moitié du IIe siècle, ainsi que le pouvoir spécial d'intercession attribué à Marie ne permettent pas de douter qu'à elle aussi aient été dès lors adressées les prières des fidèles. »

Un autre travail du Dr Phil. Friedrich s'occupe spécialement de St Augustin et de sa théologie de la Vierge (1). Là, comme dans la plupart des questions, le docteur africain a une importance spéciale : il résume la tradition théologique antérieure et prépare la science de l'avenir. Son témoignage est donc particulièrement significatif et il y avait avantage à le formuler. Le Dr Friedrich s'y est appliqué d'une façon complète et méthodique, distribuant la matière en une série de chapitres qui épuisent le sujet : origine de Marie, sa virginité, sa maternité divine, grâces et vertus, impeccabilité, sa place dans le plan divin, sa dignité et son culte.

Avant de commencer l'analyse des textes, l'auteur, en quelques mots, rappelle l'état de la théologie au moment où commence l'activité littéraire de S. Augustin. Descendant de David, Marie, sans le concours d'aucun homme, a conçu dans son chaste sein le Sauveur et l'a engendré sans perdre sa virginité. De plus, malgré son mariage, elle a gardé celle-ci intacte après la naissance de son fils. Elle est Mère de Dieu. Par suite d'une spéciale élection elle a reçu des grâces de choix, auxquelles elle fut fidèle. La question de son impeccabilité est encore ouverte.

S. Augustin a accepté ce legs de l'antiquité chrétienne et l'a encore développé. Au dire du Dr Friedrich (p. 273), la Mariologie augustinienne se caractérise par la mise en lumière de quatre propriétés de la Vierge : *virginitas in partu*, vœu de virginité, maternité spirituelle et immunité de tout péché personnel.

La descendance davidique de Marie a une grande importance pour la messianité de Jésus ; aussi S. Augustin, en se basant sur l'Écriture, la soutient contre le manichéen Fauste. — Il professe très nettement la virginité de Marie *ante partum*, *in partu*, *post partum*, et il regarde, l'une des deux premières au moins, comme vérité de foi. Il explique la

1. *Die Mariologie des hl. Augustinus.* Cologne, J. P. Bachem, 1907 ; in-8o, 280 p.

seconde par un miracle. Quant à la troisième il nie l'existence de rapports conjugaux entre Marie et Joseph après la naissance du Sauveur ; ceux qu'on appelle les frères de Jésus sont en réalité ses cousins. Bien plus, il affirme que Marie, dès avant la conception du Sauveur, avait fait vœu de chasteté, et en même temps il soutient avec non moins de rigueur l'existence du mariage entre Marie et Joseph.

L'explication qu'il donne de la maternité divine repose sur sa doctrine christologique. Marie est vraiment Mère de Dieu, parce qu'elle a réellement concouru à la conception du Christ et que le moment même de la conception fut celui de l'union hypostatique ; il n'y eut donc jamais dans le sein de la Vierge que la personne du Verbe.

S. Augustin a-t-il tenu la doctrine de l'Immaculée conception ? On a beaucoup discuté et depuis fort longtemps sur ce sujet. L'examen établi sur ce sujet par le Dr Friedrich est particulièrement remarquable. Il est conduit avec une méthode rigoureuse qui, tenant compte de la chronologie, des circonstances, du contexte, s'interdit toute conclusion hâtive. L'opinion de l'auteur est que les deux textes invoqués pour faire de S. Augustin un tenant de l'Immaculée conception sont insuffisants. L'un (*De natura et gratia*, c. XXXVI, n. 42) ne parle que des péchés personnels, l'autre (*Opus imperf. c. Julianum*, IV, c. 122) demeure beaucoup trop vague pour qu'on puisse rien en tirer. Il est même possible que la pensée d'Augustin sur ce point n'était pas nette, surtout au moment où il devait lutter contre les Pélagiens.

Ces conclusions ont été combattues par le P. H. KIRFEL, C. SS. R. (1) qui veut faire de St Augustin un témoin du dogme de l'Immaculée Conception. Il soutient que le Dr Friedrich n'est pas parvenu à établir le contraire, mais on peut, avec non moins de raison, se demander si lui-même est arrivé à faire la preuve de ce qu'il avance. — La même position est défendue par le P. H. MORILLA (2).

Par contre, dans la *Revue Augustinienne* (3), le P. AUGUSTE ALVÉRY ne fait guère que reproduire l'argumentation du Dr Friedrich et, somme toute, se rallie à son sentiment. Il ajoute : « Sans doute nous pouvons nous étonner que le sublime génie d'Augustin ne se soit pas élevé jusqu'à la hauteur de cette doctrine, alors surtout qu'en fondant l'immunité de Marie de tout péché personnel sur sa plénitude de grâce et l'honneur du Christ, il en avait en quelque sorte établi les fondements. Mais il ne nous est pas permis d'enseigner qu'il lui a été hostile. S'il n'a pas tiré la conclusion si facile de ses propres prémisses, c'est que, dans l'ardeur de sa lutte contre le Pélagianisme négateur du péché originel, cette vérité ne s'est pas présentée à ses yeux. Au reste il possède une gloire relativement plus belle, c'est de n'avoir rien écrit de positif contre le futur dogme, malgré les innombrables occasions qu'il en eut... »

Le P. L. DONCŒUR a commencé à étudier *Les premières interventions*

---

1. *Der H. Augustinus und das Dogma der unbefleckten Empfangnis Mariens* dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (XXII, 2), pp. 241-268.

2. *San Augustin defensor de la Concepción Immaculada de María*, dans *La Ciudad de Dios*, 5 Mars 1908, pp. 385-391.

3. 15 déc. 1907. *Mariologie augustinienne*, pp. 705-719.

du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception (XIIe-XIVe siècles) (1). C'est une histoire assez obscure. Au XIIe siècle, le Saint-Siège, sans donner positivement son adhésion à la fête de la Conception de la sainte Vierge « ne lui ménage plus les marques d'une significative tolérance. » Il semble pourtant plus probable « que jusqu'en 1315 ou 1320, la fête ne parut pas dans les usages liturgiques dits romains, approuvés par le pape. » Dans le second quart du XIVe s. elle fut adoptée par la cour papale. Mais l'objet de cette fête était assez indéterminé pour se prêter à tous les partis théologiques, la cour romaine n'en professant aucun.

Le Baptême.— L'ouvrage du Dr H. Alberts (2), malgré son titre, n'est pas à proprement parler un ouvrage d'histoire, bien qu'on y rencontre des données qui s'inspirent des faits primitifs. C'est bien plutôt un ouvrage de propagande, à tendances mystiques, en faveur de la doctrine anabaptiste. Le baptême d'eau n'est que la préparation du baptême de l'Esprit, qui amène un changement dans les mœurs ; seuls les adultes sont à même de le recevoir. Chemin faisant, l'auteur nie la Trinité qui, selon lui, n'est pas mentionnée dans l'Écriture.

C'est surtout sur la controverse baptismale, dont S. Cyprien d'une part et le pape S. Étienne d'autre part furent les protagonistes, que s'est portée, en ces derniers temps, l'attention des historiens. Le problème était celui-ci : quand des hérétiques se présentaient pour entrer dans l'Église Catholique, devait-on accueillir ces transfuges comme de vrais chrétiens, dûment baptisés dans l'hérésie, ou bien considérant ce baptême comme nul, les obligerait-on à recevoir le baptême de l'Église ? « La tradition romaine était ferme dans le premier sens ; sur d'autres points de la chrétienté, on hésitait. » Ainsi en était-il en Afrique et dans plusieurs régions de l'Asie Mineure.

M. A. d'Alès a refait, après d'autres, l'histoire des débats durant les années 255-257 (3). Sa critique des documents, l'interprétation qu'il en donne, tout en demeurant personnelle, utilise largement les travaux du Dr Ernst sur ce sujet. Le point précis du débat était en ceci que S. Cyprien requérait pour la validité du sacrement conféré selon le rite chrétien, au nom de la Trinité, l'orthodoxie du ministre, tandis que le pape ne la réclamait pas. Celui-ci s'appuyait sur la tradition catholique contre laquelle S Cyprien ne pouvait opposer que de mauvaises raisons. La théologie sacramentaire de l'évêque de Carthage était encore loin de la précision voulue. « Avec sa manière concrète d'entendre toutes choses, il considérait la personne du ministre un peu comme le vaisseau d'où la grâce doit s'épancher sur les âmes. Dès lors comment imaginer que la grâce découle d'une âme qu'elle n'a pas remplie ? Sa sévérité pour les ministres indignes des sacrements, quels qu'ils fussent, est une conséquence logique de ce principe... Il restait à élaborer toute une métaphysique du sacrement, qui, en montrant dans le rite de l'Église une action accomplie

1. *Revue d'histoire ecclésiastique,* Juillet, Avril et Octobre 1907.

2. *Die Geistestaufe im Urchristentum.* Berlin, chez l'auteur, 1907; in-8° 175 pages.

3. *La Question baptismale au temps de S. Cyprien* dans *Revue des Questions historiques,* avril 1907, p. 353-400.

au nom du Christ, élèvera l'efficacité du ministère au-dessus des accidents de personne. »

Parmi les ouvrages que suscita cette querelle, le *Liber de rebaptismate* est un des plus curieux. L'auteur, un Africain sans doute, dont le nom n'est pas connu, y soutient les idées romaines. On ne s'accorde pas sur la date de sa composition : le Dr Ernst la place un peu avant septembre 256. Récemment, le Dr H. Koch (1) l'a reportée un peu plus tard. Il faudrait la chercher dans l'espace de temps qui va de septembre 256 au début de la persécution de Valérien, 257.

Mais c'est son contenu qui suscita le plus de discussions. Il y a une dizaine d'années déjà, le Dr Ernst posa comme suit la théorie baptismale de l'anonyme. « Au dire de S. Cyprien et de ses partisans, le Saint-Esprit et la grâce ne sont que dans l'Église. Mais le baptême d'eau des chrétiens n'a pas pour mission de conférer *de soi* la grâce du Saint-Esprit. Il ne donne qu'un droit à la communication *future* du Saint-Esprit et de sa grâce. Même régulièrement administré dans l'Église, le baptême (d'eau) ne confère pas de soi la grâce salutaire. Rémission des péchés et grâce sont l'œuvre du baptême de l'Esprit, et celui-ci, dans le cours ordinaire des choses, est identique avec l'imposition des mains, la confirmation, qui, d'après la pratique habituelle de l'ancienne Église, était conférée en même temps que le baptême d'eau, mais pouvait aussi, lorsque celui-ci avait précédé, être administré à part. Et donc, dans de nombreux cas, le baptême de l'Esprit est, extraordinairement, conféré sans sacrement, sans imposition des mains, même sans baptême d'eau précédant » (2). Ainsi donc, d'après Ernst, l'anonyme se serait séparé de l'opinion commune de son temps en soutenant que le baptême ne confère pas la grâce, et qu'il n'est pas un sacrement complet : le baptême et la confirmation n'auraient formé qu'un seul sacrement.

Cette interprétation fut attaquée, avec plus ou moins d'à propos, par divers auteurs. Le savant professeur de Braunsberg, Dr Hugo Koch, vient, à son tour, de reprendre l'étude du problème dans une brochure intitulée : *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate* (3). Il rejette les conclusions fondamentales du Dr Ernst, sans toutefois se rallier complètement à aucune des opinions opposées. Selon lui, « l'auteur du *Liber de rebaptismate* s'en tient, au sujet de l'efficacité du baptême, au point de vue de l'Église et se meut dans les voies tracées par les autres écrivains ecclésiastiques.

» Dans le baptême d'eau des chrétiens, par la foi et en vertu de l'efficacité spéciale du nom de Jésus qu'on invoque, les péchés sont remis, les âmes purifiées... Le baptême forme le commencement de la vie de la foi et de la grâce. Ce baptême d'eau est une sorte de baptême de l'Esprit dans le Nouveau Testament, non pas comme s'il conférait le Saint-

---

1. *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1907, 3, pp. 190-220.

2. *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1907, 4, p. 648-649.

3. Braunsberg. H. Grimme, 1907; in-8°, 62 p.

Esprit lui-même, mais en tant qu'il en prépare la communication et que déjà en lui le Saint-Esprit opère. La collation du Saint-Esprit, de façon normale, suit immédiatement le baptême par l'imposition des mains (la confirmation), de façon extraordinaire, par Dieu lui-même. Si ce n'est pas un évêque qui a conféré le baptême, l'imposition des mains doit être suppléée. Par là le baptême est complété; néanmoins, pour obtenir le salut, il suffit à lui seul... Si le baptême et la confirmation sont conférés ensemble, comme c'est la règle, ils forment cependant *non un seul*, mais *deux* sacrements qui, même séparés, sont complets en eux-mêmes.

» L'auteur du *Liber de rebaptismate* ne conteste pas la valeur du baptême des hérétiques. Pour lui, elle repose dans le pouvoir du nom de Jésus et le caractère objectif de l'invocation de ce nom dans le baptême. Évidemment ce baptême n'est pas utile au salut, car son action intérieure est empêchée par la fausseté de la foi. C'est une forme vide qui n'obtiendra son contenu et son opération salutaire que par la pénitence et la conversion de ceux qui errent dans la foi... Le converti sera reçu dans l'Église par la confirmation... L'anonyme ne distingue pas au sujet de la valeur du sacrement entre les différents hérétiques... »

Le Dr Ernst, dans une réplique (1), a examiné les arguments du Dr Koch. Il ne peut être question de présenter ici le détail de la discussion, il faut noter que l'auteur de ce travail conclut en affirmant que, « sur la question capitale, il regarde sa position comme absolument indemne. »

Eucharistie. — M. le Dr K. G. Goetz, privat-docent à Bâle, vient de donner une seconde édition de son travail sur la question eucharistique. Il n'a fait que modifier légèrement le titre (2) et ajouter une triple table. L'ouvrage se divise en trois parties d'inégale longueur. Les deux premières exposent les controverses eucharistiques : 1° au moyen âge, 2° à l'époque de la Réforme. La troisième, de beaucoup la plus importante dans la pensée de l'auteur, se rapporte aux discussions soulevées durant le XIXe siècle sur ce sujet. En réalité elle forme une étude sur le fond même de la question.

On sait les opinions de l'auteur. Pour lui, l'Écriture seule peut nous dire ce qu'est l'Eucharistie, et encore la théologie ancienne, y compris celle de la Réforme, a eu le tort de croire que le Nouveau Testament, dans ses divers livres, offrait une même notion de ce fait. D'après M. Goetz, il n'en est rien, et de toute nécessité il faut distinguer les actes de Jésus des interprétations qu'en ont données les écrivains primitifs. Voici, pour autant qu'on peut s'en rendre compte, comment la scène se passa. Jésus, à son dernier repas, dans la nuit où il fut livré, a dû vraisemblablement entretenir ses disciples de la prochaine sépara-

1. *Loc. cit.*, p. 699.

2. *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ein Versuch zur Lösung.* (Leipzig, Hinrichs, 1907 ; in-8°, VIII-328 pp.) au lieu de *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch ihrer Lösung*, que portait l'édition de 1904.

tion et ensuite de leur réunion future. A la fin du repas, il a encore rompu le pain pour ses disciples et leur a tendu la coupe, formant ainsi pour eux une image sensible de lui-même, grâce aux paroles qu'il ajoute : Ceci est ma chair et mon sang. De sorte qu'après sa mort, ils se le représenteront par ce signe : ce que sont pour leur corps la nourriture et le breuvage, Jésus l'est pour leur âme. Saint Paul, et par lui saint Luc et les deux autres synoptiques, trouvèrent ce fait trop simple et le proposèrent autrement aux fidèles. Du simple geste testamentaire de Jésus, ils firent une Pâque nouvelle, abrogeant l'ancienne.

Ces théories, ainsi que leur critique, relèvent du *Bulletin de théologie biblique*, où elles trouveront place (1). Il fallait cependant les mentionner ici, car elles forment le point de départ des idées de M. Goetz sur la tradition qui traite de l'Eucharistie. Les écrivains ecclésiastiques n'ont fait, au cours des âges, qu'augmenter le contre-sens primitif de saint Paul, et de développement en développement ils en sont arrivés à matérialiser de plus en plus ce signe, et à professer au moyen âge cette double affirmation : que dans la communion on reçoit réellement, matériellement, dit l'auteur, la chair et le sang de Jésus, et que la messe est la reproduction réelle du sacrifice de Jésus sur la croix.

Comme ces théories sont, aux yeux de M. Goetz, radicalement fausses, il ne leur prête d'attention qu'autant qu'elles présentent un essai d'explication des textes scripturaires. Pour le reste, il n'éprouve pas vis-à-vis d'elles l'embarras de quelques-uns de ses coreligionnaires et ne cherche pas à les interpréter dans un sens favorable aux doctrines protestantes. Si l'analyse qu'il fait des œuvres de Paschase Radbert et de Ratramne, par exemple, est contestable sur certains points, il n'hésite pas cependant, pour ce qui regarde le dernier, à se rallier aux conclusions du catholique Naegle et pense qu'on ne peut trouver, chez lui, un exposé du pur symbolisme.

Mais tous les protestants ne professent pas vis-à-vis de la tradition des opinions aussi dédaigneuses, et plus d'un même essaie de trouver, pour ses idées personnelles, un point d'appui chez les écrivains ecclésiastiques les plus anciens et les plus autorisés. Parmi ceux-ci il faut ranger saint Cyrille d'Alexandrie et surtout saint Augustin.

Tout récemment, le P. Mahé, S. J., a consacré au premier une étude sérieusement documentée (2), où, à l'encontre des prétentions de Steitz, Harnack et Michaud, il montre par de nombreux textes que saint Cyrille professe la présence réelle du corps historique du Christ dans l'Eucharistie.

M. O. Blank apporte sur saint Augustin et l'Eucharistie une bonne monographie (3). Ses conclusions n'ajoutent rien de bien nouveau à

---

1. En attendant on peut voir la très judicieuse réfutation présentée par M. P. Laleuze : *Les controverses récentes sur la Genèse du dogme eucharistique* (*La Revue d'Apologétique*, 16 nov. 1906).

2. *L'Eucharistie, d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, octobre 1907, pp. 677-696.

3. *Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Dogmengeschichtliche Studie.* Paderborn, F. Schöningh, 1907 ; in-8°, IV-136 pp.

celles qu'avait déjà présentées Schanz, mais son étude néanmoins dépasse celle de son prédécesseur par son caractère exhaustif : tous les textes où le saint Docteur traite de l'Eucharistie, ont été examinés et critiqués. La méthode suivie est excellente. Parmi les écrivains ecclésiastiques, nul plus que saint Augustin ne doit être lu en fonction des circonstances dans lesquellesil écrit. Une grande partie de ses traités sont des ouvrages polémiques ; il faut donc, dans l'interprétation, toujours tenir compte du point de vue auquel il se place, d'autant plus que le bouillant Africain a, dans son langage, une tendance aux extrêmes. M. Blank a donc bien fait de grouper les traités par ordre de temps et de matière. Vis-à-vis des Manichéens, des Donatistes et des Pélagiens, l'aspect de la question varie ; il n'est pas le même non plus dans des sermons adressés au peuple fidèle ou dans des écrits à tendances apologétiques comme le *De civitate Dei*. Enfin il faut noter que jamais l'évêque d'Hippone n'a traité spécialement de l'Eucharistie et que souvent, lorsqu'il en parle, il se réfugie dans le vague imposé par la discipline du secret.

Voici les principaux résultats de cette enquête. Aucun des textes invoqués contre la présence réelle n'exclut nécessairement celle-ci, bien qu'on doive concéder que quelques-uns d'entre eux puissent facilement être mal compris, si on abstrait du contexte et des passages évidemment favorables à la présence réelle. — Saint Augustin a spécialement affirmé la signification spirituelle de l'Eucharistie et la valeur morale de sa réception. C'est là son rôle propre dans le développement théologique de cette doctrine. Mais il l'a fait en des termes tels qu'ils semblent parfois difficilement cadrer avec les manières de parler usitées aujourd'hui parmi les théologiens. Il est important, pour les interpréter, de saisir la pensée directrice de l'auteur. S'il nomme, par exemple, l'Eucharistie une figure, un symbole, un signe du corps du Christ, il faut considérer que celui-ci, sous le voile des accidents du pain, n'est pas, à proprement parler, le corps du Christ sous ses propres apparences ; c'est le *sacrement* du corps du Christ. De plus, tout en *étant* le corps *réel* du Christ, l'Eucharistie est le *symbole* de son corps *mystique*. Idée chère à saint Augustin. — Quant aux passages où l'évêque d'Hippone semble nier qu'on reçoive *réellement* le corps du Christ, il exclut seulement l'idée grossière des Capharnaïtes. — Si enfin la réception spirituelle est affirmée être la chose principale, cette opinion est vraie à condition de n'être pas exclusive, car la réception physique sans l'autre, ne saurait procurer la vie éternelle.

Pénitence. — Comme il fallait s'y attendre, la controverse engagée autour de l'édit de Calliste et dont il a été fait mention dans le précédent bulletin, a continué. M. Vacandard (1), le premier, a repris la plume à la suite d'une recension dans laquelle M. Lebreton se ralliait à l'opinion de MM. Esser et d'Alès et jugeait la théorie adverse « trop facilement acceptée. » Il terminait son article par ces lignes où il a voulu « résumer et préciser son opinion. » « D'après Tertullien, il y a trois péchés propre-

1. *Tertullien et les trois péchés irrémissibles à propos d'une récente controverse* dans *Revue du Clergé français*, 1er avril 1907.

ment mortels que l'Église — c'est-à-dire pour lui l'Église de Rome et l'Église d'Afrique et par induction toutes les Églises — refuse de remettre aux fidèles baptisés : Ce sont l'impudicité, l'homicide et l'idolâtrie.

» Calliste est le premier pape qui ait fait une brèche à cette discipline en proclamant qu'il était tout disposé à réconcilier les adultères, comme il en avait le droit et le pouvoir. La réalité de ce fait est attestée par saint Hippolyte aussi bien que par Tertullien.

» On n'a pas de preuve que l'Église romaine ait, avant Calliste, admis les adultères à la réconciliation. Le *Pasteur* d'Hermas, vers le milieu du IIe siècle, préconisait cette indulgence. Mais nous ignorons si sa voix fut entendue.

» La sévérité de cette discipline pénitentielle forme-t-elle une tradition qui remonterait aux apôtres ? Il nous semble téméraire de l'affirmer absolument, mais on n'a pas non plus de motif de le nier.

» Embrassait-elle toutes les Églises ? C'est ce qu'on ne peut dire avec certitude. Le principe posé par saint Denys de Corinthe en faveur de l'indulgence était-il une brèche déjà faite vers 170 à la discipline existante ou bien confirmait-il l'usage de son Église ? Nous l'ignorons...

» Calliste remit-il les péchés d'homicide et d'apostasie comme il faisait pour l'impudicité ? Cela ne nous paraît pas probable. En tout cas, on n'aperçoit pas nettement de cas de réconciliation des apostats avant le pape Corneille et saint Cyprien, c'est-à-dire avant les environs de 250. Un peu plus tard l'homicide fut lui-même rayé du nombre des péchés irrémissibles. » (1).

Au fond le nœud de la question et l'objet principal de la controverse sont dans l'interprétation des textes du *De Pœnitentia* et du *De Pudicitia* de Tertullien. Si l'on est à peu près d'accord pour ce qui regarde le second, pris absolument, il n'en va pas de même vis-à-vis du premier. Tertullien y enseignait-il l'universalité de la réconciliation *ecclésiastique* ? M. d'Alès, dans une réponse à M. Vacandard (2), soutient l'affirmative. « En somme, dit-il, ce que le *De Pudicitia* dénie à trois sortes de pécheurs, c'est la réconciliation ecclésiastique, et ce que le *De Pœnitentia* offrait à tous les pécheurs sans distinction, c'était la réconciliation ecclésiastique » (3). S'il y a changement, c'est donc chez Tertullien devenu montaniste et non dans la pratique de l'Église romaine. Les témoignages, même réunis, de Tertullien et d'Hippolyte, ne sont pas suffisants pour faire admettre que Calliste a innové : « car deux hommes en colère peuvent, sans s'être donné le mot, faire séparément écho à une même calomnie. Que tel soit précisément le cas de Tertullien et d'Hippolyte, nous avons de bonnes raisons de le penser, et ces raisons nous sont fournies par eux-mêmes » (4).

Même après cette démonstration, M. Vacandard maintient sa première conclusion à laquelle il ne voit rien, « absolument rien à chan-

1. *L. c.*, p. 129-131.

2. *La réserve des trois cas et l'édit de Calliste, suite d'une controverse*, dans *Revue du Clergé français*, 1er mai 1907, p. 337-365.

3. *L. c.*, p. 354.

4. *L. c.*, p. 357.

ger. » (1) D'après lui, « dans le *De Pœnitentia*, Tertullien enseigne que le pardon est accordé à tous les péchés, mais il n'indique pas si tous les péchés sont pardonnés par le tribunal ecclésiastique. Dans le *De Pudicitia*, il enseigne pareillement que le pardon est accordé à tous les péchés, mais il ajoute que certains péchés seulement sont remis par le tribunal ecclésiastique et que d'autres sont réservés à Dieu. »

Tandis que la question était ainsi débattue en France, en Autriche, le P. Stufler, d'Inspruck, soutenait vigoureusement, contre le Dr Funk, l'opinion de M. Esser (2), dans une série d'articles publiés par le *Zeitschrift für katholische Theologie*. Le dernier (3) vient même de déplacer quelque peu le terrain de la discussion. Tandis que les deux partis admettaient que dans ce conflit aucun principe dogmatique n'était engagé, le P. Stufler affirme le contraire (4). Tous les catholiques, selon lui, avant comme après l'édit de Calliste, le Tertullien du *De Pœnitentia* comme les autres, professent que Dieu accorde en cette vie le pardon à tous les pécheurs pénitents, même aux impudiques, et qu'en conséquence l'Église *doit* de son côté les recevoir. Par contre Tertullien, dans le *De Pudicitia* et les Montanistes nient que Dieu fasse miséricorde en cette vie à ceux qui se sont rendus coupables des crimes capitaux, quoique après la mort ils puissent rentrer en grâce. Le point fondamental de la discussion n'est donc pas de savoir si l'Église, en vertu de décisions disciplinaires, acceptait ou non à la pénitence les grands pécheurs, mais d'établir si Dieu lui-même leur accorde le pardon.

La thèse soutenue par MM. Esser et d'Alès recevrait un sérieux appui si l'on constatait dans l'Église, avant l'édit de Calliste, la rémission des trois fautes réputées capitales. Le P. Stufler a pris à tâche d'en montrer l'existence (5) même en Occident. Pour faire la preuve, il invoque des faits et des doctrines. Parmi les premiers, voici ceux qui sont relevés. Saint Irénée raconte que le gnostique Cerdon fut de nouveau admis dans la Communauté chrétienne après sa chute. Marcion, si l'on en croit saint Épiphane, aurait pu être absous du crime d'impudicité. Saint Polycarpe, de passage à Rome, y réconcilia avec l'Église plusieurs hérétiques. Par l'intermédiaire des martyrs de Lyon, quelques *lapsi* obtinrent la même faveur. Eusèbe raconte que sous le prédécesseur immédiat de Calliste, Zéphyrin, un certain Natalis fut réintégré dans la communauté chrétienne. Ces faits ainsi rapportés, le P. Stufler conclut que l'Église occidentale, durant le second siècle, non seulement connaissait une pénitence post-baptismale, par laquelle on pouvait obtenir le pardon divin, mais même admettait, pour tous les pécheurs pénitents sans

1. *Ibid.*, p. 365-367.

2. M. Esser a maintenu, lui aussi, son opinion dans plusieurs articles publiés par le *Katholik* (1907, II, pp. 184 sv. et 297 sv; 1908, I, p. 12 sv., sv.).

3. *Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, janvier 1908, p. 1-42.

4. « Der Streit zwischen beiden Parteien berührte also nicht eine bloss disziplinäre Massregel, sondern war *durchaus dogmatischer Natur*. » P. 21.

5. *Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, juil. 1907.

exception, hérétiques, lapsi, impudiques, la réconciliation ecclésiastique. La même doctrine ressort des enseignements de deux auteurs romains, Clément et Hermas. Ce dernier surtout est très significatif ; sa doctrine pénitentielle peut se résumer dans les propositions suivantes : 1. Tous les péchés commis après le baptême, même les plus graves, peuvent être remis. 2. Il faut entendre par là, non seulement le pardon divin, mais encore la réconciliation ecclésiastique. 3. Avant le Pasteur il y avait déjà une seconde pénitence.

Dans l'Église orientale on ne trouve pas trace d'un rigorisme pareil à celui que préconisent Tertullien et les Montanistes. Seul, un passage d'Origène (*De Orat.*, 28) pourrait faire difficulté. C'est pourquoi le P. Stufler lui a consacré un article spécial (1). Il y soutient que, ni l'ensemble de la doctrine d'Origène sur la pénitence, ni le contexte immédiat n'autorisent une interprétation rigoriste. Le docteur alexandrin professe seulement que les évêques doivent traiter les péchés d'idolâtrie, d'adultère et d'impureté autrement que les autres. Il ne faut pas les remettre « par la seule prière », mais au préalable le coupable devra être exclu temporairement de la communauté ecclésiastique et subir une pénitence publique.

Enfin le même auteur recherche si la décision prise en 251 par les Synodes carthaginois et romain de recevoir les *lapsi* après pénitence fut une nouveauté dans la discipline pénitentielle (2). De l'examen des lettres de S. Cyprien et d'autres documents de cette époque il conclut que, dès avant le milieu du IIIe siècle, les idolâtres étaient, comme tous les autres pécheurs, réintégrés dans l'Église, dès qu'ils avaient satisfait aux conditions imposées. Ce ne fut pas la persécution de Dèce qui, par la force des circonstances, à cause du grand nombre des *lapsi*, amena cette pratique ; celle-ci repose sur une tradition plus ancienne.

Tout récemment le Dr H. Koch (3), remplaçant dans la discussion son maître Funk, si malheureusement enlevé à la science, soumit à un examen approfondi plusieurs textes de S. Irénée. Tous manifestent, selon lui, que dans l'opinion de l'évêque de Lyon il n'y avait pas de réconciliation ecclésiastique après le baptême. L'un d'eux (*Adv. haer.*, IV, 27) est particulièrement intéressant, Irénée invoquant en cette matière l'autorité de ses maîtres, les presbytres asiates. Et ainsi, au jugement de M. Koch, les églises d'Asie elles-mêmes n'auraient pas uniformément tenu et enseigné la doctrine de la réconciliation.

La thèse doctorale du Rév. M. J. O' Donnell est, comme son titre l'indique, d'un intérêt plus général (4). Elle envisage les divers aspects de la pénitence durant les premiers siècles. L'auteur, tout en restant fidèle à la méthode historique, vise à présenter une réfutation du célèbre ouvrage du Dr Lea, *A history of Auricular Confession and Indulgences*

1. *Die Sündenvergebung bei Origenes*, *ibid* avril 1907, p. 193-228.

2. *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung ; ibid.*, oct. 1907, p. 577-618.

3. *Die Sündenvergebung bei Irenaus* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908, I, p. 35-46.

4. *Penance in the Early Church with a short Sketch of subsequent Developement* Dublin, M. H. Gill and Son, 1907 ; in-12, VIII-151 pp.

(Philadelphie et Londres, 1896). Il comble ainsi une lacune de la littérature historique chez les catholiques de langue anglaise. Son étude est limitée aux deux premiers siècles de l'histoire de l'Église. Le dépouillement des sources a été fait d'une façon consciencieuse et les principaux problèmes abordés avec méthode. L'interprétation est parfois un peu optimiste, mais l'ensemble demeure solide.

Voici les principales conclusions : Dès l'origine, l'Église se reconnaît le droit de remettre les péchés commis après le baptême. — De fait, remettait-elle tous les péchés ou, pour des motifs d'ordre disciplinaire, en réservait-elle quelques-uns, plus graves, au pardon divin ? L'auteur admet que, même avant Calliste, cette réserve n'existait pas et le prouve par des textes impliquant l'idée d'un pardon universel. Sur ce point l'auteur se rattache donc à l'opinion professée par MM. Esser et d'Alès, dont il semble pourtant ignorer les travaux. — Il y avait une pénitence et une absolution publiques pour les péchés très graves. — Tous les péchés graves devaient être confessés, publiquement parfois, habituellement en secret ; les péchés véniels, en général, ne l'étaient pas. — L'absolution était donnée par les évêques ou les prêtres spécialement délégués à cet effet. Plus probablement elle était donnée après l'accomplissement de la pénitence. Il est difficile de déterminer sa forme ; c'était, semble-t-il, une formule déprécatoire, avec imposition des mains. — En dehors de l'absolution au lit de la mort, on ne remettait pas une seconde fois les fautes graves pour lesquelles on avait subi la pénitence publique.

Il y a longtemps déjà que l'on discute les témoignages de S. Jean Chrysostome sur la Confession. Depuis quelque temps, certains historiens catholiques (1) renoncent à retrouver chez lui des traces de la confession auriculaire. M. Turmel (2) vient de se rallier à cette opinion, après examen des textes. Voici d'ailleurs ses conclusions : « 1. S. Jean Chrysostome ne mentionne jamais la confession auriculaire ; 2. il s'est efforcé de maintenir en vigueur la discipline de la pénitence publique à laquelle étaient soumis les grands pécheurs, et qui comportait des œuvres de pénitence jointes à la pratique des vertus chrétiennes, l'exclusion de la table sainte, la sortie de l'église après la première partie de la messe ; 3. en moraliste sévère qu'il était, il a astreint (ou en tout cas menacé d'astreindre) à cette discipline des gens, comme les jureurs, qui jusque-là avaient été exempts ; 4. surtout il a refusé l'Eucharistie à tous les pécheurs qui, sans avoir rien fait pour prouver leur conversion, se présentaient à la table sainte ; 5. il a donc reconnu au prêtre le pouvoir d'excommunier le pécheur et de le réconcilier avec l'Église ; 6. il a demandé au prêtre de travailler par de saintes industries à éveiller dans l'âme du pécheur le sentiment du repentir et il a expliqué dans le *De sacerdotio* que le prêtre remet ainsi les péchés commis après le baptême ; 7. sur tous les points que nous venons d'énumérer, il est le témoin de l'usage d'Antioche et ne doit rien à Nectaire. »

1. Cf. Rauschen. *Éléments de patrologie et d'histoire des dogmes.* Trad. Ricard, p. 192. Paris, 1906.

2. *S. Jean Chrysostome et la Confession*, dans *Revue du Clergé français*, 1er janvier 1907, pp. 294-308.

III.— MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

Pères apostoliques. — La collection des *Textes et documents* publiée par MM. H. HEMMER et P. LEJAY, vient de donner une excellente édition de la « Doctrine des Apôtres » et de l'Épître de Barnabé, avec une élégante et exacte traduction due à M. A. LAURENT (1). Le texte est celui de Funk, avec des notes critiques très soignées ; on y a ajouté, pour le premier de ces ouvrages, l'ancienne version latine, qui ne comprend que la première partie, dite des Deux voies.

Une copieuse introduction rédigée par M. Hemmer traite les questions d'histoire littéraire afférentes à la « Doctrine des Apôtres », et relève les éléments qu'elle fournit pour l'histoire des doctrines et des institutions ecclésiastiques. Pour en apprécier la valeur, il importe d'être fixé au moins sur la date et le pays d'origine. M. Hemmer incline à en placer la composition vers 80 et à en chercher l'auteur en Syrie, ou en Asie Mineure. « Elle nous apporte des enseignements souvent uniques sur la pratique des premières communautés, sur le baptême, les jeûnes, les temps de la prière, l'eucharistie, le ministère de la parole, la hiérarchie, la pénitence. » Il importe, avant tout, de signaler les passages qui nous décrivent l'organisation de la communauté. Il y a d'abord, suivant la *Didachè*, les ministres de la parole. Ils sont de trois sortes qui répondent exactement aux trois catégories énumérées par St Paul (*I Cor.*, XII, 28), apôtres, prophètes et docteurs. « La caractéristique générale de ces prédicateurs, c'est qu'ils sont itinérants. — Ils circulent de ville en ville, n'ayant charge d'aucune communauté, mais de l'Église entière... Ils sont parmi les Églises un lien vivant, qui supplée à ce qui peut leur manquer de cohésion en l'absence d'une hiérarchie solidement constituée. Leur autonomie est complète. Aucun supérieur ne les envoie : L'exercice de leurs charismes ou dons spirituels, suffit à les accréditer comme envoyés de Dieu... La hiérarchie sédentaire et locale est loin de tenir dans la *Didachè* et dans la pensée de l'auteur la place que tiennent les prophètes et les autres ministres de la parole. » Les membres en sont choisis, par voie d'élection, pour une communauté dont ils font partie. « Ils sont subordonnés aux ministres de la parole dont ils semblent être simplement les substituts... La *Didachè* ne mentionne pas les presbytres et ne donne aucune indication sur les droits respectifs des évêques et des diacres. »

S. Ignace.— L'évêque d'Antioche, quelques années plus tard, présente la hiérarchie ecclésiastique à un autre stade de son développement. Ses lettres fournissent sur l'état de l'Église à son époque des renseignements très précieux. Dans une thèse fort bien agencée (2), M. H. de GENOUILLAC les a recueillis et en a fait un vivant exposé. Voici son plan : 1. Étude

1. H. HEMMER, G. OGER et A. LAURENT. *Les Pères Apostoliques*, I. (*Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, publiés sous la direction de H. HEMMER et P. LEJAY.) Paris, Picard, 1907; in-12, CXVI-122 pp.

2. *L'Eglise chrétienne au temps de S. Ignace d'Antioche*. Paris, G. Beauchesne, 1907; in-8°, XII-258 p.

du milieu ; 2. Le christianisme au temps d'Ignace ; 3. Le corps de l'Église ; 4. L'église mystique ; 5. Les églises ; 6. Les hérétiques.

Le milieu politique et religieux a-t-il exercé une influence sur le christianisme et son organisation ? La réponse de l'auteur est discrète et judicieuse. On ne peut nier cette action, mais elle fut surtout indirecte. « Qu'il y ait eu une influence des institutions de la religion impériale sur l'organisation de l'Église chrétienne, on l'accordera bien, mais on ne peut pas y voir, avec M. Monceaux, le décalque de la hiérarchie ecclésiastique sur les cadres de l'organisation romaine... Il n'y eut donc pas d'imitation consciente et systématique, mais des coïncidences ; le culte impérial, comme le christianisme, utilisa des cadres préexistants, déjà éprouvés par le temps. »

Les chapitres III et IV sont particulièrement importants : on y trouve l'exposé des doctrines de S. Ignace sur la hiérarchie. « La systématisation abstraite des idées n'est pas son fait. Ce qu'il envisage c'est la réalité concrète, les communautés existantes en Asie Mineure. » Elles s'appellent ἐκκλησίαι, ont une hiérarchie à trois degrés, évêques, prêtres et diacres. Les dignitaires, à ce qu'il semble, sont élus dans une assemblée des fidèles. Leurs pouvoirs sont de droit divin. Et tout cet organisme est présenté non comme une nouveauté, une institution en voie de formation, mais comme un fait déjà ancien. L'épiscopat monarchique existe sans conteste et il semble qu'aux yeux de S. Ignace toutes les Églises en jouissaient.

« Il est sûr que non seulement chacun des presbytres était subordonné à l'évêque, mais encore que le Conseil même des anciens ou presbyterion ne devait avoir comme tel qu'un rôle presque honorifique et laissant intègre l'indépendance d'action de l'évêque... (Celui-ci) est le chef du culte, à lui incombe la garde de la doctrine et le soin des âmes. » — Les prêtres forment une collectivité, « leur rôle est exactement celui d'un Conseil, analogue à nos Chapitres... Au point de vue liturgique, l'évêque peut déléguer à quelqu'un d'eux le pouvoir de célébrer l'eucharistie, et probablement aussi l'agape et le baptême. » — Les diacres font partie intégrante de la hiérarchie ; ils sont les instruments dévoués de l'évêque. Il est possible que les diacres fussent déjà autour de lui les messagers de l'eucharistie, et qu'ils aient une part dans la prédication. En tout cas, ils sont souvent chargés de missions de confiance et vont comme ambassadeurs d'Église à Église. — En dehors de ces trois degrés, saint Ignace mentionne « les vierges qu'on appelle veuves ». Elles représentent probablement les premiers essais du monachisme dans l'Église.

En plus d'un endroit, saint Ignace insiste sur l'union mystique du Christ avec son Église. Il en est la vie. « Il est notre vie dans le mystère de sa passion et de sa résurrection ; il devient notre vie par la foi et par l'amour ; il est tout spécialement notre vie dans l'eucharistie. »

Le Gnosticisme. — Il y a deux manières d'envisager le Gnosticisme. Les uns l'étudient de préférence dans ses manifestations du IIe siècle et pensent que la forme sous laquelle il apparut alors marque son apogée. Pour d'autres au contraire, celle-ci n'est qu'une corruption du vrai

gnosticisme sous l'influence des doctrines juive et chrétienne, avec lesquelles il entra en contact. Aussi, ils s'essaient à retrouver à travers le gnosticisme chrétien la forme primitive qu'il suppose. Des deux ouvrages qu'il convient de signaler sur ce sujet, celui de M. E. Buonaiuti (1) représente la première de ces conceptions, un autre, de M. W. Bousset, (2) se rattache à la seconde.

Le professeur italien a pour but de situer la gnose dans son milieu historique, d'indiquer les sources qui nous la font connaître, d'exposer ses principales manifestations (les gnostiques de la légende, — les grands maîtres de la gnose, — les épigones du gnosticisme), enfin de marquer son caractère doctrinal, ses rapports avec l'Église et la société. Grâce à une profonde connaissance des sources, l'auteur a pu présenter sur ce sujet des vues originales, exposées dans une rédaction aisée. Trop volontiers cependant il recherche les comparaisons aventurées, et une certaine redondance du style nuit parfois à la précision que réclame l'histoire.

A prendre la gnose telle qu'elle se présente au IIe et au IIIe siècles, il croit pouvoir y distinguer un double contenu, l'un « social et anthropologique », l'autre « théologique et métaphysique », dérivé très probablement de courants de pensée antérieurs au christianisme. En elle-même, elle est un phénomène d'ordre religieux qui se manifeste dans les grands centres et demeure l'apanage d'une élite. Elle forme une sorte de réaction aristocratique contre le christianisme répandu parmi le peuple, et c'est Alexandrie, son principal foyer, qui lui donna ce caractère intellectualiste. Tandis que les masses rêvaient d'un millénarisme glorieux, d'une terre regorgeant de fruits, où les corps mêmes des élus seraient comblés de jouissances, le gnosticisme professe le mépris de la chair ; à l'attente d'une récompense il oppose la confiance en une participation à la nature du plérôme ; à la foi en l'égalité par la vertu et le baptême, il oppose la distinction entre les matériels et les spirituels.

Quant à la doctrine gnostique, ses postulats fondamentaux sont : 1° la transcendance absolue du divin, et, en conséquence, 2° l'existence d'une série intermédiaire d'êtres, de perfection diverse, s'étageant entre l'infini et le monde ; enfin 3° la rédemption considérée comme l'élimination progressive de la matière, l'existence de celle-ci étant le résultat d'une faute.

Contre M. Harnack, M. Buonaiuti remarque fort justement que ni l'établissement de la hiérarchie dans l'Église, ni ce qu'on appelle son hellénisation ne dépendent de la gnose, puisque ces deux faits sont antérieurs au premier contact qui se produisit entre elle et le christianisme. L'auteur cependant ne nie pas toute influence soit dans l'ordre intellectuel, soit dans l'ordre liturgique.

Tandis que M. Buonaiuti juge presque oiseuse la recherche des ori-

---

1. *Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose.* Rome, Ferrari, 1907; in-12, 288 pp.

2. *Hauptprobleme der Gnosis.* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* hrsg. von W. Bousset und H. Gunkel, H. 10.) Gœttingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1907; in-8°, VI-398 pp.

gines lointaines de ce mouvement vu le peu de solidité des conjectures qu'on peut émettre, M. Bousset n'a pas craint de consacrer un gros volume à ce travail. Et cela s'explique car, je l'ai déjà marqué plus haut, les deux auteurs ont une idée différente de la gnose. M. Buonaiuti la trouve au IIe siècle, le professeur de Gœttingue la cherche plus loin dans le passé. Pour lui la gnose du IIe siècle n'est pas « une puissante manifestation intellectuelle, ni une marche en avant, mais bien plutôt un recul, une réaction de l'ancien syncrétisme contre les tendances à l'universalisme religieux. Même ces chefs d'école qui, plus tard, reçurent les illuminations de l'esprit grec, ne sont pas les hommes de l'avenir mais les représentants du passé qui, par des compromis laborieux, mais intéressants au point de vue intellectuel, cherchaient à sauver encore une cause perdue. » C'est pour tenter la reconstitution d'un mouvement religieux n'ayant de soi rien à voir avec le christianisme, que M. Bousset établit ses minutieuses analyses.

Il les poursuit durant sept chapitres qu'il est à peu près impossible de résumer, vu l'abondance des détails. En voici les titres : 1. Les « Sept » et la Μήτηρ ; 2. La « Mère » et le « Père inconnu » ; 3. Le dualisme de la gnose ; 4. L'homme primitif (Urmensch) ; 5. « Éléments et Hypostases » ; 6. Le Sauveur gnostique ; 7. Les mystères.

Le but de l'auteur a été d'amasser une somme considérable et variée de doctrines, de pratiques appartenant à la gnose et de les comparer aux autres manifestations religieuses de l'antiquité. Et cette idée a commandé la méthode de son travail qui se réduit à peu près à ces deux points, dépouillement très copieux des sources et comparaison des résultats avec les idées et pratiques des religions connexes.

Les conclusions sont présentées dans un dernier chapitre. En comparant les sectes gnostiques les plus anciennes, Ophites (Irénée), Nicolaïtes (Hippolyte et Épiphane), Archontiques (Épiphane), on peut arriver à une idée de la gnose primitive. En voici les grandes lignes : « Un dieu suprême, inconnu et innommé, dont l'essence est la lumière ; près de lui la Μήτηρ et, au-dessous de ce monde supérieur, les êtres demi-dieux, demi-démons, les sept princes des planètes... A la tête des sept — du moins dans la forme primitive — Jaldabaoth, à tête de lion, qui paraît identifié avec le Dieu de l'Ancien Testament; c'est de là qu'en partie vient à celui-ci le nom de Sabaoth. Un mythe de la création de l'homme par les sept enseigna que les hommes, ou du moins quelques-uns d'entre eux, dès l'origine portaient en eux un élément supérieur, provenant du monde de la lumière et en vertu duquel ils pouvaient s'élever au-dessus du monde des sept jusqu'au monde suprême de la lumière, du Père inconnu et de la Mère céleste. Dans leurs mystères, les Gnostiques apprenaient avant tout la manière dont leur âme, après la mort, pourrait s'élever à travers le monde des archontes. » Quant aux origines de ces idées, « la doctrine fondamentale d'un Dieu suprême inconnu et des Sept qui lui sont soumis est sortie du choc des idées religieuses de la Perse et de la Babylonie. Dans l'idée de l'origine céleste de l'âme humaine et de son retour au lieu d'où elle est sortie par la pratique d'exercices de piété, on peut voir à la fois des influences grecques et orientales. La question de la Μήτηρ est plus compliquée et sa genèse moins facile à saisir ».

Il y a dans l'ouvrage de M. Bousset des comparaisons hâtives, des conclusions forcées : toute similitude n'implique pas dépendance ; mais il demeure précieux à cause des nombreux matériaux qui y ont été accumulés.

Apologistes. — En faisant connaître aux lecteurs de la collection La *Pensée Chrétienne* les idées principales des Apologistes du IIe siècle (1), M. J. Rivière les a considérées comme formant un même bloc où la personnalité des auteurs particuliers disparaît. Le procédé, au premier abord peut sembler étrange ; mais, comme le remarque justement Mgr Batiffol dans la pénétrante introduction qu'il a placée en tête de l'ouvrage « autant s'efface l'individualité de ces apologies, autant s'accuse la physionomie du groupe : l'œuvre des Apologistes est une... C'est chez tous, ou bien peu s'en faut, avec une attitude unique d'esprit, un petit nombre d'idées communes qui peuvent, sans trop d'injustice, donner l'illusion d'un système. »

Ils sont d'abord, et cela va de soi, apologistes ; ils défendent le christianisme contre les accusations portées par les païens, et même, pour le faire plus sûrement, attaquent à leur tour le paganisme. Mais ils ont fait plus, en étudiant le contenu de la doctrine chrétienne. Pour la présenter sous la forme la plus acceptable aux hommes du dehors, ils en ont fait une philosophie. Il est incontestable qu'en agissant de la sorte ils ont quelque peu exténué le christianisme. Mais cela tient à la position qu'ils prenaient. « On ne peut oublier que nos Apologistes ont écrit pour « ceux du dehors », pour les non-chrétiens et avec le dessein de concilier au christianisme leur attention, leur sympathie : l'apologétique tient toujours des défauts de l'exorde insinuant. On s'explique ainsi que, sur les questions de doctrine, ils se contentent de généralités. On manquerait de sens historique, si on faisait aujourd'hui de leurs réticences des négations, ou si, à la moindre de leurs affirmations, on donnait une valeur dogmatique. » Pourtant, S. Justin fait exception et sa théologie est plus riche que celle des autres Apologistes.

Tout cela, M. Rivière l'a rendu sensible dans son livre par le choix heureux et l'agencement des textes.

S. Irénée. — La *Bibliotheca Sanctorum Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum*, publiée à Rome, a déjà donné quelques bonnes éditions des Pères : celle du *Contra Hæreses* de S. Irénée due à M. U. Mannucci, et dont les deux premiers livres ont déjà paru, comptera parmi les meilleures (2). Le texte a été sérieusement revu et collationné sur quatre mss. du Vatican ; des notes explicatives et critiques très copieuses facilitent l'intelligence du texte ; une introduction enfin présente sous une forme concise les données afférentes à la vie, aux œuvres et au rôle théologique de l'évêque de Lyon. L'auteur signale avec raison l'importance

1. *Saint Justin et les Apologistes du second siècle.* (La Pensée chrétienne). Paris, Bloud, 1907 ; in-16, xxxvi-346 pp.

2. *Irenaei Adversus haereses libri quinque.* P. I-II. *(Bibliotheca Sanctorum Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum).* Rome, Direction de la *Bibliotheca* 13-15 via dei Crescenzi, 1907 ; in-8o, 476 pp.

d'Irénée comme adversaire du gnosticisme. Il en demeure aussi le témoin, car il nous a fait de plusieurs écrits gnostiques un résumé, dont les découvertes récentes ont permis de contrôler l'exactitude. Comme théologien, il marque une époque. A proprement parler, il est même le premier théologien dans l'Église, et les écrivains postérieurs lui sont largement redevables. Il est des points qu'il a spécialement mis en lumière et qui, depuis, sont demeurés acquis, p. ex. l'importance doctrinale de la tradition et du magistère ecclésiastiques.

Tertullien. — L'ouvrage de M. K. Adam étudie, comme son titre l'indique (1), le concept d'Église chez Tertullien. Mais en réalité il est d'un intérêt plus général, car, à propos de ce point particulier, il permet de saisir l'évolution intellectuelle du célèbre Africain. Le montanisme sépare en deux périodes la vie littéraire de Tertullien et M. Adam a raison de les étudier séparément. Pourtant, à y regarder de plus près, on constate que le Tertullien catholique avait déjà dans ses idées certaines tendances qui le disposaient à devenir l'adepte du montanisme. C'est ce que fait bien voir l'auteur.

Mais peut-on parler, à propos de l'apologiste africain, d'une doctrine sur l'Église ? A vrai dire, il ne l'a jamais nettement définie, il semble même que ses conceptions eschatologiques l'empêchaient de le faire. Croyant à la fin prochaine du monde, il ne jugeait pas l'Église une institution durable. Il n'insiste que sur un point, la nécessité pour les fidèles d'être des saints dans l'attente du jugement final.

Néanmoins Tertullien, au début de sa carrière du moins, était encore trop sous l'influence de l'organisation ecclésiastique traditionnelle pour que son intelligence y échappât complètement. Il formule donc, de-ci de-là, quelques idées qu'il y a avantage à grouper. Elles se ramènent à trois points : règle de foi, discipline, sanctification.

L'Église, pour lui, est avant tout un organe doctrinal. La règle de foi ne consiste pas dans l'Écriture, mais dans l'enseignement concordant des Églises, sous la direction de l'Esprit-Saint. Les évêques en sont les témoins qualifiés, mais témoins purement humains, n'ayant qu'une autorité disciplinaire. D'ailleurs, pour Tertullien le dogme est un capital mort que l'on conserve, mais qui n'est pas susceptible de nouveaux développements. En conséquence de ses idées sur le pouvoir doctrinal des évêques, Tertullien ne pouvait accorder au siège de Rome l'infaillibilité proprement dite ; il lui reconnaissait cependant une autorité spéciale, fondée, non sur la primauté de saint Pierre, mais sur ce fait que trois apôtres ont concouru à la fondation de cette Église et lui ont par là conféré une autorité spéciale.

La discipline a pour objet tout ce qui tend à la pratique. C'est le second lien qui, avec la règle de foi, retient les chrétiens. L'évêque est chargé de l'appliquer. Il est le chef absolu, devant lui les prêtres et les diacres ont un rôle très effacé. A côté d'eux, dans l'Église, les veuves et les martyrs ont une place à part. Ces derniers interviennent, comme

1. *Der Kirchenbegriff Tertullians. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* hrsg. Von Dr A. Ehrhard und Dr J. P. Kirsch, VI, 4). Paderborn, F. Schöningh, 1907; in-8°, VIII-229 pp.

intercesseurs dans l'administration de la pénitence conférée par l'évêque.

L'Église, enfin, détient et confère la grâce qui vient du Christ. Les sacrements sont le trésor où celle-ci repose. Dans la pensée de Tertullien, le vrai sacrement c'est le baptême ; il opère sans le concours des hommes qui le confèrent. A côté de lui l'Eucharistie qui nourrit « par le pain sacré dans lequel le Christ est présent. » Tant qu'il demeura catholique, Tertullien admit la pénitence après le baptême, et pour toutes les fautes même capitales. Le Dr Adam se rallie donc par cette interprétation à l'opinion soutenue par MM. Esser et d'Alès. Le pouvoir sanctificateur s'exerce par le *sacerdos*, l'évêque surtout.

Une seconde partie présente les idées de Tertullien devenu montaniste. Ainsi qu'il a été noté plus haut, il ne faut pas chercher une brusque scission dans les doctrines de l'ardent catholique devenu fervent disciple de Montan. Il suffit pour s'en convaincre de lire les chapitres consacrés à ce sujet par M. Adam (pp. 121-151). S'il faisait déjà une part considérable à l'Esprit durant la première période, pendant la seconde elle devient absolument prépondérante. Désormais Tertullien professe que le Paraclet est venu accomplir, terminer ce que le Christ et les Apôtres avaient laissé inachevé. C'est lui le vrai chef : en conséquence l'autorité des évêques, celui de Rome y compris, est diminuée sur le triple terrain doctrinal, disciplinaire et sacramentel.

M. P. de Labriolle a examiné *Un épisode de l'histoire de la Morale chrétienne, La lutte de Tertullien contre les secondes noces* (1). Il montre la progression rigoriste s'affirmant dans les traités *Ad uxorem*, *De Exhortatione castitatis* et *De Monogamia*. C'est la condamnation absolue des secondes noces ; si finalement Tertullien n'a pas rejeté le mariage lui-même, c'est probablement par crainte de tomber dans les erreurs gnostiques qu'il combattait, même comme montaniste.

Hermias. — L'importance doctrinale de l'*Irrisio philosophorum*, œuvre d'un certain Hermias qu'il est impossible pour l'instant de déterminer, n'est pas très considérable. L'auteur cherche moins à donner une réfutation logiquement ordonnée des philosophes païens qu'à les tourner en ridicule. De plus on peut difficilement utiliser cet ouvrage à cause de l'incertitude qui règne non seulement sur son auteur, mais même sur la date de sa composition, qui, suivant les diverses opinions, varie du IIe au VIe siècle. Aussi c'est ce point qu'on tente en premier lieu d'éclaircir. A. Freiherr von Di Pauli vient de s'y essayer à son tour (2). Il conclut en plaçant cet ouvrage avant 220. Les raisons sur lesquelles il se base sont celles-ci : 1. L'*Irrisio* a été utilisée par la *Cohortatio ad gentiles* composée vers 220 ; 2. Le titre indique une haute antiquité ; 3. De même le récit de la chute des anges ; 4. Le néo-platonisme n'est pas mentionné.

Il est juste d'ajouter que M. J. Draeseke (3) tente une réfutation de

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, juillet 1907; pp. 362-388.

2. *Die Irrisio des Hermias. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* hrsg. von Dr A. Ehrhard und Dr J. P. Kirsch, VII, 2); Paderborn, F. Schöningh, 1907 : in-8°, 53 pp.

3. *Theologische Literaturzeitung*, 15 fév. 1908, pp. 111-113.

tous ces arguments et maintient complètement l'opinion qu'il avait émise sur ce sujet en plaçant la composition de l'*Irrisio*, au plus tôt, à la fin du IVe siècle.

Saint Athanase. — En 1896, dans le *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Seeck soutint des conclusions qui renversaient toute l'histoire des débuts de l'arianisme. Mais les hypothèses critiques émises sur la valeur des documents qui en forment la base, l'appréciation portée sur les divers personnages qui y prirent part, étaient trop opposées à ce qu'on avait regardé jusque-là comme acquis pour qu'elles fussent acceptées sans contrôle. Son effort avait porté spécialement contre saint Athanase. L'Évêque d'Alexandrie aurait, selon lui, dissimulé certains faits dans l'histoire des origines de l'arianisme ; il serait l'inventeur de la légende sur la mort d'Arius ; enfin il aurait falsifié deux lettres impériales. Pour ce qui est de quatre autres documents falsifiés, certainement falsifiés, Seeck hésitait à retrouver là encore la main d'Athanase. Ce sont ces conclusions que le Dr Sig. Rogala vient de soumettre à un examen approfondi (1). Il suit pas à pas son devancier et si son travail perd un peu, pour ce motif, en ampleur et en intérêt, la démonstration n'en est que plus rigoureuse. Il établit à l'opposé des affirmations de Seeck la véridicité et l'autorité historique d'Athanase. Sans doute, remarque-t-il, il faut reconnaître qu'il était intéressé dans les événements racontés par lui ; sans doute aussi on retrouve dans ses écrits les restes de la chaleur du combat ; mais lorsqu'il rapporte un fait historique nous pouvons lui accorder toute confiance, même lorsqu'il n'est pas complètement dégagé d'un certain subjectivisme dans ses jugements sur les personnes et les événements. Le Dr Rogala en fait la preuve par des arguments qui relèvent plus de l'histoire littéraire que de l'histoire des doctrines : il n'y a donc pas lieu d'y insister ici.

M. F. Cavallera, dans l'ouvrage qu'il consacre à saint Athanase (2), est du même avis sur ce point (p. 19). Mais ce qu'il met en relief avant tout c'est la place de l'évêque d'Alexandrie dans l'histoire de la théologie trinitaire. Il forme avec quelques autres la seconde génération de ceux qui furent mêlés aux longues querelles dogmatiques suscitées par Arius et ses partisans. Plus jeune que les Pères de Nicée, il appartient à un milieu antérieur à celui dont Basile et les deux Grégoire furent les plus illustres représentants. Cette simple position chronologique explique la plupart des divergences qu'on a relevées contre ceux qui le précèdent et ceux qui le suivent. Il y a distinction, non opposition. « Saint Athanase n'est pas un théologien dans le sens technique du mot. C'est un docteur qui commente le dogme, tel que la tradition et l'Écriture le lui transmettent. Faisant face à des ennemis qui portent la lutte au point vital, il n'a pas le temps de spéculer sur les idées ; il commettrait même parfois une faute de tactique à essayer de bâtir une théorie pour

1. *Die Anfänge des arianischen Streites* (*Forschungen zur Literatur- und Dogmengeschichte* hrsg. von Dr A. Ehrhard und Dr J. P. Kirsch, VII, 1). Paderborn, F. Schöningh, 1907 ; in-8o, IV-115 pp.

2. *Saint Athanase (295-373)*. (*La Pensée chrétienne.*) Paris, Bloud, 1908 ; in-16, XVI-352 pp.

mieux faire accepter sa doctrine. On peut scruter les œuvres trinitaires de saint Athanase, on n'y trouvera point les éléments de ce qu'on est convenu d'appeler un système. »

« Si au point de vue de la spéculation théologique sa valeur est peut-on dire nulle, au point de vue dogmatique, elle est incomparable. Nul au IVe siècle ne me paraît le surpasser pour l'ampleur dans le développement de la doctrine, la richesse de l'information scripturaire et, en dépit des défauts qui lui sont communs avec son temps, l'à-propos de ses citations bibliques ; surtout par la profondeur de sens chrétien qui lui fait comme naturellement chercher, en toute doctrine, le côté par où elle pénètre jusqu'au plus intime de l'âme pour la vivifier, l'exciter, rénover en elle la vie spirituelle et l'énergie pour le bien. »

S. Ambroise. — Le Dr Joh. Ev. Niederhuber, à qui l'on doit déjà une étude sur la doctrine sotériologique de S. Ambroise (1), vient de publier sur l'eschatologie du même docteur un nouveau travail qui se recommande par l'abondance de l'information, l'heureuse distribution des matières et la clarté de l'exposition (2). Si une plus large place avait été faite à l'étude comparative des doctrines, afin qu'on pût mieux saisir l'originalité de S. Ambroise vis-à-vis de ses prédécesseurs, cette œuvre serait de tous points excellente.

Deux grandes parties divisent cette monographie : 1. Fins dernières de l'individu : 2. Fins dernières de la race humaine et de l'univers.

I. *Individu.* — La mort est la séparation du corps d'avec l'âme, celle-ci demeurant immortelle. Tous les hommes sont soumis à la mort ; S. Ambroise pourtant relève quelques exceptions mentionnées par l'Ancien Testament ; il ne dit pas si plus tard ces quelques privilégiés devront subir le sort commun. En soi la mort est un mal, mais elle est cependant la délivrance de bien des maux d'ordre physique et moral. L'âme délivrée du corps est plus active dans ses fonctions.

Après la mort, tous les hommes doivent passer par le feu, c'est-à-dire le jugement. Il n'est pas le même pour tous : les justes le traversent pour aller directement au paradis, les infidèles et ceux qui ont des péchés graves restent dans le feu qui devient un feu vengeur ; ceux enfin qui n'ont que des fautes légères traversent le feu, mais non sans être restés quelque temps soumis à ses atteintes, c'est un feu purificateur et douloureux dans ses effets. Le jugement définitif pour les pécheurs ne se fera qu'au jugement dernier.

S. Ambroise admet certainement les suffrages pour les morts. Parmi eux il range les prières privées, le sacrifice de la messe, l'aumône, l'invocation des martyrs et des apôtres. Leur but est de recommander les âmes à Dieu, afin qu'elles obtiennent le repos parfait.

Quant au bonheur céleste, S. Ambroise le représente comme une béatitude parfaite, consistant, d'une part, dans l'absence de toute peine, et

---

1. *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden.* (*Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* hrsg. von Dr A. Ehrhard und J. P. Kirsch, IV, 3-4). Mayence, Kirchheim, 1904.

2. *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius.* (*Forschungen...* VI, 3). Paderborn, F. Schöningh, 1907, in-8o, XII-274 pp.

d'autre part dans l'union avec Dieu, la participation à sa gloire, la vision sans ombre de sa face. Parmi les biens accidentels, il compte ce qu'il appelle *res habitationis*, c'est-à-dire les charmes de la demeure céleste et la société des anges et des saints. Cette béatitude est une récompense subjectivement variable selon les mérites et causant une différence de gloire au ciel.

La damnation est infligée aux démons, aux impies, aux infidèles et aux pécheurs coupables de fautes graves. Elle consiste d'abord dans l'exclusion du royaume de Dieu et des biens qu'il comporte, en conséquence, dans la séparation d'avec Dieu et les saints. A ce châtiment s'ajoutent des peines positives ; elles sont liées avec le lieu de séjour des damnés, l'enfer. S. Ambroise le place dans les régions inférieures et se le représente comme un lac de feu, matériel, semble-t-il. Les damnés sont punis aussitôt après leur mort et leur châtiment est éternel.

II. *Univers.* — Le second avènement du Christ aura lieu à la fin du monde. Le saint docteur ne détermine pas l'époque d'une façon plus précise. Personnellement il le croit prochain. Certains signes précéderont sa venue. Et d'abord, l'apparition de l'Antéchrist. Celui-ci sera un individu sortant de la tribu de Dan. S. Ambroise le distingue du démon ; il lui assigne des avant-coureurs en la personne de quelques hérésiarques. Quant à son œuvre, c'est l'opposition à Dieu lui-même, et la séduction des hommes. Les jours de l'avènement du Christ seront marqués par d'autres signes, malheurs dans l'ordre physique, chutes morales. Enfin, parmi les signes immédiats, S. Ambroise range : l'évangélisation du monde entier, la conversion du peuple juif et le retour d'Élie.

Les corps ressusciteront : l'évêque de Milan le prouve par des raisons de convenance, par des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; enfin par un argument qui lui paraît évident. Il est basé sur la justice divine : le corps de l'homme a eu part au bien ou au mal, il doit être, lui aussi, puni ou récompensé. La résurrection est l'œuvre propre de Dieu, à l'exclusion de tout agent intermédiaire. Le Christ en est la cause exemplaire et méritoire. Tous les hommes, justes et pécheurs, ressusciteront. Contre la doctrine de la métempsycose, S. Ambroise affirme qu'ils retrouveront leurs corps individuellement identiques. Tous seront immortels, mais tous n'auront pas les mêmes qualités. Seuls les corps des justes auront : la clarté, l'incorruptibilité, la subtilité. — D'après le Dr Niederhuber, S. Ambroise n'a pas enseigné le millénarisme.

Le saint docteur regarde comme un fait admis de tous qu'il y aura un jugement final, il coïncidera avec la venue du Christ et la résurrection. Le juge est Dieu, mais il a confié son pouvoir au Christ. Avec celui-ci, siégeront les apôtres, les justes, les anges mêmes. Le démon jouera le rôle d'accusateur. Ce sera un jugement vengeur, s'exerçant vis-à-vis de tous, justes et pécheurs, et portant sur tous les actes du corps et de l'âme. S. Ambroise semble admettre que certains damnés seront pardonnés. Il faut voir là une influence de l'Origénisme dont les traces se retrouvent en plus d'un endroit de ses œuvres.

Le monde, unique selon l'évêque de Milan, doit avoir une fin comme

il a eu un commencement. Pourtant cette fin ne sera pas une annihilation, mais un renouvellement.

S. Augustin. — Il faut mentionner ici, bien que le sujet dont il traite ne rentre pas directement dans l'histoire des doctrines chrétiennes, l'ouvrage du Dr F. X. Eggersdorfer (1) sur la pédagogie de S. Augustin. C'est un travail fort remarquable et qui ne peut qu'aider à mieux comprendre les doctrines et l'influence de l'évêque d'Hippone. Chez lui, en effet, philosophie et théologie ne se séparent pas des théories sur l'instruction et l'éducation. Celles-ci ne sont que la conséquence de celles-là : M. Eggersdorfer le fait bien voir.

Voici les grandes lignes de son travail. Une introduction expose l'éducation romaine telle qu'Augustin dut la recevoir dans sa jeunesse. Quant à ses idées personnelles, on peut en distinguer une double manifestation correspondant à deux périodes de sa vie. La première va jusqu'à son épiscopat, et se caractérise par l'application de la philosophie et du mysticisme néo-platonicien à l'éducation. L'auteur expose les principes, le but et les moyens scientifiques pour y arriver. Il retrace ensuite la réalisation de ce programme dans l'école de Cassiacum. Durant la seconde période, S. Augustin est avant tout évêque, il vise à former des catéchumènes et des clercs. Un chapitre expose la part qu'il laisse à la culture païenne. Enfin une conclusion suit à grands traits les traces de son influence durant le moyen âge et jusqu'à la Renaissance.

L'ouvrage de M. le pasteur O. Zaenker traitant du « Primat de la volonté sur l'intelligence dans S. Augustin » (2) n'est pas, comme le titre pourrait le faire supposer, de caractère philosophique. La façon dont l'auteur envisage le problème est avant tout théologique et cela tient à la conception même de S. Augustin, qui ne distingue pas en pratique les deux aspects. Si l'on peut faire des réserves sur certaines interprétations de détail, constater que l'auteur diminue plus qu'il ne convient le rôle de l'intelligence dans la notion augustinienne de la foi, et trouver enfin qu'il écarte trop facilement l'influence néo-platonicienne sur les œuvres de l'épiscopat, il reste cependant que le sens général de la thèse est vrai. Toutefois les conclusions de M. Zänker ne sont peut-être pas aussi nouvelles qu'il semble le croire. S'il avait consulté davantage les auteurs catholiques, il les eût trouvées énoncées déjà, par exemple, dans le remarquable article consacré à S. Augustin par M. Portalié. (*Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, c. 2332-2333.)

C'est avec raison que l'auteur met à la base du problème la notion augustinienne de Dieu. Il est la vérité que cherche l'homme, mais celui-ci ne l'atteindra jamais sans certaines qualités du cœur. La mauvaise volonté nous écarte de la vérité. La possession de celle-ci sera la

---

1. *Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung.* (*Strassburger theologische Studien* hrsg. von Dr A. Ehrhard und Dr E. Müller, VIII, 3-4). Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1907; in-8o XIV-238 pp.

2. *Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin.* (*Beiträge zur Forderung christlicher Theologie* hrsg. von Dr A. Schlatter und Dr W. Lütgert, XI, 1). Gütersloh, E. Bertelsman, 1907; in-8o, 150 pp.

récompense de la vertu, particulièrement de l'humilité. Ainsi donc dans la foi la volonté joue le premier rôle. Il en sera de même dans la béatitude.

Vincent de Lérins. — J'ai déjà eu occasion de signaler les divergences d'opinion au sujet du semi-pélagianisme attribué à Vincent de Lérins. L'affirmative me semblait plus probable. M. Hugo Koch vient de la fortifier encore (1) : il a fait la démonstration quasi matérielle du semi-pélagianisme de Vincent de Lérins, en montrant les rapports intimes existant entre les *Objectiones Vincentianæ* réfutées par S. Prosper et le *Commonitorium*. Ce dernier ouvrage, au dire de M. Koch, est une réplique aux *Responsiones* de S. Prosper. « Il est la protestation d'un homme déjà en face de la mort contre les « nouveautés » africaines, le testament d'un semi-pélagien décidé, l'inquiet *Caveant consules* d'un fidèle attaché à son Église par un amour ardent et enthousiaste. Vincent de Lérins quitta cette terre en adversaire irréconciliable de l'Augustinisme. »

Léonce de Byzance. — On pouvait croire qu'après les travaux de Loofs, de Rügamer et d'Ermoni, les œuvres et la doctrine de Léonce de Byzance étaient complètement connues. (2) Le Dr J. P. Junglas vient de prouver le contraire par une récente étude sur ce sujet. Elle apporte en effet plus d'un élément nouveau et déplace des conclusions communément admises.

L'auteur, par exemple, montre que l'hypothèse de Loofs, d'après laquelle Léonce aurait composé un ouvrage important, dont le titre aussi bien que le contenu sont aujourd'hui perdus, n'est pas admissible. La question des sources est traitée plus complètement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. Il ressort de cette enquête que Léonce de Byzance a extrait la plus grande partie de ses Florilèges des œuvres d'Éphrem d'Antioche et de Pamphile de Jérusalem, à qui il est redevable pour beaucoup dans ses connaissances théologiques. En dehors d'eux, il a surtout utilisé S. Basile et S. Grégoire de Nazianze. Il n'est pas, comme l'a soutenu M. Ermoni, le premier aristotélicien parmi les écrivains ecclésiastiques ; à proprement parler, il n'est même pas aristotélicien, mais néo-platonicien ; il doit à Porphyre l'aristotélisme qu'on retrouve dans ses œuvres.

Sa doctrine est à peu près exclusivement christologique, il traite spécialement du mode d'union des natures dans le Christ. Il ne fait pas que suivre S. Cyrille d'Alexandrie : on constate même entre eux des différences assez notables. Tandis que l'évêque d'Alexandrie, par exemple, regarde le nom du Christ comme désignant le terme d'un acte, l'onction, Léonce, avec les théologiens de l'école d'Antioche, le prend comme désignant toute la personne. Si pour le fond des idées ils sont d'accord, la terminologie de Léonce est beaucoup plus précise,

1. *Vincenz von Lerin und Gennadius. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* 3e série, I, 2). Leipzig, Hinrichs, 1907, in-8o, p. 37-58.

2. *Leontius von Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen.* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte hrsg. von Dr Ehrhard und Dr J. P. Kirsch, VII, 3). Paderborn, F. Schöningh, 1908; in-8o, XII-166 pp.

il traduit S. Cyrille en formules conformes au concile de Chalcédoine. Léonce se sert couramment contre les Monophysites de l'expression ἐνυπόστατον pour exprimer le mystère de l'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Le Dr Junglas en recherche les origines. D'après lui, elle est bien antérieure à Léonce (contre Bardenhewer) et a ses origines non dans la logique aristotélicienne (contre Loofs et Harnack), mais dans la psychologie néo-platonicienne.

Alexandre de Hales. – Il est bien difficile de donner la pensée exacte d'Alexandre de Hales et surtout de marquer sa vraie place dans le mouvement intellectuel de son époque, tant qu'on n'aura pas une édition critique de son œuvre déjà fort discutée au XIIIe siècle, et que les ouvrages de quelques-uns de ses contemporains n'auront pas été mis au jour. Pourtant le Dr K. Heim s'est attaché à étudier sa doctrine sur la grâce (1). Pour lui, Alexandre de Hales forme l'intermédiaire entre le pur augustinisme professé encore par Pierre Lombard, et ce qu'il appelle le néo-semipélagianisme ecclésiastique. La naissance de celui-ci aurait coïncidé avec l'introduction de l'aristotélisme dans la théologie, et c'est ce dernier qui peut en fournir l'explication. Grâce à la notion aristotélicienne des causes, le concept de la grâce est précisé. Elle devient une *forme* accidentelle de l'âme, et comme pour l'introduction de toute forme il faut une préparation de la matière, on arrive à expliquer philosophiquement l'axiome des anciens : « facienti quod in se est Deus non denegat gratiam ». Et de ce chef la rigidité de la prédestination s'atténue.

Dans son ouvrage, M. Heim examine la réalisation de ce thème chez Alexandre de Hales. Il traite du concept de grâce chez le docteur franciscain, de ses relations avec la psychologie humaine, dans la préparation, la coopération, enfin de ses rapports avec prédestination. Son étude, un peu compacte, est suffisamment objective : il cite de nombreux textes et, sauf quelques cas, les interprète exactement. Pour la prédestination il restreint trop, semble-t-il, les idées d'Alexandre de Hales en les limitant à la prédestination à la gloire, exclusive de la prédestination à la grâce. Je n'ai pas vu qu'il citât un texte curieux et difficile à expliquer en un sens orthodoxe : « nam collationis *gratiæ* et gloriæ potest esse ratio præscientia meritorum. » (I. P., Q. XXVIII, M. III, a. 3, éd. Venise, 1575.) Il y aurait des réserves à faire sur ce qu'il nomme le néo-semipélagianisme et sur le rôle qu'il attribue à l'aristotélisme.

Kain. M. Jacquin, O. P.

1. *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius.* Leipzig, M. Heinsius, 1907; in-8o, 152 pp.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Congrès. — M. le professeur Windelband, président, et M. le professeur Elsenhans, vice-président du Comité d'orgasation, annoncent que le 3e Congrès international de philosophie se tiendra à Heidelberg, du 1er au 5 septembre 1908. Le programme comprend 4 séances générales et les réunions de Sections. Ces Sections seront au nombre de 7 : Histoire de la philosophie ; Philosophie générale, métaphysique et philosophie de la nature ; Psychologie ; Logique et théorie de la connaissance ; Morale ; Esthétique ; Philosophie religieuse.

Le prix des cartes de membres est fixé à 20 marks, celui des cartes de dames à 10. Langues officielles : français, allemand, anglais et italien. Adresser toutes demandes et communications à M. le professeur Th. Elsenhans, Plock, 79, Heidelberg.

Nominations. — Le Dr Simon Weber, professeur extraordinaire d'apologétique à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg en Brisgau, a été nommé professeur ordinaire de la Littérature du N. T. et d'apologétique.

— M. Alf. Seeberg, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'Université de Dorpat, a été appelé en la même qualité à celle de Rostock.

— Le Dr Gressmann, privat-docent à Kiel, a été nommé professeur extraordinaire de théologie de l'A. T. à l'Université de Berlin.

— Le Dr C. Steuernagel, privat-docent d'exégèse de l'A. T. à l'Université de Halle, devient professeur extraordinaire.

— M. M. Lidzbarski, l'éminent épigraphiste, privat-docent de philologie sémitique à l'université de Kiel, a été nommé professeur ordinaire à l'Université prussienne de Greifswald.

Décès. — Le Dr Fr. Schneider, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. au Lycée royal de Regensburg, est décédé dans les premiers jours de février.

— M. Édouard Zeller, l'illustre historien de la philosophie grecque, est mort à Stuttgart le jeudi 19 mars à l'âge de 94 ans. Il était né en 1814 à Kleinbottwar dans le Wurtemberg. Il étudia successivement à l'Université de Tubingue, puis, en 1836, à celle de Berlin. Répétiteur à Tubingue en 1839, privat-docent en 1840, il fut appelé comme professeur de théologie à Berne en 1847, puis à Marbourg en 1854. En 1862, il fut nommé professeur extraordinaire de philosophie à Heidelberg et en 1872 il passa en qualité de professeur ordinaire à l'Université de Berlin. Il avait pris sa retraite en 1894 et s'était retiré à Stuttgart. Il y célébrait en 1906 le jubilé de ses 70 ans de doctorat.

Ouvrages principaux : *Platonische Studien*, 1839 ; *Die Philosophie*

der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3 Bände, 1844-1852, (Bd. 1, 5e édition 1892, Bd. 2, 4e éd. 1889, Bd. 3, 4e éd. 1902); *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 8e éd. 1907 ; *Platos Gastmahl uebersetzt und erläutert*, 1857 ; *De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico*, 1859 ; *Vorträge und Abhandlungen*, Band 1, 1865 (2e éd. 1875), Band 2, 1877, Band 3, 1884 ; *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz*, 1873. — *Das theologische System Zwinglis*, 1853 ; *Die Apostelgeschichte nach ihren Inhalt und Ursprung*, 1854 ; *Staat und Kirche*, 1873, etc.

M. E. Zeller était membre de l'Académie des Sciences de Berlin, de l'Académie des Sciences de Munich, etc. Rappelons enfin qu'il avait fondé en 1842, avec le concours de nombreux savants, le *Theologisches Jahrbuch*.

ANGLETERRE. — Publication nouvelle. — Le mois de Janvier a vu paraître à Dublin le premier fascicule d'une nouvelle revue théologique : *The Irish Church Quarterly*. Elle a pour directeur M. Hugh J. Lawlor, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Dublin (Trinity College).

Voici le sommaire du n° paru : A. Trail, *Irish Church Finance since Disestablishement ;* Rt Rd J. Dowden, *A Contribution towards the Study of the Prayer of Humble Access;* W. Sherlock, *The Imitation of Christ ;* L. A. Pooter, *Edward Hincks, D. D., Egyptologist and Assyriologist ;* J. H. Bernard, *The Traditions as to the Death of John the Son of Zebedee ;* C. B. Price, *Rome and Modernism*. — Le prix d'abonnement est de 6 sh.

Congrès. — A Londres se tiendra, du 23 au 26 septembre prochain, le 1er *Congrès international d'Éducation morale et sociale*. M. L. Bourgeois est président du Comité général. L'anglais, le français et l'allemand seront admis pour les communications.

Anniversaires. — Le Conseil du Sénat de l'Université de Cambridge a adopté une motion tendant à la célébration par l'Université de fêtes en l'honneur de Ch. Darwin dont le centenaire tombe l'an prochain. Le savant naturaliste est né en 1809. Ces solennités marqueraient en même temps le cinquantenaire du célèbre ouvrage de Darwin : *L'origine des espèces*, qui fut publié en 1859. La semaine du 20 juin 1909 est indiquée comme date à choisir. Des invitations seraient adressées aux autres Universités anglaises et aux principales Universités étrangères.

Nominations. — Lord Rosebery a été choisi comme chancelier de l'Université de Glasgow en remplacement de lord Kelvin décédé. Il avait été recteur de cette Université en 1899, de celle d'Édimbourg en 1882 et 1883, de celle d'Aberdeen de 1878 à 1881.

— M. W. Ridgeway, professeur d'archéologie à l'Université de Cambridge, a été élu président du *Royal Anthropological Institute* de Londres. Il succède à M. D. J. Cunningham.

Décès. — Le duc de Devonshire est mort à Cannes le 24 mars. Il était chancelier des Universités de Cambridge et de Manchester. En 1877, il avait été élu recteur de l'Université de Glasgow.

AUTRICHE. — **Congrès.** — Les Actes du premier Congrès de Velehrad (cfr. *R. des Sc. Ph. et Th.* I, p. 861 et sq.) viennent d'être publiés en une brochure in-8° de 114 pp. On les trouve à la librairie Rohlicek et Sievers de Prague. Ils contiennent, outre le compte rendu des séances du Congrès et le catalogue des livres déjà réunis à l'abbaye de Velehrad et qui constituent le premier fonds de la bibliothèque Cyrillo-Méthodienne, le texte des Mémoires lus devant les congressistes assemblés. Voici la liste de ces intéressantes études : J. Urbain, *De iis, quæ theologi Catholici praestare possint et debeant erga ecclesiam russicam ;* A. Palmieri, *De tendentiis catholicis in theologia Russica ;* Fr. Grivec, *De unionis cum Russia conatibus :* M. Haluscynskyj, *De nova illustratione epicleseos ex liturgia ecclesiae orientalis petita ;* A. Spaldak, *De Russorum debita relatione ad ecclesiam catholicam ;* F. Snopek, *Methodium orthodoxum fuisse.*

Universités. — Le 6e Congrès des catholiques autrichiens, qui s'est tenu à Vienne en novembre dernier, a approuvé le projet de créer une Université catholique à Salsbourg. Le cardinal-archevêque de cette ville a fait connaître qu'il espérait pouvoir ouvrir, dès l'automne prochain, une ou deux Facultés. Cinq millions de francs environ ont déjà été réunis pour cette grande entreprise.

Nominations. — M. Th. Noldecke, professeur honoraire de philologie sémitique à l'Université de Strasbourg, a été élu membre d'honneur de l'Académie des Sciences de Vienne.

— M. R. Knopf, de l'Université de Marbourg, a été nommé professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à la Faculté de théologie évangélique de Vienne.

BELGIQUE. — **Publications nouvelles.** — *Le Rapport sur les travaux du Séminaire historique* de l'Université de Louvain (1906-1907) est, comme d'habitude, très riche. Des trois sections dirigées par M. le chanoine Cauchie la première nous intéresse davantage. Nous aurons montré l'importance et la variété des travaux qui s'y traitent en signalant quelques titres : J. Bogaert, *L'exégèse juive au moyen âge* ; J. Lebon, *Un professeur d'Écriture Sainte au IXe siècle, Christian de Stavelot ;* J. Lecouvet. *Rupert de Deutz* ; J. Lottin. *Cajetan et les études bibliques au commencement du XVIe siècle ;* E. Van Cauwelaert. *Le « De Republica ecclesiastica » de Marc Antoine de Dominis ;* A. Vander Heeren, *L'Institution des Sacrements ;* G. Denteneer, *Introduction générale à l'histoire des religions.* Il est à souhaiter que quelques-unes de ces études aboutissent à des publications.

— Il est trop tard pour annoncer l'ouvrage de M. le Dr F. Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai (1671-1689).* (Tournai, Casterman, 1907 ; in-8° XVI-622 pp.) Nous tenons néanmoins à le signaler à ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées religieuses en France au XVIIe siècle. L'importance du personnage dépasse de beaucoup les limites d'un diocèse et la sagace érudition de son biographe, en mettant au jour de nombreuses pièces inédites, a su lui donner tout son relief. Dans ce livre plein de choses il convient de faire ici spéciale mention du chapitre V : *L'œuvre doctrinale de Choiseul.*

ESPAGNE. — Publications nouvelles. — Le P. L. G. A. Getino, O. P., déjà avantageusement connu par ses travaux historiques, vient de consacrer un important volume au fameux Augustin Fr. Louis de Léon, célèbre à la fois par sa science, l'élégance de son style et ses démêlés avec l'Inquisition, (*Vida y Procesos del Maestro Fr. Luis de Léon*, Salamanque, imp. de Calatrava ; in-16, xvi-576 pp.) La première partie de son travail est consacrée à la biographie, la seconde étudie plus spécialement les procès. Le sujet était difficile à traiter : bien des légendes l'ont déjà envahi et la passion contre l'inquisition a troublé plus d'un jugement. Le P. Getino a tenté de donner une histoire véridique en s'appuyant sur de nombreux documents dont beaucoup étaient encore inédits.

Nous apprenons que le savant dominicain a commencé la publication du Cartulaire de l'Université de Salamanque. Nous souhaitons le meilleur succès à cette entreprise.

Universités. — L'évêque de Madrid-Alcala, qui naguère annexait à son Séminaire une Faculté d'Écriture Sainte, vient de créer pour les étudiants de théologie une chaire de philosophie supérieure. Il y a nommé comme premier titulaire Don Juan Zaragüeta, ancien élève de l'Institut Supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain.

Sociétés savantes. — La *Cultura Española* publie l'information suivante : Sous le patronage de la Députation provinciale de Barcelone, vient de se fonder en cette ville un Institut d'Études Catalanes. Il a pour objet de procéder à des recherches scientifiques sur tous les éléments de la civilisation catalane. Il comprend quatre sections : Histoire, Archéologie, Littérature et Droit. Il publiera des Textes, Mémoires, Monographies, Collections. On annonce la publication prochaine par le professeur A. Rubió y Lluch d'un volume de *Documents para l'historia de la cultura catalana*. L'Institut compte actuellement huit membres : J. Massó y Torrents, A. Rubió y Lluch, M. de los Santos Oliver, J. Miret y Sans, J. Puig y Cadafalch, G. M. de Brocá, P. Corominas, J. Pijoan.

ÉTATS-UNIS. — Découverte. — M. Gaston Migeon, professeur à l'École du Louvre à Paris, a publié dans le *Journal des Débats* du 18 février, la note suivante :

« Au mois de janvier 1907, M. Charles Freer, le grand industriel de Détroit (Michigan, États-Unis), me rejoignait au Caire, et nous eûmes du plaisir à visiter ensemble les marchands. Il en est un bien curieux, qui occupe à Ghizeh plusieurs maisons bondées des choses les plus hétéroclites amoncelées sous une épaisse poussière. Après d'interminables palabres et de mystérieuses négociations, M. Ch. Freer parvint à se rendre possesseur de plusieurs manuscrits découverts dans les ruines d'Akmin, dans la Haute-Egypte.

» Il ignorait totalement quelle en pouvait être la valeur archéologique; seules la beauté ou la grâce des enluminures encore fraîches sur les parchemins, la conservation des couvertures où pendaient encore des débris de chaînettes de suspension, l'avaient enchanté. Grâce à d'astucieuses dissimulations, il put sortir ces manuscrits d'Egypte, et quelques semaines après il les examinait plus attentivement en Amérique, dans son cabinet de travail, où se trouvaient réunis les plus éminents professeurs des Universités américaines.

» Leur avis réfléchi fut qu'ils se trouvaient là devant des manuscrits originaux de la Bible, que le docteur H.-A. Sanders déclara même pouvoir dater du quatrième au sixième siècle de l'ère chrétienne, et qui purent fort bien avoir été sauvés de la Bibliothèque d'Alexandrie avant que les armées du calife Omar ne l'eussent dévastée.

» Le premier manuscrit contient le Deutéronome et Josué. Le second contient les Psaumes, semble bien plus complet que celui du Vatican, et doit être le plus ancien manuscrit de la série. Le troisième renferme les quatre Évangiles en entier, probablement écrits au cinquième ou sixième siècle. Le quatrième, en très mauvais état, contient les Actes et les Épîtres.

» Deux des manuscrits sont écrits en grande onciale, et deux en petite.

» La comparaison avec les fameux manuscrits alexandrins de la Bible conservés au British Museum est instructive. D'un côté comme de l'autre, quatre volumes, parchemin de même espèce, tous les mots se suivant sans être espacés jusqu'à la fin du paragraphe, les manuscrits de M. Freer étant un peu plus grands de format.

» On sait que les manuscrits alexandrins du British Museum furent offerts par l'entremise de son ambassadeur au roi Charles Ier, en 1628, par Cyrillus Lucaris, patriarche de Constantinople.

» Mais ce qui fait le très grand intérêt de la découverte de M. Ch. Freer, c'est que ses manuscrits compléteront considérablement les manuscrits du British Museum où beaucoup de mots manquent, où des fragments de texte souvent assez considérables font défaut. Ils peuvent donc être le point de départ d'une revision littérale de la Bible.

» La noble générosité de M. Charles Freer, son complet désintéressement ne permettent pas de douter un seul instant que ces manuscrits ne prennent le chemin d'une des plus grandes Bibliothèques de son pays. Il se donnera la satisfaction d'en assurer préalablement la publication qu'il offrira au monde savant. »

Universités. — L'Union des Universités américaines a tenu son assemblée annuelle, les 9 et 10 janvier, à l'Université de Michigan, Ann Arbor, Michigan. Quatorze Universités étaient représentées. Diverses questions intéressantes furent mises en discussion : L'objet de l'Union ; les possibilités de coopération intellectuelle entre les États-Unis et l'Amérique latine ; la dissertation doctorale, etc. L'Université catholique de Washington était représentée par le Dr. Pace, doyen de la Faculté de Philosophie. *(The Catholic University Bulletin).*

Société savante. — La 3e assemblée annuelle de la *Southern Society for Philosophy and Psychology*, s'est tenue à Washington les 26 et 27 fév. Plusieurs mémoires intéressants ont été lus : Elmer E. Jones. *Psychic Effects of Anesthetics ;* R. M. Ogden. *The Pictorial Representation of Distance ;* J. W. Baird. *An Experimental Study of the Efficiency and the Developpement of Memory in Children ;* H. J. Pearce. *A Telepathic Experiment ;* J. F. Messenger. *Universal Imperatives ;* E. H. Griffin. *A comparison of Spinoza's « Ethics » and Spencer's « First Principles » ;* G. L. Raymond. *Inspiration from the Point of View of Psychology ;* E. E. Richardson. *The Teleological Judgement ;* W. D. Furry. *The Esthetic Experience : Its Nature and Function in Epistemology.* Signalons encore une discussion introduite par le professeur J. M. Baldwin sur : *The Present Status of Logical Theory. (Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* du 12 mars*).*

Nominations. — Les RR. PP. W. D. Noon et J. B. Volz, O. P., pro-

fesseurs au Collège théologique des Dominicains à Washington, ont été nommés à l'Université Saint-Thomas de Manille, Philippines.

— Le Dr W. A. Hammond, professeur adjoint de philosophie grecque et de philosophie du Moyen-Age à la Cornell University, Ithaca, New-York, a été élu « Sage professor » de philosophie ancienne à la même Université.

— Le D. G. M. Stratton, professeur de psychologie expérimentale à la John Hopkins University, Baltimore, et directeur du Laboratoire de psychologie, passe à l'Université de Californie, en qualité de professeur de psychologie.

FRANCE. — Publications nouvelles. — Le commentaire des deux Livres des Macchabées que le R. P. Knabenbauer, S. J., a publié récemment dans le *Cursus Scripturæ Sacræ* (un vol. gr. in-8° de 440 pages), est à ranger parmi les meilleurs de cette collection. Tout le monde sait que les Livres des Macchabées, considérés isolément ou bien au point de vue de leur accord, présentent de très spéciales difficultés. Ces difficultés, le savant Jésuite les a reconnues, examinées avec beaucoup d'objectivité et si l'on ne peut dire qu'il les a toutes résolues d'une manière définitive, il convient de reconnaître qu'il a apporté un précieux appoint à leur éclaircissement. Parmi les principes de solution auxquels il fait appel, il en est deux qui méritent une mention spéciale. Le premier est formulé à la page 29 en ces termes : « Nam nemo potest auctori vitio vertere vel eum reprehendere, si opiniones popularium fideliter narrat... Nemo postulabit ab auctore sacro, ut ejusmodi opiniones refutet, corrigat vel eas ut partim falsas partim exaggeratas traducat. Undenam id præstare posset ? » Le second est formulé dans l'Introduction au deuxième livre qu'il vise exclusivement : « Ante omnia advertendum est ipsum auctorem clare et aperte profiteri se epitomen fecisse ex majore opere Jasonis (2, 26 seq.) ; unde si quid minus accurate narratum est, non epitomatoris culpa est. » L'auteur estime d'ailleurs qu'il est peu nécessaire de faire appel à cette donnée, attendu qu'il n'est pas manifeste que le second Livre des Macchabées contienne des inexactitudes. Le premier Livre se trouve dans une situation moins avantageuse et dans certains cas le recours au premier principe énoncé s'impose. Pour la composition du premier Livre, le R. P. propose une date postérieure à 105 av. J.-C., pour celle du second, l'année 125 au plus tard et pour l'ouvrage de Jason, l'année 162 environ.

— M. le Chanoine E. Pannier, Doyen de la Faculté de Théologie de Lille et Professeur d'Écriture Sainte, publie *Les Psaumes d'après l'hébreu* (un vol. gr. in-8°, xxviii-422 p. ; Lille, Giard, 1908). La suscription latine qui précède le titre : *Psalterium juxta hebraicam veritatem*, pourrait éveiller de prime-abord l'idée de cette confiance quelque peu excessive que saint Jérôme lui-même en son temps accordait au texte hébreu tel qu'il l'avait sous les yeux. Il n'en est rien. L'auteur est trop bien informé sur les questions délicates de critique textuelle que soulève principalement le psautier pour accepter sans discussion le texte massorétique, lequel « bénéficie d'une unité factice, les éditeurs Juifs ayant négligé ou supprimé impitoyablement toutes les divergences des manus-

crits. » La Vérité Hébraïque est donc celle qui est au terme d'une étude critique approfondie, éloignée d'ailleurs de toute tendance systématique et de toute construction fantaisiste.

Préoccupé de faire passer dans la traduction toutes les nuances de l'original, M. Pannier a pris le parti d'exécuter une double version : l'une en latin « où l'élégance a été entièrement sacrifiée à la littéralité et à la précision », l'autre en français, où l'élégance, si délibérément immolée précédemment, reparaît avec bonheur. Une disposition typographique heureuse permet d'embrasser d'un même coup d'œil la Vulgate (psalterium-gallicanum) et ces deux nouvelles traductions. Un prologue ordinairement très succinct précise le contenu de chaque psaume et, dans la mesure du possible, les questions de date, de provenance et de métrique.

Très substantielle également l'introduction générale. L'auteur y présente les résultats généraux de son enquête sur l'origine littéraire, la métrique et le texte du Psautier. On a déjà parlé du texte. Au point de vue métrique, M. Pannier se garde de vouloir faire rentrer tous les psaumes dans un même moule, opération qui « suppose trop d'altérations ou exige de trop fréquents remaniements du texte. » La division en deux strophes « est plus fréquente ». « La strophe la plus commune est celle de deux stiques. » Mais ces règles générales souffrent de très notables exceptions. Même variété dans la répartition des accents.

Il est impossible de rendre un compte détaillé des opinions de l'auteur relativement à l'origine et à la date des psaumes. Il suffira de signaler que pour lui la composition des trois premiers livres est antérieure à la première destruction de Jérusalem, tandis qu'au contraire les deux derniers livres sont « d'une composition ou d'une compilation plus tardive ». En tous cas, le recueil total semble avoir été clos vers le IIIe siècle. L'existence de psaumes macchabéens n'est donc pas probable La raison que M. Pannier fait valoir en faveur de l'authenticité davidique de quelques pièces ou fragments (d'ailleurs peu aisés à identifier) mérite d'être signalée : « ...il est certain que le culte se développa en même temps que la royauté, sous David et Salomon, et aussi sous l'influence extérieure égyptienne et phénicienne, peut-être même dès lors assyrienne ou babylonienne : il dut donc y avoir dès lors également des chants religieux analogues à ceux de l'Égypte et de l'Assyrie ; or il n'est pas vraisemblable qu'on les ait laissés de côté plus tard, pour y substituer des poèmes plus récents. »

En résumé, une critique éclairée et en même temps modérée, l'exactitude si patiemment recherchée dans la traduction du texte original, assurent au livre de M. Pannier une place très honorable parmi les travaux français d'exégèse. T. M.

— Le dernier volume paru des *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme*, publiés sous la direction de M. Hemmer et P. Lejay (Paris, Picard, 1908), est consacré à *Grégoire de Nazianze*. M. Fernand Boulenger y donne le texte grec et la traduction française des *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Le texte des Bénédictins a été de nouveau collationné, et non sans profit, sur les deux manuscrits de la Nationale. Une bonne introduction, outre

de copieuses notes critiques et explicatives, fournit une courte notice biographique de saint Grégoire, et des études littéraire et historique sur les deux discours publiés. Ce volume continue dignement une Collection déjà très appréciée.

— Dom H. Quentin, O. S. B. vient de faire paraître dans la collection *Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique*, un ouvrage du plus haut intérêt. Il est intitulé : *Les martyrologes historiques du moyen âge, étude sur la formation du martyrologe romain.* (Paris, J. Gabalda et Cie, 1908, in-8°, xiv-745 pages). L'auteur y étudie les divers martyrologes, de celui de Bède à celui d'Adon de Vienne, dont le texte abrégé par Usuard a servi de base au martyrologe romain actuel. Il traite les problèmes soulevés par la succession de ces diverses œuvres et apporte sur ce sujet des conclusions nouvelles. Ainsi, grâce à une étude comparative des manuscrits, il est parvenu à identifier le martyrologe de Florus de Lyon, utilisé par Adon de Vienne. Pour chacun d'eux, il recense et examine les manuscrits, donne le texte, recherche ses sources et parvient à établir la valeur historique des petites notices consacrées à chaque personnage. Au passage, il découvre les erreurs et signale les fautes. C'est un travail de premier ordre, nécessaire à quiconque s'occupe d'hagiographie, il ne saurait laisser indifférents les théologiens. Il touche, en effet, accidentellement à des questions qui relèvent de leur compétence. En montrant, par exemple que tous ces martyrologes sont des compilations privées,il limite et précise la portée de l'approbation ecclésiastique accordée au martyrologe romain qui en dépend. Des tables excellentes (manuscrits, noms de saints, noms et matières principales) permettent d'utiliser facilement ce vaste répertoire.

— M. A. Boudinhon a réuni en volume ses articles sur *Le Mariage et les Fiançailles. Nouvelle législation canonique*, (in-8 carré de 106 p., Paris, Lethielleux.) — C'est le commentaire du décret du 2 août 1907, *Ne temere* destiné à remplacer le fameux décret *Tametsi* du concile de Trente et relatif à l'intervention du prêtre dans la célébration du mariage. Le distingué professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris, était tout désigné pour donner au clergé français une explication simple et pratique du nouveau décret. Son commentaire suit pas à pas le texte et ne mentionne que les modifications introduites dans la législation canonique relative à la célébration des Fiançailles et du Mariage. Curés et professeurs de droit canonique le consulteront avec empressement et avec fruit. Cependant son interprétation concernant les mariages mixtes dans les pays où le Saint-Siège les avait considérés comme valides, demande à être modifiée. D'après une déclaration de la Congrégation du Concile, du 25 janvier dernier, ils ne sont valides qu'en Allemagne. La déclaration de Benoît XIV au sujet des mariages mixtes est supprimée ; mais le Saint-Siège semble se montrer disposé à étendre la Constitution *Provida* à laquelle fait allusion le décret *Ne temere* à d'autres pays où les mariages mixtes malheureusement sont fréquents.

J. N.

— Sous la Direction de MM. Quilliet et Chollet, professeurs à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Lille, une nouvelle revue théologique paraît depuis janvier sous ce titre ; *Les Questions Ecclésias-*

tiques. Elle se propose principalement de combattre les erreurs modernes, que le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* ont réprouvées, et de mieux faire comprendre les vérités que ces erreurs attaquent. Elle souhaite de faire connaître et aimer la forte et saine théologie de l'Église catholique romaine, et promet de tenir ses lecteurs au courant des progrès de la science ecclésiastique. La plupart des anciens collaborateurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* lui ont engagé leur concours.

Les Questions Ecclésiastiques paraissent le 10 de chaque mois en un fascicule in-8 d'au moins 96 pages. Prix d'abonnement : France, 12 francs ; Europe, 13,50 ; hors d'Europe, 15. Administration : 15, rue d'Angleterre, Lille.

Universités. — M. Ch. Virolleaud, l'assyriologue connu, maître de conférences d'assyriologie à l'Université de Lyon, a été chargé du cours nouveau d'histoire des religions à la même Université. Sa leçon d'ouverture n'a que trop justifié les craintes que nous exprimions dans notre Numéro de Juillet dernier (Cfr. *R. d. Sc. Ph. et Th.* I. p. 601).

Congrès. — Le 18e Congrès des neurologistes et aliénistes français se tiendra à Dijon du 3 au 9 août prochain. Parmi les questions mises à l'ordre du jour et qui sont de nature à intéresser les psychologues, citons : *Les enfants anormaux* (Rapporteur : Dr Charon) ; *Troubles mentaux par anomalies des glandes à secrétion interne* (Rapporteur : Dr Laignel-Lavastine). — Secrétaire : Dr Garnier, directeur de l'Asile des aliénés de Dijon.

Académies. — M. Henri Poincaré a été élu membre de l'Académie Française en remplacement de M. Sully-Prudhomme. Ancien élève de l'École Polytechnique, docteur ès sciences, M. H. Poincaré a été successivement chargé de cours à la Faculté des Sciences de Caen, puis en Sorbonne où il est présentement professeur d'astronomie mathématique. Il enseigne également l'astronomie à l'École Polytechnique. Il est membre de l'Académie des Sciences et docteur *honoris causâ* des universités d'Oxford, de Cambridge et de Glasgow, membre correspondant d'Académies de Londres, Berlin, St-Pétersbourg, Vienne, Rome, Amsterdam, Copenhague, Stockholm, Munich, Washington, etc.

A côté d'ouvrages spéciaux d'autorité exceptionnelle, il a publié deux livres que tout le monde a lus : *Science et Hypothèse*, et *La Valeur de la Science.*

— L'Académie des Sciences morales et politiques, dans sa séance du 21 mars, a élu membres correspondants de la Section de morale MM. G. Bonet-Maury, professeur d'Histoire ecclésiastique à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, et A. J. Balfour, ancien premier ministre d'Angleterre, chancelier de l'Université d'Edimbourg, membre de l'Académie Britannique.

— M. Evellin, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique, a été élu par l'Académie des Sciences morales et politiques, à la séance du 28 mars, membre titulaire de la section de philosophie, en remplacement de M. V. Brochard.

— L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres a élu correspondants étrangers : M. Max Van Berchem, le savant épigraphiste et archéologue auquel on doit le *Corpus inscriptionum Arabicarum* paru dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire*, Tome XIX ; M. Conze, membre de la Direction générale de l'Institut impérial allemand d'Archéologie et de l'Académie des Sciences de Berlin, membre étranger de l'Académie des Sciences de Munich ; le R. P. Ehrle, S. J. préfet de la Vaticane.

Retraites et Nominations. — M. Rubens Duval, professeur au Collège de France, a donné sa démission. Il a reçu le titre de professeur honoraire du même Institut. La chaire de langue et littérature araméennes qu'il occupait a été transformée par décret ministériel en chaire de numismatique de l'antiquité et du moyen-âge.

— MM. Pierret, conservateur des Antiquités égyptiennes au musée du Louvre et professeur d'archéologie égyptienne à l'école du Louvre, et E. Revillout, conservateur-adjoint du même département et professeur de démotique, de copte et de droit égyptien à la même école, ont été admis à la retraite et nommés Conservateurs honoraires des musées nationaux.

— Ont été nommés au musée du Louvre : conservateur des antiquités égyptiennes en remplacement de M. Pierret, M. G. Bénédite précédemment conservateur adjoint ; conservateur des antiquités orientales et de la céramique antique, en remplacement de M. Heuzey, M. Ledrain, précédemment conservateur-adjoint ; conservateur-adjoint des antiquités orientales, M. F. Thureau-Dangin, attaché au même département ; conservateur adjoint des antiquités grecques et romaines, M. de Ridder, précédemment professeur à la Faculté des Lettres de l'Université d'Aix.

M. Pottier, membre de l'Institut, conservateur adjoint des antiquités orientales et de la céramique antique, remplace à l'École du Louvre M. L. Heuzey comme professeur d'archéologie orientale et de céramique antique. M. G. Bénédite succède à M. Pierret en qualité de professeur d'archéologie égyptienne à la même École.

— M. E. Revillout a été appelé à continuer à l'Institut catholique de Paris, l'enseignement qu'il donnait jusqu'ici, avec tant d'autorité, à l'École du Louvre.

— M. Cl. E. Maître, agrégé de l'Université et ancien élève de l'École normale Supérieure, professeur de japonais à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï, a été nommé directeur de cet établissement scientifique pour une période de six années, en remplacement de M. A. Foucher appelé à d'autres fonctions.

Décès. — On annonce la mort de M. A. Barbier de Meynard, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, professeur de langue et littérature arabes au Collège de France, administrateur de l'École spéciale des langues orientales vivantes, etc. Il était âgé de 84 ans. Parmi les nombreux ouvrages relatifs à la littérature et à l'histoire arabes, persanes, turques etc., nous citerons : la traduction du traité d'Al Ghazzali, Le *Préservatif de l'erreur*, 1877 ; celle de

l'ouvrage de Maçoudi, *Les Prairies d'or* (avec le texte arabe) 1861-1867 ; *Le Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse, extrait de Yagout*, 1861 ; la première traduction française du *Boustan* de Sadi, 1880 ; une *Notice sur l'Arabie méridionale d'après un document turc*, 1883 ; etc.

ITALIE. — Publications nouvelles. — *Summula Theologiæ moralis.* Auctore J. D'ANNIBALE, S. Romanæ Ecclesiæ Cardinali. Editio quinta. 3 Vol. in-8°, VIII-1500 p. Romæ. Desclée. 1908. — C'est le titre modeste d'un ouvrage qui se distingue des autres traités de Morale d'abord par son plan. Il comprend trois parties : Dans la première sont exposés les Prolégomènes ou Traités généraux de la théologie morale : De Personis, de Actibus humanis, etc. ; dans la seconde les devoirs de droit naturel, communs à tous les hommes ; la troisième traite des devoirs particuliers aux chrétiens touchant les choses saintes et religieuses. Ce n'est pas le plan généralement adopté dans les manuels de ce genre. L'autre caractère, c'est que les développements et les controverses se trouvent en bas des pages, et avec une telle profusion, que parfois ils en occupent plus des deux tiers. Plusieurs questions y sont traitées, alors qu'elles devraient être mentionnées dans les chapitres où on les cherche naturellement, v. g. la 4e excommunication réservée aux Ordinaires. La 5e édition de ce manuel, œuvre du cardinal J. d'Annibale, alors qu'il était professeur au séminaire de Rieti, a été revue et complétée, sans doute par un de ses disciples. Les opinions soutenues par l'auteur et les solutions données à certaines questions examinées sous des aspects nouveaux, ont acquis d'autant plus de valeur et d'autorité que Léon XIII l'avait revêtu de la pourpre cardinalice et qu'il comptait utiliser sa science pour le bien commun de l'Église. J. N.

— Les PP. Franciscains de Quaracchi près Florence, qui ont déjà bien mérité des études théologiques par leur belle édition des Œuvres de S. Bonaventure, entreprennent de publier un nouveau périodique entièrement consacré à l'histoire de l'Ordre des Mineurs. Il a pour titre : *Archivum Franciscanum Historicum.* La direction en a été confiée au P. G. GOLUBOVITCH, le palestinologue connu, assisté du P. M. BIHL. Habituellement rédigé en latin, l'*Archivum* admettra cependant à l'occasion le français, l'italien, l'espagnol, l'anglais et l'allemand. Chaque fascicule comportera six Sections : articles de fond, textes inédits, codicographie, bibliographie, extraits de Revues, chronique. Publication trimestrielle, en cahiers in-8° de 150 pages. Prix d'abonnement : 12 fr. pour l'Italie, 14 pour l'Étranger.

Le premier Numéro, que nous avons sous les yeux, est extrêmement fourni et d'une excellente tenue scientifique. Nous ne doutons pas que cette publication n'apporte, en particulier, de précieuses contributions à l'histoire de la philosophie et de la théologie de l'École franciscaine.

— Le Comité qui s'est constitué à Rome sous la présidence d'honneur du cardinal V. Vannutelli et la présidence effective du R. P. Gaïsser, recteur du Collège pontifical grec, en vue de célébrer le XVe anniversaire de la mort de S. Jean Chrysostome, a décidé de publier un recueil d'études se rapportant à la vie et aux œuvres du grand Docteur de

l'Église grecque. Ce recueil comprendra 24 mémoires, rédigés respectivement en latin, italien, français, allemand, anglais et groupés sous le titre général de *Chrysostomica. Studi et ricerche intorno a S. Giovanni Chrisostomo*. Les savants, eux aussi au nombre de 24, auxquels ces mémoires ont été demandés, sont parmi les plus compétents en ces matières. Tout permet donc de penser que ce recueil sera digne de la grande mémoire que l'on veut honorer. Il paraîtra en trois fascicules à la librairie Pustet de Rome. Le prix de souscription est fixé à 10 francs.

Commission biblique. — La 6e session d'examens pour la licence en Écriture Sainte s'est tenue au Vatican à la mi-novembre. Les sujets suivants ont été proposés pour l'examen écrit : I. *Exégèse*. 1° Exégèse du discours de N.-S. aux bons et aux méchants au jugement dernier. *Matth.*, XXV, 31-46 ; 2° Exégèse du récit de la résurrection de la fille de Jaïre dans les trois synoptiques : *Matth.*, IX, 18-19, 23-25 ; *Marc*, V, 21-24, 35-43 ; *Luc*, VII, 40-42, 49-56 ; 3° Exégèse de la parabole du bon Samaritain : *Luc*, X, 25-37. (Un des trois sujets au choix).

II. *Histoire*. Ce qu'étaient les procurateurs romains en Palestine et leur rôle dans l'histoire évangélique et apostolique.

III. *Introduction*. Introduction spéciale à l'Évangile de saint Marc.

Ont subi avec succès l'épreuve écrite et l'épreuve orale : M. l'abbé J. Cascua, du diocèse de Bayonne, M. l'abbé L. Gontard, du diocèse de Grenoble, le R. P. G. Mezzacasa, Salésien.

Congrès. — Le 4e Congrès international de mathématiques va se réunir à Rome dans quelques jours. L'ouverture en est fixée au 4 avril et la clôture au 11. Parmi les quatre sections qu'il comporte, la dernière offre un intérêt plus direct pour nous. Elle groupe les questions philosophiques, historiques et didactiques relatives aux mathématiques. Les *introducteurs* sont pour cette Section, les professeurs Enriques, Loria, Vailati.

Toutes les séances de travail se tiennent dans les salles de l'Académie des Lincei. Les conférences et communications faites au Congrès seront réunies en un volume dont la préparation est confiée au « Circolo Matematico » de Palerme.

— Nous lisons dans la *Rivista Filosofica* de janvier-février : Le professeur Fr. Cosentini, au nom du *Circolo di Cultura* de Naples, annonce la réunion dans cette ville, du 27 avril au 3 mai prochain, d'un Congrès Positiviste international. Le programme, qui est immense, comprend : I. Partie générale. Le positivisme et le mouvement scientifique contemporain ; Les exigences du positivisme ; Métaphysique et science ; Doctrine de la Connaissance, méthode. La théorie de l'évolution et les données nouvelles de la science ; L'histoire du positivisme. II. Partie spéciale. Applications : Psychologie, Morale, Pédagogie, Science des Religions, Philosophie du droit, Sociologie, Philosophie de l'histoire, Anthropologie générale, Anthroposociologie, Anthropologie et Sociologie criminelles, Économie sociale, Science politique.

— Le 7e Congrès international d'anthropologie criminelle s'ouvrira à Turin le 28 avril prochain. Il sera présidé par le professeur C. Lombroso.

Décès. — Le R. P. G. Franco, S. J., collaborateur ordinaire de la *Civilta Cattolica* depuis plus de 40 ans, est mort le 15 janvier. Il était né en 1824.

Le P. Franco laisse une œuvre littéraire considérable. Nous signalerons seulement parmi ses écrits ceux qui ont trait à l'hypnotisme et au spiritisme : *Lo Spiritismo*, 4e éd. 1907 ; *Idea chiara dello spiritismo* (brochure), 1885 ; *Stato dello spiritismo nell'anno* 1892 (brochure), 1892 ; *Nuove bugie sullo spiritismo* (brochure), 1890 ; *L'ipnotismo tornato di moda. Storia e disquisizione scientifica* (son œuvre principale) 4e éd. 1899 ; *Un quesito d'ipnotismo*, 1894 ; *L'ipnotismo e i suoi fenomeni volgari, medii, superiori*, 1898; *Pickman e Lombroso a Torino ossia l'ipnotismo chiaroveggente*, 1890; *Presentimenti e telepatie*, 2e éd. 1900; *La nuova teoria delle suggestioni destinata a spiegare l'ipnotismo.*

ORIENT. — Congrès. — Le 2me Congrès international d'Archéologie se tiendra au Caire à Pâques de 1909.

Sociétés savantes. — Le Gouvernement allemand vient de fonder au Caire un « Institut impérial allemand pour l'archéologie égyptienne ». Le Dr Borchardt, précédemment attaché scientifique au consulat général d'Allemagne du Caire, en a été nommé premier directeur. M. Borchardt poursuit depuis quelque temps déjà aux Pyramides d'Abousir des fouilles qui ont donné des résultats importants pour l'histoire de la 5e dynastie. La « Deutsche Orient-Gesellschaft » annonce l'intention, lorsque ces recherches seront achevées, d'en entreprendre de nouvelles à Tell El-Amarna.

— Au cours de sa réunion plénière annuelle tenue à Paderborn en novembre dernier, la Goerresgesellschaft a décidé la création à Jérusalem d'un Institut catholique allemand d'archéologie orientale. On sait qu'il existe dans la même ville depuis 1903 un « Deutsche evangelische Institut für Altertumsforschung des hl. Landes » dont le Dr G. Dalman est Directeur.

Fouilles. — Sous les auspices du Gouvernement anglais du Soudan, le R. P. A. Deiber, O. P., notre savant collaborateur, a entrepris des recherches sur l'emplacement de Napata, la capitale de l'antique royaume de Kousch.

SUISSE. — Publication nouvelle. — Le R. P. Zapletal, professeur d'exégèse de l'A. T. à l'université de Fribourg, a publié récemment un travail très intéressant sur le Cantique des Cantiques : *Das Hohelied* (In-8o de viii et 120 pp., Fribourg, O. Gschwend, 1907). L'Introduction, qui forme la moitié du volume, étudie, d'une manière extrêmement positive et précise, les questions suivantes : le nom du Livre, ses divisions, son unité, sa teneur matérielle, son interprétation allégorique, son interprétation mythique, son auteur et sa place dans le canon hébreu. Nous avons ensuite, formant le corps de l'ouvrage, une édition critique du texte massorétique distribué en poèmes, strophes, vers et stiques, un commentaire philologique et une traduction.

S'autorisant de l'exemple de plusieurs exégètes catholiques et en

particulier de celui, tout récent, du très estimé P. Hontheim, S. J., le P. Zapletal s'attache exclusivement à éclaircir le sens *matériel* du Cantique. La signification plus haute qu'il revêt dans la pensée et l'intention de l'auteur sacré et qui constitue plus probablement son sens *littéral* comme écrit inspiré, ne saurait être pleinement comprise et goûtée, si l'on n'a pas au préalable déterminé avec précision le caractère et la nature de cet ensemble de figures qui lui servent de base et de moyens d'expression. Le savant exégète se refuse avec raison à voir dans le Cantique un drame ; c'est un recueil de poèmes indépendants qui n'ont entre eux d'autre lien que la parenté des thèmes qu'ils développent. Il estime qu'on n'est pas davantage fondé à y voir une sorte de recueil officiel des pièces qui se récitaient au cours des noces, encore que plusieurs poèmes se réfèrent aux cérémonies et réjouissances des fêtes nuptiales. Les héros de ces idylles sont le plus souvent des fiancés mais parfois, semble-t-il, de jeunes époux. Et en somme ce n'est pas se tromper que d'y voir avec les anciens un *carmen epithalamium*. Les métaphores, descriptions, situations qui forment la trame matérielle du Cantique et la mentalité qu'elles supposent sont illustrées et éclaircies par de très nombreuses données parallèles empruntées à la poésie égyptienne et arabe et aux usages orientaux. L'Ancien Testament lui-même fournit des éléments de comparaison très significatifs et il en ressort que le Cantique, soit dans sa teneur matérielle, soit dans sa signification symbolique, ne saurait être considéré comme un phénomène isolé dans la littérature religieuse d'Israël. Cette étude soignée projette sur le Cantique une lumière parfaitement noble en même temps que précise.

Congrès. — M. M. Th. Flournoy, président, et P. Ladame, vice-président du Comité d'organisation du 6e Congrès internationnal de Psychologie, annoncent, dans les *Archives de Psychologie* de février, que cette assemblée se tiendra à Genève du 31 août au 4 septembre 1909. Rappelant certaines observations formulées par le professeur Ferrari de Bologne, secrétaire du dernier Congrès qui s'est tenu à Rome, ils suggèrent quelques modifications opportunes à l'organisation traditionnelle. Il conviendrait de limiter l'étude et la discussion à un nombre restreint de questions particulières et d'une spéciale actualité. Des rapports et contre-rapports les concernant devraient être publiés d'avance, de manière que les membres puissent préparer objections ou communications. Une exposition d'appareils avec examen et démonstration rendrait les plus grands services. Les mémoires imprimés ne sauraient, en ces matières, valoir l'examen direct et les explications verbales. Il serait opportun de mettre à l'ordre du jour l'étude d'une terminologie psychologique, c'est-à-dire la détermination de termes équivalents dans les principales langues européennes, en matière surtout de dispositifs expérimentaux.

Les organisateurs sollicitent relativement à ces trois points l'avis des personnes compétentes et d'autres suggestions de même nature. L'on ne peut qu'applaudir à ces efforts tendant à une organisation plus rationnelle et plus pratique de ces sortes d'assemblées.

Universités. — Le R. P. Allo, professeur d'exégèse du N. T. à l'université de Fribourg, a inauguré cette année des conférences sur les *Religions du monde gréco-romain à l'époque du Nouveau Testament.* Pendant le semestre qui vient de s'achever, il a traité, en guise d'introduction, des *Cultes publics de l'ancienne Grèce.* Ces conférences, qui sont fort suivies, prendront toute l'année scolaire et au delà.

Mentionnons à cette occasion les autres cours intéressant l'Histoire des Religions qui se donnent à l'université de Fribourg. Le R. P. Zapletal a choisi comme sujet d'études pratiques pour son séminaire le Livre des Juges, qu'il explique spécialement en fonction de l'histoire des religions. M. le professeur Roussel donne à la Faculté des Lettres des conférences sur *Les Religions védiques* et M. le professeur Zeiller étudie, à la même Faculté, *Les Religions du monde romain à l'époque du Bas-Empire.*

Nomination. — M. le Pasteur P. Comtesse remplace M. G. Godet, décédé, comme professeur d'exégèse du N. T. à la Faculté de théologie de l'Église libre de Neuchâtel.

Décès. — M. le Dr. Paul Christ, professeur de théologie systématique et pratique à l'université de Zurich, est décédé le 14 janvier. Il était né en 1836. De 1900 à 1902 il avait exercé les hautes fonctions de recteur. On cite parmi ses ouvrages : *Christliche Religionslehre*, 1897 ; *Religiose Betrachtungen*, 1881 ; *Pessimismus und Sittenlehre*, 1882 ; *Lehre vom Gebet in dem N. T.*, 1886 ; *Die sittliche Weltordnung*, 1894 ; *Grundriss der Ethik*, 1905.

— On annonce également la mort de M. A. De Loes, professeur de théologie pastorale et recteur de l'université de Lausanne.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Janv. — H. Brémond. *Autour de Newman*. (A propos du livre de M. Prezzolini : *Il cattolicismo rosso*. Pour M. Prezzolini, hier pragmatiste et aujourd'hui sous l'influence de Hegel, le catholicisme rouge ou néo-catholicisme a pour chef Newman. Les catholiques rouges lui apparaissent comme d'intrépides chirurgiens accourus, *in extremis*, au secours de l'Église moribonde. Les uns (philosophes immanentistes) taillent dans l'ossature du dogme, les autres (critiques) dans les chairs vives de l'histoire. Mais la mourante est aussi une autorité, et comme telle, elle congédie les critiques et les philosophes qui s'étaient flattés de l'espoir de la sauver, bien inspirée d'ailleurs de ne pas vouloir de leurs services, car les uns et les autres ne pourraient la ranimer sans détruire ses organes essentiels.) pp. 337-369. — Ed. Schiffmacher. *La limite de l'Infini*. (Entreprend d'établir que, grâce au concept de relation, « le panthéisme et le monothéisme peuvent se concilier sous les formules de la métaphysique chrétienne. Un seul Dieu en trois personnes, voilà la conception fondamentale de la métaphysique chrétienne ; elle part donc de l'idée d'une relation telle qu'elle laisse la distinction la plus parfaite se poser, sans détruire l'unité la plus absolue... N'est-il pas possible de concevoir le Cosmos de la même manière que le christianisme conçoit Dieu : c'est-à-dire comme une *relation* de telle nature que la distinction la plus entière, celle du Créateur et de la créature, par exemple, s'y rencontre avec l'unité la plus une, celle de la substance infinie ? On aboutit ainsi à une idée de Dieu en rapport avec la notion que les découvertes scientifiques nous donnent du Cosmos. ») pp. 370-402. = **Fév.** — Chr. Maréchal. *Sénancour*. (A propos du livre récent de M. J. Merlant, *Sénancour* (1770-1846) *poète, penseur religieux et publiciste. Sa vie, son œuvre, son influence*. Dans « ce malade de la lignée de Rousseau » M. Maréchal voit « un chrétien impuissant à s'avouer tel, un chrétien honteux et tremblant », dont l'intelligence pervertie par les Encyclopédistes repousse le christianisme, tout en en reconnaissant la fécondité aux heures où il est sincère.) pp. 449-470.—Al. Leclère. *Simple Exégèse*. Quelques considérations sur les quatre Évangiles et les Épîtres de St Paul. St Paul, qui est formel sur la divinité de Jésus, a écrit la plus grande partie de ses lettres avant que les évangiles synoptiques fussent composés. Et tout nous porte à croire que le fond le plus transcendant

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au premier trimestre de 1908. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo, (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Garrigou Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain), lecteurs en Théologie.

de l'évangile johannique était en l'âme des synoptiques, puisqu'il était déjà, dans l'enseignement de St Paul, connu et certainement approuvé par les synoptiques.) pp. 471-478. — L. Laberthonnière. *Dogme et Théologie. III.* (En quoi s'opposent la thèse de M. Le Roy et celle de M. Lebreton. Pour M. Le Roy une chose est d'abord intangible : l'autonomie de l'esprit ; c'est pour lui une idée claire qu'il ne songe pas un seul instant à critiquer. Ce qu'il soumet à la critique, c'est uniquement la notion de dogme : que doit être le dogme pour être compatible avec l'autonomie de l'esprit ? Il doit nous définir la réalité divine par l'attitude et la conduite qu'elle exige de nous. — La marche suivie par M. Lebreton est exactement inverse : il commence par affirmer au nom de l'orthodoxie que le dogme est essentiellement et primordialement d'ordre spéculatif, pour reconnaître ensuite que « la formule dogmatique ne livre son sens plein qu'à l'âme qui en vit. » « Mais, tandis que M. Le Roy accomplit sa marche en pleine lumière », sans pourtant parvenir à donner de la cohérence à l'ensemble de ses idées, « M. Lebreton accomplit la sienne, si j'ose dire, en pleine confusion. ») pp. 479-521. = **Mars.** — V. Ermoni. *Les formes religieuses et la classification des religions.* (La complexité du phénomène religieux rend difficile la classification des religions. L'auteur signale l'imperfection des classifications données jusqu'ici et propose une division générale basée sur « l'observation psychologique et les attestations historiques » qui distinguerait les religions « en *relatives ou imparfaites* et *absolues ou parfaites.* » « Toutes les religions autres que le Christianisme sont relatives et imparfaites... L'analyse scientifique a fini par découvrir les lacunes et les vides des autres religions ; le progrès les a éliminées comme ne répondant plus à l'état actuel de l'humanité civilisée. ») pp. 561-590. — P. de Labriolle. *Saint Ambroise et l'exégèse allégorique.* (En faisant usage de l'exégèse allégorique, saint Ambroise « a obéi beaucoup moins à des scrupules d'ordre intellectuel, du genre de ceux dont Origène s'était inspiré, qu'à des préoccupations pastorales et pratiques. » Signale en terminant que, si l'exégèse allégorique a rendu des services à la science ecclésiastique, elle a toujours éveillé la défiance dans les milieux chrétiens.) pp. 591-603. — J. Martin. *Saint Épiphane. La connaissance religieuse.* (Expose la doctrine de saint Épiphane sur la connaissance religieuse : tandis que l'hérétique n'écoute que sa propre sagesse, l'orthodoxe aborde l'Écriture et le dogme en s'appuyant sur la tradition et sur l'Église. pp. 604-618.)

ANTHROPOS. 1. — P. Loupias. *Tradition et Légende des Batutsi.* (Traditions recueillies au Ruanda, Afrique orientale, et relatives à la création, à un paradis céleste primitif, à une faute suivie d'expulsion sur la terre, à un médiateur d'origine céleste. L'auteur insiste sur la ressemblance de ces traditions avec les récits bibliques.) pp. 1-13. — F. Dahmen, S. J. *The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palni Hills, South India* (Origine, langue, organisation sociale, coutumes, rites religieux de ce clan montagnard et nomade du Sud de l'Inde, en qui l'on reconnaît un reste des races primitives du pays.) pp. 19-31. — W. Schmidt. *Les origines de l'idée de Dieu. Étude historico-critique et positive* (à s.).

(Début d'une étude d'histoire comparée des religions touchant l'origine de la religion et du concept de Dieu. Définit au préalable la religion : la reconnaissance d'un ou de plusieurs êtres personnels qui s'élèvent au-dessus des conditions terrestres et temporelles, et le sentiment de dépendance vis-à-vis d'eux. Il est requis que ce sentiment de dépendance se traduise par des actes extérieurs. La magie constitue le contraste le plus prononcé avec la religion. Expose ensuite la succession et les caractéristiques des diverses écoles de science comparée des religions et de leurs principaux représentants, depuis le début du XIXe s., en Europe et en Amérique. Signale l'école philologique ou naturaliste, puis l'école anthropologique et son système préféré, l'animisme, qui a tout envahi. Un retour offensif de l'ancienne école mythologique naturaliste, mais modifiée, se dessine sur le terrain sémitique avec le Panbabylonisme, et même par delà ces limites avec Stucken. D'ailleurs, cette école elle-même, sous sa forme originelle, maintient encore son existence et ses prétentions (E. Siecke). La doctrine évolutionniste inspire toutes ces tendances diverses.) pp. 125-162.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Janv. — MAX LEOPOLD. *Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems* (fin). (II. Le monde des corps et le monde des esprits ; a) harmonie du devenir, causalité et téléologie ; b) le principe du parallélisme psycho-physique ; c) le monde des corps, phénomène « bien fondé ». — III. — L'organisation et l'évolution du monde. — Conclusion : le point central du système de Leibnitz est sa théorie du monde des corps. La négation de relations spatiales réelles entre les forces l'oblige à transposer le dynamisme mécanique en un dynamisme métaphysique. Il trouve le principe qui assure la ressemblance et l'unité des monades de l'organisme et de l'univers, dans la distinction de la force en active et passive. Le monde entier est soumis à la loi de l'évolution ; en tant que phénomène il est corporel. La causalité devient téléologie.) pp. 145-165. — ANTONIADES. *Die Staatslehre des Mariana*. (Étude historique des théories politiques et sociales du jésuite Mariana. — Fait suite à l'ouvrage du même auteur : *Die Staatslehre des Thomas ab Aquino*. Leipzig, Robolsky, 1890, couronné par l'université de Heidelberg en 1881.) pp. 166-195. — SCHWARZ. *Beiträge zur Kantkritik*. (Critique des principales conclusions de Kant concernant le problème de la connaissance. Ses préjugés rationalistes devaient l'empêcher d'en donner une solution satisfaisante.) pp. 196-217.— A. MÜLLER. *Die Religionsphilosophie Teichmüllers*. (La religion, d'après Teichmüller, est le sentiment qui suit en nous à la conscience de Dieu et s'exprime au moyen de l'union organisée des activités de connaissance, de sensibilité et d'action. Elle se divise suivant la nature de cette conscience. Étude de ses différentes formes et de leurs rapports.) pp. 218-239. — W. SCHULTZ. ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ. (Essai d'interprétation, légitimé par d'autres exemples, du sens secret de ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ et de son rapport avec la mystérieuse ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ, par la méthode du symbolisme arithmétique en usage chez les Pythagoriciens.) pp. 240-252. — ELSENHANS. *Bericht über die deutsche Litteratur zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts*. pp. 255-284.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 13 Déc. — A. van Gennep. *Le Rite du refus.* (Dans le refus si fréquent que les personnages élevés aux hautes dignités de l'Église, aux premiers siècles, opposaient à leur élection, en alléguant leur indignité, ainsi que plusieurs califes, et tout récemment encore, les chefs du Nyab, ainsi qu'autrefois une foule d'imâms de sectes berbères, p. ex. des ibadhites, van Gennep voit, à côté de l'action des sentiments personnels, des survivances d'un ancien « rite du refus » qui seraient demeurées dans le Christianisme et l'Islam, et dont l'origine s'expliquerait très naturellement par le désir d'échapper aux tabous multiples qu'entraîne la fonction des chefs chez les primitifs : ainsi, de nos jours encore, chez les roitelets du Loango, qui sont chargés à la lettre de faire la pluie et le beau temps. Exemple très caractéristique (en note additionnelle) d'un rite du refus contemporain, chez les Habbés, population non-musulmane du plateau central nigérien.) pp. 2-10. — L. Radermacher. *Schelten und Fluchen.* (Étudie une scène de l'Oreste d'Euripide, où, dans l'invocation au tombeau d'Agamemnon, le mot ὀνειδη, avec le défunt roi pour objet, apparaît dans un passage d'authenticité d'ailleurs douteuse (vv. 1227-1230). Est-ce qu'on grondait, invectivait les morts pour obtenir leur appui, comme on en usait avec les démons? Le mot ἀρᾶσθαι, qui sert parfois à rendre l'idée de « prier » (ἀρήσετ' Ἐρινῦς, *Odyss.* II, 136), signifiait originairement « maudire », comme, dans un ordre d'idées tout voisin, εὔχεσθαι signifiait « faire une promesse » ou « se vanter » d'un service rendu. Ces termes indiquent donc, par opposition à λίσσεσθαι, « supplier humblement », qu'on prend l'être que l'on prie par l'amour-propre, l'intérêt ou la reconnaissance. Il a donc bien pu exister parallèlement des « invectives aux morts », comme aux Euménides, etc., et ce n'est que dans un sens dérivé que ἀρᾶσθαι, avec les Erinyes comme régime, a signifié les évoquer comme instruments de la malédiction à exécuter contre un tiers.) pp. 11-22. — A. Nagel. *Der chinesische Küchengott (Tsau-Kyun).* (Dans la religion chinoise des temps antérieurs au bouddhisme, ce « dieu de la cuisine », c'était tout simplement l'*esprit du foyer* ou les *mânes des cuisinières*, et, étant le protecteur du foyer, il le devenait, par extension, de la famille. Les légendes bouddhistes, sous diverses formes, l'évhémérisent ; mais c'est toujours un esprit qui tient une grande place dans le culte familial, parce qu'il est le ministre de la grande divinité du bouddhisme chinois, l'« Empereur du Ciel » ou « Empereur des perles ». Sa signification religieuse en Chine. Lieux et temps réservés à son culte. Les diverses fêtes, dont la plus importante est celle qui se célèbre dans chaque maison le 24e jour du 12e mois, jour où il monte du foyer vers l'Empereur du Ciel pour lui faire un rapport détaillé, comme surveillant et gardien, de ce qui s'est passé dans la famille. — Rapprochements avec d'autres divinités du feu, en particulier Agni.) pp. 23-43. — H. Osthoff. *Etymologische Beitrage zur Mythologie und Religionsgeschichte.* (3. Ἶρις. En faisant de cette déesse « la rapide », de la même racine que ἴεμαι, « je me presse », on est obligé de séparer tout rapport primitif entre Iris et l'arc-en-ciel qui porte le même nom. O. rétablit ainsi le lien. De même que la Voie Lactée, l'arc-en-ciel a été considéré comme la voie des dieux, un chemin vers

le ciel. Ἶρις = Fῖ-ρι-ς signifie « bande » ou « chemin » ; la signification de « cercle coloré » est post-homérique. Par une métonymie qui n'est pas rare, la déesse messagère des dieux s'appelait, de son côté, Ἶρις " via = viatrix. D'ailleurs, Iris est peut-être une forme abrégée de quelque chose comme Fιρι-ποοος. Elle n'a pas encore de signification naturiste chez Homère, mais il était inévitable qu'elle devînt la déesse de l'Iris arc-en-ciel.) pp. 24-74. — R. Hirzel. *Der Selbstmord* (à suivre). (On ne voit pas qu'au temps d'Homère il s'attache aucune prohibition religieuse ou aucune flétrissure au suicide. De même chez les vieux Germains. Chez les peuples du Nord, on peut y être poussé par des causes locales et temporaires ; mais les anciens Grecs, amoureux de la lumière du soleil, n'en usaient pas beaucoup. Toutefois, après Hésiode et les poètes gnomiques, les troubles sociaux, ceux des guerres médiques, le pessimisme qui va toujours se développant, rendent le suicide assez ordinaire. L'art et la littérature y contribuent, jusqu'à la comédie, qui y fait souvent allusion.) pp. 75-104. — II. *Berichte*. I. Friedrich Kaufmann. *Altgermanische Religion*. (Kaufmann, en critiquant les plus récents écrits sur la religion des Germains, touche à plusieurs points de principe et de méthode sur la science des religions.) pp. 105-126. — II. W. Caland. *Indische Religion*. (Sur les travaux parus de 1904 à 1906.) pp. 127-141. — III. *Mitteilungen und Hinweise*. pp. 142-160.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 1.— P. J. Hontheim, S. J. *Studien zu Ct. 2, 8 — 3, 5*. (Ce passage du Cantique forme un *lied* complet. L'action se déroule en une journée. Le matin, le fiancé cherche la fiancée (II 8-17) ; le soir, la fiancée cherche le fiancé (III 1-5). Au point de vue métrique, la première partie comprend trois strophes (II 8-10 ; 11-13 ; 14-17) ; la seconde, deux strophes (III 1-3 ; 4-5.) pp. 1-14. — P. F. Zorell, S. J. *Zu Thr. 1*. (Défend le chapitre premier des Lamentations contre une critique qui tend à modifier en beaucoup d'endroits, non seulement les voyelles mais encore les consonnes du texte massorétique.) pp. 15-24. — A. Steinmann. *Jerusalem und Antiochien*. (Le concile de Jérusalem déclare que la loi mosaïque n'est pas obligatoire pour les chrétiens d'origine païenne. Mais il ne définit pas l'attitude que doivent prendre, vis-à-vis de cette même loi, les chrétiens d'origine juive. Cette nature du décret apostolique a pour conséquence immédiate le conflit d'Antioche.) pp. 30-48.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Janv.— J. Baylac. *Autour de l'Encyclique*. (« La philosophie des modernistes est d'origine et d'inspiration kantiennes. ...La philosophie kantienne aboutit à l'*agnosticisme* et à l'*immanentisme* condamnés par l'Encyclique *Pascendi*. » L'attitude des modernistes est contradictoire, « il y a conflit entre leur philosophie et leur foi ».) pp. 1-23.— R. Hourcade. *Essence et existence, à propos d'un livre récent* (v. plus bas). pp. 24-33.= **Fév.** — R. Hourcade. *Essence et existence...* (v. plus bas). pp. 59-69. = **Mars.** — L. Saltet. *Un insigne plagiat : « La Sainte Vierge dans l'histoire », par G. Herzog*. (« Herzog, sans le dire, a tout simplement démarqué et tourné contre nous certains chapitres de l'*Histoire de la théologie positive* de M. Tur-

mel. ») pp. 73-89. — R. Hourcade. *Essence et existence...* (Défend la thèse de la distinction réelle intégrale, contre le R. P. Piccirelli, S. J, et montre que la distinction réelle s'impose, soit que l'on envisage le rapport de l'essence à l'actualité, soit que l'on confronte l'actualité avec la raison de nécessité qui est l'attribut transcendantal de l'essence. Il signale ensuite les erreurs commises par le P. Piccirelli dans son interprétation des textes de saint Thomas.) pp. 90-99.

CIUDAD DE DIOS (LA). 20 Déc. — P. M. Gutiérrez. *Sobre la filosofía de Fr. Luis de León.* (Expose les idées de Fr. Louis de Léon sur l'homme, sur l'union de l'âme et du corps et leur influence réciproque, sur la connaissance.) pp. 628-643. = **5 Janv.** — P. M. Gutiérrez. *Sobre la filosofía...* (Idées de Fr. Louis sur l'appétit et l'immortalité de l'âme.) pp. 34-47. = **20 Janv.** — P. M. Gutiérrez. *Sobre la filosofía...* (Idées de Fr. Louis sur la connaissance humaine de Dieu.) pp. 215-221. = **5 Mars.** — P. H. Morilla. *San Agustín defensor de la concepción Immaculada de María.* (Soutient avec le P. del Val que saint Augustin a enseigné l'Immaculée Conception de la Vierge.) p. 385-391.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 18 Janv. — E. Rosa. *Il modernismo teologico.* (Le type du *croyant* tel qu'il est présenté par l'Encyclique *Pascendi* n'est pas un être de raison. On en a la preuve dans un ouvrage publié sous le nom du Dr Sostene Gelli (*Psicologia della Religione*, Rome, 1905), qui fait de la foi une intuition d'ordre sentimental. Cette doctrine se rapproche des anciennes erreurs condamnées par le concile du Vatican.) pp. 146-160. = **15 Fév.** — E. Rosa. *Il modernismo teologico.* (Le modernisme théologique dérive du kantisme et du mysticisme de Schleiermacher et de Ritschl; il aboutit à la négation du Christianisme.) pp. 385-399. — C. Ferretti. *Lo Schopenhauer e la morale pessimista.* (La morale pour Schopenhauer exclut toute loi et toute obligation. Selon lui, la volonté est la seule chose en soi, l'intelligence n'étant qu'une faculté secondaire; « par elle toutefois, la volonté inconsciente devient consciente, et reconnaissant alors qu'elle n'est au fond que désir, par conséquent besoin, par conséquent douleur, elle ne trouve d'autre idéal de la vie que de se nier elle-même ». Schopenhauer condamne le suicide comme inutile, la libération se fait par la chasteté absolue empêchant la propagation de la souffrance, l'ascétisme et le nirvana.) pp. 400-411. = **21 Mars.** — E. Rosa. *Il modernismo teologico e il concilio Vaticano.* (Les définitions du concile du Vatican (*De revelatione, de Fide, de Fide et ratione*) atteignent les modernistes avec leur subjectivisme, immanentisme et naturalisme.) pp. 662-680.

CULTURA ESPANOLA. Fév. — E. Duprat. *Estudios de filosofía contemporánea. La filosofía de M. H. Bergson* (à suivre). (Analyse de l'*Introduction à la Métaphysique* et de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de M. Bergson.) pp. 185-202.

ÉCHOS D'ORIENT. Janv. — M. Jugie. *Saint Jean Chrysostome et la primauté de saint Pierre.* (Saint Jean Chrysostome a enseigné que saint

Pierre est venu à Rome et y est mort; il lui reconnaît une primauté de juridiction.) pp. 5-15.

ÉTUDES. **5 Janv.** — J. Brucker. *L'Église et la critique biblique.* (Le principe général de la critique n'est point, par lui-même, en opposition avec la foi ou avec l'Église. Le préjugé rationaliste est la vraie cause du conflit entre l'Église et la critique.) pp. 5-19. = **20 Janv.** — L. Baille. *Philosophia perennis.* (Quand l'Encyclique impose la philosophie de saint Thomas, elle n'édicte pas une simple mesure disciplinaire, elle exige que nous donnions à la scolastique du chef de l'École l'assentiment intérieur de l'esprit.) pp. 145-166. = **5 Fév.** — L. Roure. *Scolastiques et Modernistes.* (L'esprit scolastique, qui est un esprit sagement rationnel, est aussi un esprit éminemment religieux. L'esprit moderniste déforme le rôle de la raison, ôte à la religion son fondement en même temps qu'il la découronne de son action sur la pensée humaine. Finalement le modernisme est antireligieux.) pp. 289-307. = **20 Fév.** — A. Eymieu. *Le rôle de l'habitude dans le gouvernement de soi-même* (voir plus bas). — A. d'Alès. *Pour l'honneur de Notre-Dame.* (Réfutation de l'article de M. Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire (Rev. d'hist. et de litt. relig.* sept.-déc. 1907). « A vouloir relever toutes les assertions gratuites, toutes les omissions, toutes les références fausses, tous les paralogismes de l'auteur, on aurait vite fait d'écrire un volume ».) pp. 453-472. = **5 Mars.** — J. de Tonquédec *Comment interpréter l'ordre du monde?* (Examine les raisons que M. Bergson oppose à ce qu'il appelle le finalisme radical. Un certain finalisme, objecte M. Bergson, n'échappe pas au reproche d'anthropomorphisme, mais le finalisme en Dieu est analogique. L'objection des désordres partiels atteint plutôt certaines idées accessoires au finalisme que le principe même de la doctrine. Enfin, l'ordre vital ne supprime pas la nécessité d'une pensée ordonnatrice, la vie suppose des fins cherchées et des moyens choisis.) pp. 577-597. — A. Eymieu. *Le rôle de l'habitude dans le gouvernement de soi-même.* (Les faits prouvent que l'habitude fait disparaître les difficultés du commencement. Ces difficultés viennent de l'organisme, de son inertie matérielle qui résiste au changement et de son activité vitale qui subit le contrecoup des idées contraires : elles viennent de l'esprit, du choix à faire pour décider, et de l'attention à fournir pour exécuter. L'habitude fait l'acte plus facile, plus précis, plus fort et plus rapide dans l'exécution, plus achevé dans l'intention. Il est nécessaire de se faire des habitudes bien choisies, autrement l'instinct choisira pour nous et choisira mal. Les trois facteurs de l'habitude sont l'intensité, la multitude et la fréquence.) pp. 443-452 et 617-636. = **20 Mars.** — J. Lebreton. *La révélation du Fils de Dieu.* (Étudie l'état d'esprit des auditeurs du Christ, la conception qu'ils se faisaient du Messie, explique la lenteur du Christ à se révéler. Les miracles sont des preuves décisives de sa mission ; ils ne sont qu'une manifestation imparfaite de sa nature. Ses paroles permettent de la pénétrer plus intimement.) pp. 722-749. — L. Roure. *Scolastiques et Modernistes.* (Expose la doctrine scolastique sur la vérité ontologique et la vérité logique et montre que l'opposition entre

les scolastiques et les modernistes n'est pas autre chose que l'opposition entre le dogmatisme modéré et le scepticisme.) pp. 767-789.

ÉTUDES FRANCISCAINES. Mars. — P. René. *Des dons surnaturels qui accompagnent la grâce sanctifiante* (à suivre). (L'auteur explique, à la suite de saint Thomas, dont il préfère sur ce point la doctrine à celle de Scot, la nature et la raison d'être des vertus surnaturelles, des dons, des béatitudes et fruits du Saint-Esprit.) pp. 227-236.

EXPOSITOR (THE). Janv. — W. Ramsay. *The Morning Star and the Chronology of the Life of Christ.* (Essai sur la chronologie de la vie du Christ basée sur ce principe : Tous ceux qui vivent en plein air et tirent leurs comparaisons des phénomènes de la nature doivent être le plus souvent inspirés dans leur choix par l'observation immédiate des temps et des lieux où ils parlent. La portée de cette loi étant délimitée, on l'applique aux récits évangéliques.) pp. 1-21. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus. 1. The present State of the Question.* (Les principaux arguments que l'on fait valoir actuellement contre la réalité de la Résurrection sont : l'impossibilité *à priori* du miracle ; les conclusions de la critique textuelle et littéraire ; l'étude comparée des religions ; le principe que l'idée et la vertu spirituelle du Christ ne sont pas solidaires de sa Résurrection ; enfin pour admettre la réalité d'apparitions physiques il faudrait que la psychophysiologie eût d'abord établi scientifiquement la possibilité des manifestations d'Outre-Tombe.) pp. 35-51. — J. Moulton et G. Milligan. *Lexical Notes from Papyri.* (Publie, par ordre alphabétique, la liste des mots grecs des papyri et ostraca, découverts jusqu'à maintenant, que l'on retrouve dans les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette première partie va de ἀβαρής à ἀηδία.) pp. 51-60. — A. Deissmann. *New Testament Philology.* (Passe en revue les grands travaux relatifs à la Philologie du N. T. : Concordances, grammaires générales et spéciales, dictionnaires, études lexicographiques.) pp. 61-75. — S. Cook. *Supplementary Notes on the New Aramaic Papyri.* (Ces notes concernent des détails de traduction ; la relation possible des papyri avec le livre d'Esdras, enfin les conditions religieuses de la colonie juive d'Éléphantine.) pp. 87-96. = **Fév.** — R. Strachan. *The Personality of the Fourth Evangelist.* (L'auteur du quatrième évangile est un personnage « de chair et de sang », qu'une étude objective de l'œuvre permet d'isoler et de caractériser. Il a été témoin oculaire des faits qu'il rapporte. Rien ne prouve absolument qu'il n'ait pu appartenir au groupe des apôtres.) pp. 97-117. — D. Margoliouth. *Ecclesiastes and Ecclesiasticus.* (La Sagesse de Ben Sira connaît et utilise le Koheleth. Il y a entre les deux auteurs la différence qui sépare le penseur audacieux et original d'un paraphraseur de textes empruntés aux livres sacrés.) pp. 118-126. — J. Rendel Harris. *Dr Gregory on the Canon and Text of the New Testament.* (Compte rendu critique du récent ouvrage publié par le Dr Gregory sur l'histoire du Canon et du Texte du Nouveau Testament.) pp. 127-141. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus. 2. Its nature as Miracle.* (L'accord est unanime sur le fait que les apôtres ont cru à la Résurrection du Christ. Or tous les documents attestent que

cette foi a eu un objet réel, concret. Il faut donc, ou bien se ranger à l'hypothèse inadmissible de ceux qui veulent que le Christ ne soit pas mort, ou bien reconnaître dans la Résurrection un fait miraculeux. La possibilité du miracle ne saurait d'ailleurs être philosophiquement rejetée.) pp. 142-157. — G. Findlay. *The Parable of the Pearl-Merchant.* (Le marchand de perles dont il est question *Mt* XIII 45-46 est le Christ lui-même en quête des âmes. Toutefois les qualités que le récit attribue au divin négociant (jugement et décision) doivent être celles de tous ceux qui appartiennent au corps du Christ.) pp. 158-170 — J. Moulton. *Lexical Notes from the Papyri* (suite-à suivre.) (ἀθανασία - ἀναγγέλλω.) pp. 170-185. — Mars.— A. Garvie. *Studies in the Pauline Theology. 2 The Experience of Paul* (à suivre).(Entre l'enseignement de Jésus et la doctrine de Paul il n'y a pas d'antinomies : Paul continue le ministère du Christ. Pour l'établir, l'auteur commence par étudier l'expérience religieuse que l'apôtre des Gentils a eue du Christ, car cette expérience a été la source première de la théologie paulinienne. Histoire psychologique de Paul jusqu'à sa conversion.) pp. 193-207. — J. Harris. *The present State of the Controversy over the Place and Time of the Birth of Christ.* (Le récit de la naissance du Christ d'après Luc est confirmé par les renseignements que fournissent les papyrus égyptiens.) pp. 208-223 — J. Moffatt. *The New Schürer.* (Signale les améliorations réalisées par le savant Allemand dans la nouvelle édition (Leipzig, 1907) du second volume de la *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.*) pp. 223-233. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus. 3 The Gospel Narratives and Critical Solvents* (suite-à suivre). (Il y a une certaine dépendance de Matthieu et de Luc vis-à-vis de Marc. Mais cette dépendance est loin d'être exclusive, témoin le récit de la Résurrection où l'autonomie de chaque évangéliste se révèle très nettement. On ne peut donc discréditer l'une ou l'autre de ces narrations en invoquant le principe de leurs mutuelles relations.) pp. 233-249. — J. de Zwaan. *Shaking out the Lap.* (Secouer son manteau est une espèce de malédiction encore en usage aujourd'hui chez les Orientaux.) pp. 249-252. — A. Eagar. *St Luke's Account of the Last Supper : a Critical Note on the Second Sacrement.* (Avec plusieurs autres critiques, l'auteur se pose la question de savoir si les paroles du récit de St Luc : « faites ceci en mémoire de moi » et tout le verset 20 du ch. XXII appartiennent au texte primitif de l'Évangile.) pp. 252-264. — J. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri* (à suivre). (ἀλόγως - ἄνω.) pp. 262-277.

EXPOSITORY TIMES (THE). Janv. — C. T. P. Grierson. *The Last Day.* (Étudie l'ensemble des passages du N. T. relatifs au Dernier Jour. Dans le discours eschatologique des Synoptiques, Jésus parle, non seulement de la Parousie, mais d'avènements historiques. Ainsi s'explique *Luc*, XXI, 32. Le règne millénaire de l'*Apocalypse* doit s'entendre d'un règne et d'un avènement spirituels. Il s'agit d'une ère de prospérité, encore à venir, pour l'Église. *II Thess.* II, 1 et ss. correspond à *Apocalypse* XX, 7-10. Les descriptions des « signes » de la Parousie et de la Parousie elle-même sont pour une grande part symboliques.) pp. 162-167. — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis.*

(Éclaircissements relatifs à *Genèse* I, 4-12, tirés des documents assyriens. C'est une mise au point, une édition nouvelle, du commentaire archéologique jadis publié par l'auteur dans cette même Revue.) pp. 176-178. — A. C. Robinson. *Lord of Hosts.* (Signale que l'expression « Jahvé des armées » ne se trouve pas une seule fois dans le Pentateuque, tandis qu'elle est familière aux Prophètes, aux Livres historiques, aux Psaumes. Si la composition du Pentateuque s'est effectuée en la manière que disent les critiques modernes, comment expliquer cette abstention concordante de tous les écrivains qui sont censés avoir collaboré au Pentateuque relativement à cette formule familière à leurs contemporains ?) pp. 188-189. — E. Nestle. *A New Testimony for Codex Bezae.* (Le *Codex Bezae* emploie l'abréviation ancienne pour le nom de J.-C., tandis que le *Vaticanus*, le *Sinaiticus* et l'*Alexandrinus* ont généralement une forme plus récente.) p. 189. = **Fév.** — X. *Lord of Hosts.* (Complète et corrige les assertions de A. C. Robinson (voir plus haut). Bon nombre de livres historiques, prophétiques, sapientiaux n'ont pas « Jahvé des armées ». S'attache à expliquer son absence dans le Pentateuque.) pp. 235-236. — Agnes S. Lewis. *Math.* II, 2. (L'auteur avait proposé de lire ce passage : « Nous avons vu en Orient son étoile. » L'Archevêque du Sinaï, Dr. Porphyrios Logothetes, l'informe que l'Église grecque orthodoxe l'entend ainsi.) p. 237. = **Mars.** St Langdon. *Babylonian Literary Redaction.*— (A propos de deux psaumes, l'un adressé à Enlil et remontant au 3e millénaire avant Jésus-Christ, l'autre adressé à Ninib, fils d'Enlil, VIe-Ve siècle avant Jésus-Christ, dont il donne la traduction, étudie les procédés de composition et, par la même occasion, ceux de l'évolution théologique en Assyro-Babylonie. Le second psaume est une application et une adaptation à Ninib du poème en l'honneur d'Enlil.) pp. 254-257. — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis* (suite). (Éclaircissements relatifs à *Gen.* I, 14-20, tirés des documents Assyro-Babyloniens.) pp. 260-263. — A. H. Sayce. *Was Tidal, King of Nations, a Hittite ?* (Le roi Héthéen qui a conclu avec Ramsès II le traité récemment découvert par Winkler à Boghaz Keuï s'appelle Dud-Khaliya. Sur les inscriptions égyptiennes son nom est écrit Tidal, Todal. D'autre part Dud-Khaliya rappelle Tudghula, équivalent cunéiforme de la forme biblique Tid'al. Ne s'agirait-il pas du même personnage ? Signale quelques données historiques qui encouragent à voir dans l'allié biblique de Chedorlaomer un roi héthéen.) p. 283.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW. Janvier. — F. G. Peabody. *The Call to Theology.* (Signale et blâme l'indifférence à l'endroit de la théologie qui existe spécialement dans les diverses dénominations protestantes aux États-Unis. L'éducation théologique des ministres eux-mêmes est plus que médiocre : on leur impose de consacrer un temps considérable à l'étude de l'hébreu, par exemple, alors qu'au terme de leurs années de formation, il n'en est peut-être pas un sur dix qui soit en état de s'en servir pratiquement. S'ils étudient, ce sont les sciences sociales qui ne sont pas leur affaire et où ils n'auront jamais la compétence et l'autorité d'un laïque. Plus tard ils s'adonnent exclusivement à l'admi-

nistration religieuse de leur Congrégation et aux œuvres de charité et de philanthropie. Pourtant « l'avenir de la religion organisée dépendra — non pas uniquement de la création de nouvelles formes de piété et des progrès du culte et de l'action extérieure — mais, dans une mesure sans précédents, d'un renouveau, parmi ceux qui représentent la religion, d'autorité et d'influence intellectuelles. » Expose quelques raisons positives de cultiver la théologie.) pp. 1-9. — A. C. Mc. Giffert. *Modern Ideas of God.* (Dans les conceptions modernes de Dieu distingue deux tendances. L'une, que représentent Hegel, Schleiermacher, Herder, se rattache au monisme de Spinoza. L'autre, qui est celle de Ritschl, Jacobi, Fichte, perpétue le moralisme et le pragmatisme de Kant.) pp. 10-27. — W. A. Brown. *Is our Protestantism still Protestant?* (Avec Harnack contre A. Sabatier répond affirmativement, mais justifie cette réponse en proposant une classification et une définition des formes historiques du Christianisme, qui s'écartent de celles de Harnack. Il voit dans la définition de l'infaillibilité papale « la déclaration publique de l'émancipation de l'Église de la tyrannie du passé », un acte qui, d'une certaine manière, atténue les différences entre Catholicisme et Protestantisme.) pp. 28-47. — B. W. Bacon. *A Turning Point in Synoptic Criticism.* (Expose les résultats auxquels ont abouti, en matière de critique littéraire, les travaux consacrés depuis cinquante ans aux Synoptiques. Considère comme acquise la priorité de Marc sur Matthieu-Luc, qui l'ont utilisé comme source en même temps qu'un recueil de discours du Seigneur, Q. Signale ensuite les diverses tendances en matière de critique historique des Synoptiques et répudie énergiquement l'interprétation purement eschatologique de Schweitzer.) pp. 48-69. — D. G, Lyon. *Recent Excavations in Palestine.* (Expose l'histoire et les résultats, d'importance plutôt indirecte pour la période hébraïque, des fouilles de Fl. Petrie à Tell el-Hesy (1890), du Dr Bliss au même endroit (1891-92), du Dr Bliss et de R. A. St. Macalister dans la Chephelah (1898-1900), de Macalister à Gezer (1902 et ss.), de Sellin à Ta'anach (1902-05), du Dr Schumacher à Tell Mutesellim (1903-05), de Sellin à Jéricho (1907). Recommande « le livre admirable du P. H. Vincent de l'École Dominicaine de Jérusalem » *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907.) pp. 70-96. — Th. N. Carver. *The Economic Basis of the Problem of Evil.* (Cherche l'origine du mal moral dans le mal physique ou plus précisément dans le manque d'harmonie entre l'homme et la nature, qui est une donnée économique.) pp. 97-111. — Ch. F. Dole. *The divine Providence.* (S'attache à concilier l'existence d'une Providence et la réalité du mal, en insistant sur la valeur éducatrice de la souffrance. « Dieu lui-même ne peut obtenir de valeurs humaines sans souffrances humaines. » Mais il sympathise à nos souffrances, il les partage.) pp. 112-125.

HIBBERT JOURNAL (THE). Janv. — Sir O. Lodge. *The Immortality of the Soul.* I. *The Transitory and the Permanent.* (La réalité ne comporte ni création ni destruction, mais seulement des changements. L'immortalité de l'âme n'est qu'un cas particulier de cette loi universelle.) pp. 291-304. — N. Schmidt. *The « Jerahmeel » Theory and the His-*

toric Importance of the Negeb. (Fournit quelques renseignements sur le Negeb obtenus au cours de voyages d'exploration, esquisse l'histoire de cette région considérée par l'auteur comme le berceau des légendes patriarcales, du Mosaïsme, du Jahvisme, du royaume Davidique, etc.) pp. 322-342.

INTERPRETER (THE). Janv. — H. E. Ryle, Bishop of Winchester. *The Wisdom Litterature of the Bible.* (Première conférence sur les Livres Sapientiaux donnée par le Dr Ryle et recueillie par H. E. Winton. L'évêque de Winchester y retrace successivement l'histoire des « Sages » en Israël et de la « Sagesse » Israélite. Classification des domaines divers de cette Sagesse et des écrits où elle s'est exprimée.) pp. 129-137. — H. B. Swete. *The Gospels in the Second Century.* (Décrit le mouvement qui, dans la seconde moitié du deuxième siècle, aboutit à la canonisation de nos quatre Évangiles et d'eux seuls, précise l'état du texte à cette époque, et expose les premiers essais qui furent faits de les traduire en d'autres langues que le grec.) pp. 138-155. — C. F. Burney. *The Rise of a Belief in a Future Life in Israel.* IV. *The Apocalyptic Litterature.* (Caractérise la littérature apocalyptique et marque ses rapports avec la littérature prophétique. Étudie *Isaïe* xxiv-xxvii (attente d'une résurrection des Israélites pieux) ; *Daniel* (résurrection plus étendue et dont bénéficient même les méchants) ; *Hénoch éthiopien* et ses conceptions messianiques.) pp. 156-174. — W. J. Davies. *Was Jesus a Disciple of John the Baptist?* (Plus grand que Jean, Jésus est cependant son disciple et le mouvement auquel il a donné impulsion, plus large et plus profond que celui de Jean, se rattache pourtant à ce dernier, l'absorbe et le développe. La conscience messianique de Jésus, quoique existant déjà sous forme de pressentiment, reçut affermissement des actes et déclarations de Jean.) pp. 175-186. — T. W. Crafer. *The Connexion between St. Jude and the Magnificat.* (Signale le parallélisme entre le début du Magnificat, *Luc* i, 46, 47, 49[b], 51, et l'épître de saint Jude, 24-25 ; il l'explique par une réminiscence de la part de saint Jude qui aurait connu le cantique de la Mère de Jésus.) pp. 187-191. — B. Weld, O. S. B. « *The Bridge of Asia* ». (Il s'agit de la Palestine ou plus précisément de la plaine de Saron. Montre par un sommaire exposé de l'histoire des guerres anciennes dans l'Asie antérieure que la plaine de Saron vit en effet passer toutes les expéditions militaires des grands empires et leur servit de route.) pp. 202-212.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Janv. — J. Shine. *The Place of Modernism as a Philosophy of Religion.* (Comme philosophie religieuse, le Modernisme exposé dans la récente Encyclique offre quatre caractéristiques principales : substitution du sentiment à la connaissance, participation de toute l'âme à chacun de nos actes, volontarisme, conception évolutionniste de la vérité. L'auteur situe ces théories dans l'ensemble de la spéculation philosophique récente à laquelle il montre que Kant surtout a donné le branle.) pp. 22-31. — J. Mc. Rory *The Authorship of the Fourth Gospel* (Nouvel exposé des témoignagnes historiques en faveur de l'attribution du IVe Évangile à Jean l'Apôtre qui en est

tout ensemble l'auteur et le rédacteur.) pp 50-72. — W. Mc Donald. *The Living Wage.* (Admet le droit de l'ouvrier au salaire suffisant pour vivre, mais critique quelques unes des bases morales que le Dr Harty assigne à ce droit. Retient uniquement le principe du juste prix et expose la manière dont il le concoit. N'admet pas que « l'acheteur soit obligé de payer un prix qui permette à l'employeur de donner à ses ouvriers le salaire suffisant pour vivre ») pp. 73-82. — J. Mc. Caffrey. *The Origin and Developpement of Cathedral and Collegiate Chapters in the Irish Church* (à suivre). (Les Chapitres de chanoines séculiers n'apparaissent en Irlande qu'à la fin du XIIe siècle. N'y a-t-il pas eu avant cette date de vie canoniale ? L'organisation ecclésiastique d'Irlande était-elle, à la période celtique, purement monastique ? L'auteur, après avoir esquissé l'histoire de la vie canoniale sur le continent, montre que saint Patrice a introduit en Irlande, non pas un régime purement monastique, mais, en même temps que des groupements de moines et de vierges, des organisations ecclésiastiques mi-monastiques et mi-séculières analogues à celles qu'il avait pu voir dans le midi de la Gaule. Le monasticisme de l'Église irlandaise n'a jamais existé.) pp. 83-94.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXII, 3. — P. Jos. Leonissa, O. M. Cap. *Zur Kontemplation.* (Quelques remarques au sujet de l'article du P. Joseph du Saint-Esprit, même revue, XXII, p. 436 svv.: *Das Wesen der Kontemplation.* L'auteur y revendique une place pour saint François de Sales dont il résume la doctrine sur la matière, et donne, d'après l'original français des œuvres de l'abbé Saudreau, la notion de contemplation exposée par ce dernier. A l'encontre du P. Joseph du Saint-Esprit, il la croit conforme à l'exposé des anciens maîtres, et maintient la distinction de contemplation ordinaire et extraordinaire, telle que l'explique Saudreau.) pp. 276-284. — P. Dom. M. Prümmer, O. Pr. *Bilderverehrung und Kreuzesanbetung nach dem Hl. Thomas von Aquin.* (Commentaire de la qu. 25 de la IIIe Partie de la Somme théologique à l'effet de trancher un débat mené dans le *Tablet* (n^os de Juin à Septembre). Trois principes résument la doctrine de saint Thomas sur ce point: 1. Dieu seul peut être adoré par un culte de latrie. C'est de foi. 2. La vénération que l'on porte à l'image s'adresse directement au prototype, à la personne représentée par l'image. 3. Les choses inanimées ne sont pas de soi susceptibles de vénération ; il faut toujours qu'elles soient mises en rapport avec un être raisonnable. Saint Thomas n'a absolument rien enseigné, qui soit contraire aux Conciles de Nicée ou de Trente). pp. 284-305. — Fr. W. Schlossinger, O. Pr. *Die Erkenntnis der Engel.* (1er article) Des *Præambula* traitent de l'existence et de la nature des anges. L'existence des anges nous est clairement prouvée par l'Écriture. Il est de foi que ce sont des êtres raisonnables, personnels, doués de liberté et spécifiquement distincts de l'homme. La spiritualité des substances angéliques n'est pas objet de foi, mais un point de doctrine *proximum fidei.* — Connaissance des anges. La réalité de leur connaissance est mise hors de doute par la sainte Écriture, les Pères et le magistère ecclésiastique. Examen de la connaissance naturelle des anges. 1. *Leur faculté cognos-*

citive: ce n'est pas leur essence, mais une puissance distincte de l'essence. Cependant, il n'y a en eux ni intellect possible, ni intellect agent, au sens strict de ces mots ; mais tout simplement une intelligence. 2. *Les formes de l'intellect angélique* : Il n'a pas besoin de formes pour connaître sa propre substance ; des formes lui sont nécessaires pour la connaissance des choses extérieures à son essence, non pas pour les connaître secundum rationem communem — son essence lui suffit pour cela —, mais pour les connaître secundum sua propria.) pp. 325-349. — Pf. O. Witz. *Zum Begriff der Apologetik.*) Réponse aux remarques faites par le Prof. Weber touchant la notion d'apologétique, défendue par l'auteur (Schill, *Theologische Prinzipienlehre*², 235.) pp. 350-353.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 10 Oct. — G. Stuart Fullerton. *The Doctrine of the Eject.* II. (Après avoir essayé de fonder sur une connaissance immédiate la croyance à d'autres esprits semblables aux nôtres, M. Taylor a dû revenir à la preuve du sens commun ou argument par analogie qu'il avait d'abord regardée comme insuffisante.) pp. 561-567. — *Discussion.* A. W. Moore. *Professor Perry on Pragmatism.* (Bien que M. Perry ait été plus exact que beaucoup d'autres dans son exposé du pragmatisme, il a cependant commis quelques erreurs. Il a eu tort de lui attribuer la distinction du sujet et des idées dans le processus logique et la conception d'une réalité inaltérable comme point de départ de la connaissance. La vérité ne consiste pas plus dans l'identité de l'idée avec le réel que dans leur correspondance.) pp. 567-577. = **24 Oct.** E. Bradley Mc Gilvary. *The Physiological Argument against Realism.* (L'argument physiologique impuissant contre le réalisme se retourne contre l'idéalisme. Ou bien, en effet, les modifications cérébrales n'existent que lorsqu'elles sont perçues et elles ne peuvent être, en ce cas, des conditions de la perception, ou bien elles existent sans être perçues et alors le principe de l'idéalisme est ruiné.) pp. 589-601. — Rowland Haynes. *Attention Fatigue and the Concept of Infinity.* (L'épuisement de l'attention provenant de la considération d'éléments indifférenciés dans certaines images est la condition psychologique essentielle de la conception d'infini.) pp. 601-606. = **7 Nov.** — G. Stuart Fullerton. *The Doctrine of the Eject.* III. (Bien que l'inférence par laquelle nous affirmons l'existence d'autres esprits ne soit pas susceptible d'être vérifiée dans les mêmes conditions que les hypothèses des sciences de la nature, elle n'en est pas moins rationnelle et il est inutile pour la justifier de recourir à l'instinct comme le fait M. Strong.) pp. 617-623. — Percy Hughes. *Concrete Conceptual Synthesis.* (Ce n'est pas dans le sens d'une généralisation de plus en plus haute, mais dans celui d'une synthèse conceptuelle concrète toujours plus riche que doivent s'orienter l'histoire et la géographie. Dans l'enseignement de ces sciences, il faut faire ressortir la différence radicale de ces deux procédés.) pp. 623-630. — Bernard C. Ewer. *The Anti-Realistic « How ? ».* (Si la conception réaliste de la connaissance est sujette à de nombreuses objections, l'affirmation de la transcendance qui est un fait primitif et irréductible ne doit pas être regardée comme une véritable difficulté.) pp. 630-633. = **21 Nov.** — A.

Ernest Davies. *Imagination and Thought in Human Knowledge.* (Le rôle de l'imagination dans la connaissance a été jusqu'ici négligé en épistémologie : il est cependant possible de concevoir l'imagination de telle sorte qu'elle serve comme instrument de vérité.) pp. 645-655. — S. Ivory Franz. *Psychology at two International Scientific Congresses.* (Compte rendu des travaux de psychologie présentés au 7e congrès international des physiologistes de Heidelberg [Août 1907] et au 1er congrès international de psychiâtrie, neurologie et psychologie d'Amsterdam [Septembre 1907].) pp. 655-659. — Wendel T. Bush. *Sub Specie Æternitatis.* (Il importe de distinguer en métaphysique les « problèmes principaux » qui surgissent de la condition actuelle du monde des « problèmes secondaires » constitués par des contradictions entre des conceptions traditionnelles ou entre celles-ci et l'expérience contemporaine.) pp. 659-673. = **5 Déc.** — Mary Whiton Calkins. *Psychology : What is it about?* (La définition et la classification, en dépit de la méfiance dont elles sont l'objet, doivent jouer en psychologie un rôle important sinon primordial. Représenter la psychologie comme la science des idées (états de conscience) ou comme la science des fonctions mentales, c'est en donner une définition inadéquate ; elle est, en réalité, la science du moi qui possède ces idées, qui accomplit ces fonctions.) pp. 673-683. — E. Bradley Mc Gilvary. *Realism and the Physical World.* (Le dilemme où l'on prétend enfermer le réalisme — ou toutes les qualités perçues sont identiques aux qualités réelles, ou aucune ne l'est, — laisse place a une troisième alternative : l'identité existe en certains cas, en d'autres elle est absente. Énumération des critères au moyen desquels nous pouvons distinguer les premiers des seconds.) pp. 688-682. = **19 Déc.** — G. Vailati. *The Attack on Distinctions.* (Les efforts tentés par la critique philosophique pour abolir les distinctions communément admises, n'aboutissent qu'à introduire de nouvelles distinctions presque toujours plus nombreuses et plus importantes que les premières.) pp. 701-709. — *Discussion.* S. Edward Lang. *Logic and Educational Theory.* (Réponse aux critiques élevées, par le Prof. Hibben, dans sa recension de l'ouvrage de l'auteur : *A Primer of General Method*, contre le point de vue pragmatiste de ce livre.) pp. 709-713. = **2 Janv.** — Arthur O. Lovejoy. *The Thirteen Pragmatisms. I.* (Il faut distinguer soigneusement dans le pragmatisme la théorie de la signification des propositions de celle du critérium qui permet d'en établir la légitimité. Il faut distinguer aussi les conséquences pratiques impliquées dans une proposition, qu'on y adhère ou non, de celles qui dépendent de l'adhésion qu'on y donne.) pp. 5-12. — Mary W. Calkins. *Psychology as Science of Self. I. Is the Self Body or Has it Body?* (Le moi n'inclut ni n'exclut le corps ; le moi a un corps dont il est distinct bien qu'en relation étroite avec lui. La fonction propre de la psychologie est de décrire les faits de conscience ; les explications empruntées à la physique, à la physiologie et même à la biologie, fussent-elles complètes et vérifiées, ne peuvent être considérées que comme un supplément à cette œuvre fondamentale.) pp. 12-20.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Janv.-Fév. — G. Dumas. *Qu'est-ce que la psychologie pathologique ?* (La psycho-

logie pathologique a pour objet d'établir les lois psychologiques de nos états morbides et de conclure, si possible, aux lois psychologiques de nos états normaux. L'auteur étudie en particulier comment la méthode principalement analytique de la psychologie pathologique doit se distinguer de la méthode synthétique employée par le médecin aliéniste en vue du traitement des affections mentales. Un principe important qui doit gouverner la psychologie pathologique dans son étude, c'est qu'il faut moins s'attacher au contenu logique de l'esprit de l'aliéné observé, que chercher à découvrir les lois biologiques, ou les lois psychologiques élémentaires qui régissent son automatisme inconscient.) pp. 10-22. — **Mars-Avril.** — H. Piron. *La question du siège des émotions et la théorie périphérique.* (Répond aux critiques et difficultés soulevées par M. Revaut d'Allonnes touchant l'hypothèse de la localisation corticale de l'émotion.) pp. 166-168.

NEW-YORK REVIEW (THE). Nov-Déc. — Th. Gerrard. *Divine Personality.* (Notion de la personnalité d'après saint Thomas et la philosophie moderne. De quelle manière les éléments essentiels de la personnalité se trouvent réalisés en Dieu.) pp. 243-257. — D. Barry. *The True Function of Experience in Belief.* (L'expérience des œuvres de la grâce divine dans nos âmes et la valeur que possèdent certaines doctrines au point de vue de la vie spirituelle concourent, avec l'autorité de Dieu, à convaincre l'intelligence de la vérité religieuse et à édifier la vertu dans les cœurs.) pp. 258-267. — F. Duffy. *The Current Science-Philosophy.* (Le philosophe ne saurait ignorer les résultats positifs de la science. Mais la science ne peut prétendre se substituer à la philosophie. L'impuissance du monisme à expliquer les rapports de la matière et de l'esprit en est une preuve.) pp. 268-291. — A. Roussel. *A Study in Buddhism* (à suivre). (L'auteur aborde une série d'études sur le bouddhisme. La première est consacrée à la personne même du Bouddha : « Nous nous efforcerons de distinguer, dans la vie du Bouddha, les éléments historiques et les éléments légendaires, en examinant, au point de vue critique, ce qui est connu ou tout au moins affirmé sur sa jeunesse, les commencements et la durée de sa prédication et sur sa mort. ») pp. 292-312. — G. Oussani. *The Virgin Birth of Christ and modern Criticism* (à suivre). (Après avoir résumé l'histoire de la controverse relative au dogme qui affirme la naissance virginale du Christ, l'auteur établit que ce dogme est en même temps un fait historique inattaquable et qu'il n'a pu être le résultat d'un simple développement théologique.) pp. 313-341.

MIND. Janv. — Hubert Foston. *Non-Phenomenality and Otherness.* (Il faut chercher le fondement assuré de notre croyance à des êtres distincts de nous dans la conscience de notre activité en tant qu'elle s'oppose à la conscience de nos sensations et aussi dans le sentiment. On trouve là de part et d'autre des éléments qui dépassent le plan des phénomènes.) pp. 1-19. — The Editor. *Immediacy, Mediacy and Coherence.* (Il existe des connaissances immédiates, données sensibles ou principes évidents par eux-mêmes. La cohérence prise en elle-même ne

peut pas être le critérium unique de la vérité ; elle doit, en dernière analyse, avoir pour fondement quelque connaissance immédiate. Examen de quelques objections.) pp. 20-47. — MARY H. WOOD. *Plato's Psychology in its bearing on the Development of Will* (à suivre). (Platon a considéré l'esprit comme un tout et ne l'a pas divisé en facultés. Étude du développement de l'esprit dans sa philosophie, de ses idées sur l'appétit et l'émotion.) pp. 43-73. — CARVETTI READ. *A Posthumous Chapter by J. S. Mill.* (L'écrit posthume de Mill intitulé : *On social Freedom*, dénote un changement d'opinion sur le rôle des motifs en morale et achève de mettre en lumière la ressemblance de son éthique avec celle de Hutcheson.) pp. 74-78.

QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES (LES). Janv. — J. A. CHOLLET. *La morale moderniste.* (Il y a une morale moderniste, elle est évolutionniste et subjective. Par là elle s'oppose à la morale catholique qui ne peut s'accommoder de l'évolution, est avant tout objective et en conséquence immuable dans ses préceptes. pp. 13-24. — J. PRA, S. J. *Étude théologique sur l'Eucharistie.* (Les scolastiques modernes, qui ne s'accordent pas entre eux, diffèrent des anciens scolastiques sur la transsubstantiation et le mode sacramentel de présence du Sauveur dans l'Eucharistie.) pp. 38-52. = **Fév.** — J. A. CHOLLET. *La morale moderniste* (2e art.). (Le modernisme, ayant vidé de son contenu l'idée d'un Dieu personnel, ayant supprimé les fondements objectifs de l'action morale, s'est réfugié dans la conscience, et dans la conscience *commune*, pour y trouver la source de nos obligations. Mais la conscience commune ne peut éclairer l'action humaine, car elle n'existe pas toujours ; elle ne peut avoir force obligatoire, car elle n'a pas plus de force obligatoire que les consciences individuelles dont elle est formée ; enfin elle est impuissante à fournir des sanctions proportionnées et suffisantes.) pp. 97-107. — J. PRA, S. J. *Étude théologique sur l'Eucharistie* (2e art.). (A l'encontre de quelques théologiens modernes, l'auteur établit théologiquement l'opinion des théologiens scolastiques, reprise par le R. P. Billot, selon laquelle le corps du Christ a par concomitance dans l'Eucharistie ses dimensions, sa stature, sa figure, ses qualités naturelles, la transsubstantiation ne modifiant rien en lui.) pp. 122-134. — H. QUILLIET. *L'évolution et le modernisme.* (L'évolution est posée à la base de toute la théorie moderniste. Voulant critiquer celle-ci, l'auteur envisage d'abord l'évolution vitale appliquée au dogme. Dans ce premier article il détermine l'idée catholique du dogme et de son développement. Les deux éléments objectifs qui constituent l'essence même du dogme sont la révélation de Dieu et la proposition de l'Église ; quant au développement dogmatique, il est ainsi circonscrit : l'identité substantielle des concepts révélés doit se retrouver sans autre changement qu'un changement modal, passage de l'état confus à l'état défini, de l'implicite à l'explicite.) pp. 135-148. = **Mars.** — T. THAMIRY. *Science et Foi.* (Entre la science et la foi il y a la métaphysique et c'est sur le terrain de cette dernière seulement que les conflits sont possibles. Les dogmes étendent le champ de notre vision intellectuelle sans violer l'immanence de notre vie rationnelle. L'homme n'est pas condamné au nominalisme scienti-

fique et à l'agnosticisme religieux.) pp. 193-204. — H. Quilliet. *L'évolution et le modernisme. Ch. I. L'évolution vitale et le dogme.* (Expose l'idée moderniste de la foi, du dogme et de leur développement, d'après les actes du Saint-Siège.) pp. 219-244.

RAZON Y FE. Janv. — L. Murillo. *La encíclica Pascendi dominici gregis sobre el modernismo.* (Repousse, au point de vue théologique, les conséquences déduites de l'*immanentisme*, surtout en ce qui regarde les Sacrements, l'Écriture Sainte et l'Église. Examine ensuite la valeur philosophique, logique, critique du système moderniste.) pp. 24-39. — E. Ugarte de Ercilla. *Derechos armónicos y exclusivos de la filosofía escolástica á la psicología experimental.* (Seule la philosophie scolastique peut présenter un système, des théories, des titres ou documents pour donner une valeur aux travaux de psychologie expérimentale, parce que seule elle peut justifier ces trois faits indiscutables : l'irréductibilité des phénomènes psychiques aux phénomènes physiologiques, leur corrélation mutuelle et une certaine hégémonie des uns sur les autres. Prouve cette affirmation en réfutant le monisme matérialiste, le panpsychisme moniste, le parallélisme, le dualisme cartésien et celui de l'influxus physique et en défendant le dualisme scolastique.) pp. 61-75. = **Fév.** — A. M. de Elorriaga. *El magisterio de la Iglesia según el modernismo* (à suivre). (Expose les affirmations des modernistes sur le magistère de l'Église, recherche leur fondement, établit leurs relations avec le nouveau Syllabus.) pp. 160-170. = **Mars.** — A. M. de Elorriaga. *El magisterio...* (Réfute les affirmations des modernistes sur le magistère de l'Église par la Constitution *Pastor Æternus* du concile du Vatican.) pp. 339-352.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Janv. — L. Talmont. *Philon et la pensée chrétienne primitive.* (Il y a deux hommes en Philon : le Juif à l'orthodoxie rigide, à la piété profonde, qui s'inspire et se nourrit de l'Écriture ; l'helléniste que séduisent la philosophie et la littérature grecques.) pp. 5-20. — Th. Rétaud. *Newman et le Newmanisme. La psychologie de la foi.* (Newman a eu tort de croire qu'on peut se passer de la philosophie pour étudier la foi et d'affirmer que la raison n'arrive jamais qu'à des probabilités.) pp. 21-36. — J. Derambure. *Melchisédech, type du Messie.* (Royauté, sacerdoce, nom, condition biblique, attitude, tout converge autour de la royauté et du sacerdoce messianiques.) pp. 37-62. — J. Grillon. *Qu'est-ce que l'habitude?* (L'habitude est une qualité spéciale. En elle-même, l'habitude est un phénomène stable, la disposition un phénomène instable.) pp. 63-70. = **15 Fév.** — S. Protin. *La théologie de saint Paul. Genèse de la pensée de saint Paul.* (Pour saisir la genèse de la théologie de saint Paul, il faut en rechercher les éléments, et du côté de sa riche nature, et du côté des révélations de Jésus. Si loin que s'étende l'influence religieuse et doctrinale de la première apparition du Christ, il ne faut pas y chercher toute la théologie de saint Paul. Son élaboration se poursuit pendant les trois années de retraite en Arabie et celles qu'il passa dans la demi-obscurité de Tarse.) pp. 162-185. — A. Unterleidner. *L'effet immédiat des Sacrements.* (L'effet immédiat des

Sacrements serait la grâce sacramentelle, mais la grâce sacramentelle considérée au sens large, c'est-à-dire la grâce sanctifiante ou grâce des vertus et des dons, accrue des fruits accessoires spéciaux à chacun d'eux.) pp. 186-194. = **15 Mars**. — J. Deligny. *La bénédiction de la fin de la messe.* (La coutume de faire suivre l'*Ite missa est* de la bénédiction est empruntée aux usages romains. Les évêques durent insensiblement usurper ce rite d'abord réservé au Pape. Cette bénédiction ne fut permise aux prêtres que vers le XIe siècle.) pp. 316-321.

REVUE BÉNÉDICTINE. Janv. — D. G. Morin. *Les « Dicta » d'Hériger sur l'Eucharistie.* (« L'opuscule sur l'Eucharistie attribué à Hériger par Sigebert et le catalogue de Lobbes de 1049 est bien véritablement cette petite collection de textes, de tout point impersonnelle, que contiennent les trois mss. de Gand, de Bruxelles et de Liège. — Mais rien n'empêche que le traité de l'anonyme de Cellot, autrement dit le *Dicta abbatis Herigeri*, ne soit également l'œuvre de l'abbé de Lobbes, comme l'avait cru Mabillon ; au contraire, la comparaison des *Dicta* avec l'*Exaggeratio* induit naturellement à admettre l'identité d'auteur. L'attribution à Gerbert doit, décidément, être abandonnée. — Mabillon a encore deviné juste quand il a proposé d'identifier le *Dicta cujusdam sapientis* du recueil de Gembloux avec la lettre perdue de Raban Maur à Eigil de Prüm ; mais il ne s'est pas aperçu que la seconde moitié de cette lettre était dirigée contre un adversaire autre et plus haut placé que Pascase Radbert... ») pp. 1-18. — D. P. De Meester. *Études sur la théologie orthodoxe* (Suite). (3. Le monde matériel. La cosmogonie de la Genèse (attribuée à Moïse) est vraie. Une double création : tirer du néant la matière puis l'organiser. Il faut rejeter tout transformisme. 4. L'homme. Origine : récit de la Genèse. Nature : composé de corps et d'âme, non de corps, âme et esprit. Peu de spéculation sur la nature de l'âme. Origine de l'âme : quelques théologiens soutiennent le traditionisme, d'autres le créationisme, médiat ou immédiat.) pp. 72-82. — D. G. Morin. *Le commentaire inédit sur les LXX Psaumes du ms. 18 d'Einsiedeln.* (Date probablement du VIIIe s., et fut composé soit dans la région de Rome, soit en Germanie. L'auteur, un certain Adelbert pourrait être, ou le premier abbé de Pfävers (Fabariae), ou le B. Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent au Vulturne (2e moitié du VIIIe s.). pp. 88-94.

REVUE BIBLIQUE. Janv. — A. Durand. *Les frères du Seigneur.* (L'exégèse qui fait de ces personnages des frères de Jésus, nés de la même mère, est incompatible avec le dogme de la perpétuelle virginité de Marie. Au sujet de leur degré de parenté avec Jésus, il n'existe aucune donnée dogmatique proprement dite. L'on tend présentement à les considérer comme des cousins paternels de Jésus et à les diviser en deux groupes issus, le premier de Clopas, frère de Joseph, et le second de Marie, femme d'Alphée, sœur de Joseph.) pp. 9-35. — M. J. Lagrange, *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament.* (Dans l'A. T. le règne de Dieu s'entendait de trois manières : Dieu était roi d'Israël, roi du monde et roi des élus. Ce dernier titre se référait à l'eschatologie particulière. Il apparaît seulement dans les livres grecs de l'A. T. La conception

« roi d'Israël » est plus ancienne que celle de « roi du monde », formulée en termes catégoriques pour la première fois dans Daniel. Mais ce ne sont point des idées tellement distinctes que l'une ait supplanté l'autre ; c'est toujours le même Dieu et le même Roi.) pp. 36-61. — P. Dhorme. *L'Élégie de David sur Saül et Jonathan.* (Traduction et exégèse du morceau connu sous le nom, injustifié, de « Chant de l'arc », *II. Sam.*, I, 17-27.) pp. 62-74. — D. De Bruyne. *Une concordance biblique d'origine pélagienne.* (Il s'agit d'une *Concordia epistolarum Pauli*, qui existe en deux recensions, l'une plus brève et que l'auteur tient pour primitive, l'autre plus longue et représentant une amplification tardive de la première. La recension brève et primitive offre quelques particularités en petit nombre qui sont signalées.) pp. 75-83. — M. Lepin. *A propos de l'origine du Quatrième Évangile.* (Prenant occasion d'une critique de M. Ladeuze expose les raisons qui le portent à affirmer la composition directe, et pas seulement médiate, de l'Évangile par le fils de Zébédée) pp. 84-102. — M. J. Lagrange. *La Revision de la Vulgate.* (Signale quelques-unes des questions qui se posent à l'occasion de la mission confiée aux Bénédictins de réunir les matériaux d'une nouvelle édition de la Vulgate latine, et qui s'étaient déjà posées à l'époque du Concile de Trente. Faut-il se borner à donner une édition critique de l'œuvre de saint Jérôme ou entreprendre de critiquer cette œuvre et d'y faire des corrections ou même d'essayer une nouvelle traduction ?) pp. 102-113.

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. Janv. et Févr. — L. Venard. *Les études bibliques en France, depuis 15 ans.* (Revue des principales publications scripturaires, et indication de leurs tendances. « La science biblique a fait chez les catholiques de très notable progrès. ... Il n'est pas douteux qu'il n'y ait en exégèse un sage progressisme que le Souverain Pontife encourage... L'écueil serait de vouloir élever trop tôt de vastes synthèses qui risqueraient de reposer sur des données insuffisamment établies. L'œuvre est aux patientes analyses, aux études de détail »). pp. 3-17 ; 69-87.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Janv. — E. Vacandard. *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie.* (Décrit la manière dont se célébrait, au cours des siècles, leur solennité.) pp. 5-24. — G. Michelet. *L'expérience religieuse d'après M. William James.* (L'explication de l'origine de la religion par le subconscient est une fantaisie psychologique et ne rend pas compte de la spécificité du fait religieux. Les conversions lentes s'expliquent par une conviction raisonnée et non par la poussée du subconscient. Dans les conversions soudaines obtenues dans l'Église catholique, les circonstances qui les précèdent, les accompagnent ou les suivent, sont d'une autre nature que dans les conversions citées par James. Les extases diffèrent des autres phénomènes pathologiques par leurs causes, leur mode de connaissance, et leur mode d'action consécutif. L'interprétation métaphysique du subconscient, donnée par James, ne satisfait ni le psychologue, ni le théologien, ni le métaphysicien.) pp. 25-47. = **15 Janv.** — M. Lepin. *La résurrection de Lazare.*

(Le récit de la résurrection de Lazare s'harmonise suffisamment avec le cadre général et les données particulières de la tradition synoptique. Les premiers Évangiles gardent le silence sur cet épisode important, mais on y rencontre des omissions pareilles à celle qui est en question. Les renseignements que l'évangéliste nous fournit sur ces personnages, ne sont pas dérivés des textes synoptiques : ils ne peuvent venir que d'une information indépendante et personnelle.) pp. 129-155. = **1er Fév.** — F. Mallet. *L'unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements.* (Réponse aux critiques formulées contre son étude sur la Foi et la Science [*Revue du Clergé français*, 1er et 15 Août 1906]. Montre qu'on a méconnu complètement le problème qu'il s'était proposé en parlant des motifs de la volonté, des idées nées de l'action droite et bonne, des dispositions morales qui sont une condition de l'efficacité des motifs de crédibilité ; signale l'inconvénient de distinctions, qui, commodes pour l'analyse spéculative, sont fausses dès qu'on prétend y assujettir la réalité même ; expose l'unité du problème de la foi en décrivant les relations réciproques des motifs de crédibilité, de l'intervention de la volonté, de la grâce.) pp. 257-285. = **15 Févr.** — E. Mangenot. *Les Évangiles synoptiques.* (Analyse critique de l'Introduction du récent ouvrage de M. Loisy [*Les Évangiles synoptiques*. 2 vol. in-8, chez l'auteur, à Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne)]. Caractérise la méthode suivie dans le commentaire.) pp. 390-416. — E. Bourgine. *Jésus et l'idéal des pacifistes.* (Ce n'est pas le vague humanitarisme, qui facilitera la marche ascendante des pacifistes vers l'idéal, mais le christianisme. Seule, par les principes qu'elle proclame et par l'action qu'elle exerce, la doctrine de Jésus peut faire régner intégralement, dans le cœur des hommes, la justice, la charité, la fraternité, et, par-dessus tout, cette bonne volonté sans laquelle il ne saurait exister de paix durable.) pp. 417-427. = **1er Mars.** — L. Désers. *La crise religieuse au point de vue intellectuel.* (Réfutation des objections courantes contre Dieu, le miracle, la Bible.) pp. 513-541. = **15 Mars.** — E. Hugueny, O. P. *Imperfection et péché véniel.* (L'imperfection n'est qu'un nom. L'omission délibérée de l'œuvre de conseil est toujours, dans le juste, ou mérite, ou péché véniel.) pp. 641-660. — J. Turmel. *La Sainte Vierge dans l'histoire.* (Résume la brochure de M. Herzog [*La Sainte Vierge dans l'histoire*. Paris. Nourry] ; expose l'interprétation de Suarez, Cano, Petau sur le témoignage de la tradition relativement à l'Immaculée Conception, à l'impeccabilité de la Sainte Vierge, à sa virginité *in partu* et *post partum*.) pp. 661-670.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Janv. — E. Tobac. *La δικαιοσύνη θεοῦ dans saint Paul.* (Par justice de Dieu, S. Paul exprime ce concept avant tout eschatologique de la volonté salvifique comme attribut divin.) pp. 5-18 — F. Cumont. *Une inscription manichéenne de Salone.* (Publiée par Mgr Bulic (*Bulletino di archeologia Dalmata*, t. xxix (1906), p. 134.) Fait mention d'une vierge manichéenne. M. F. C. la croit de l'époque de Julien ou de Constantin. Probablement première inscription de ce genre trouvée dans l'empire romain.) pp. 19-20.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Janv.-Févr. — L. Clotet. *La Papauté depuis l'avènement de Grégoire le Grand jusqu'en l'an 800.* (Événements et caractères généraux de cette période. « L'histoire de la Papauté aux VIIe et VIIIe siècles contient une étape de cette marche générale du monde chrétien qui n'a de spécial à cette époque que les conditions où elle a eu l'occasion de s'accomplir. ») pp. 22-59. — J. Guibert. *Le Déterminisme.* (« Pour porter à la notion de liberté un coup mortel, les matérialistes ont tenté de réduire l'univers, y compris les pensées et les actes volontaires de l'homme, à un déterminisme rigide. Or, le déterminisme très réel, établi par Dieu même pour assurer l'ordre dans l'univers, n'est pas si rigide que l'homme et Dieu ne puissent y introduire des actions volontaires. ») pp. 60-86.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janv. — É. Boutroux. *William James et l'expérience religieuse.* (Analyse la doctrine de W. James : détermination de l'élément religieux — sa valeur — ses rapports avec la science. On a contesté, sans raison décisive, que l'expérience religieuse dont parle James fût une véritable expérience : ce qui est vrai, c'est que cette expérience est mélangée de foi, comme, dans la pensée de James, toute autre connaissance. On s'est demandé plus justement jusqu'à quel point elle méritait d'être appelée religieuse : la foi renferme des éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels, qui lui paraissent indispensables. James néglige aussi, à tort, le caractère social de la religion, qui peut avoir en lui-même une valeur religieuse et constitue, de toute façon, l'une des parties essentielles de la religion même personnelle.) pp. 1-27. — H. Bergson. *A propos de l'« Évolution de l'intelligence géométrique ».* (Réponse aux observations de M. Borel. Celui-ci s'est mépris sur la pensée de l'auteur de l'*Évolution créatrice.*) pp. 28-33. — H. Bouasse. *Évolution de la matière et physique des corps solides.* (A propos de l'ouvrage de M. G. Le Bon. « On ne révolutionne pas la Science : les physiciens n'ont pas à craindre de voir réduire à néant leurs résultats expérimentaux et leurs théories, en raison même de la nature de la certitude de ces résultats et de ces théories. Corrélativement, la Science progresse sans se perfectionner : ... Ses procédés logiques sont restés identiquement les mêmes depuis les premiers temps de son existence plus ou moins consciente. — Le progrès de la Science consiste à appliquer les méthodes toujours les mêmes à des sujets de plus en plus nombreux ».) pp. 34-54. — G. Dwelshauvers. *De l'intuition dans l'acte de l'esprit.* (Extrait d'un livre qui paraîtra prochainement sous ce titre : *la Synthèse mentale*, ch. I, § 3, fin. « C'est de l'intuition que part l'analyse et c'est à elle qu'elle aboutit. » Distincte du savoir réfléchi et objectif, elle « explique la croyance au monde extérieur et imprime le mouvement à toute notre activité synthétique ».) pp. 55-65. — G. Cantecor. *Étude de morale positive, par M. Belot.* (Analyse la doctrine de M. Belot : critique des méthodes, — détermination critique des vraies conditions du problème moral, — détermination systématique du contenu et de l'esprit de la vraie morale. Le point de départ de M. Belot est contestable : il laisse indéterminé le sens précis et spécifique du terme « moral. » — La méthode expérimentale ne suffit pas à

expliquer pourquoi l'homme est moral et s'impose certaines règles, ni pourquoi l'utilité sociale serait une fin absolue et obligatoire.) pp. 66-92. — De Parodi. *Le Pragmatisme, d'après MM. W. James et Schiller.* Analyse et critique. Sources « multiples, lointaines et profondes » ; équivoques et ambiguïté du pragmatisme ; il est pragmatiquement impossible de s'y tenir.) pp. 93-112. — M. Winter. *Sur la logique du Droit.* (Réponse à M Mallieux. — « La logique fixe les conditions générales nécessaires que doivent vérifier les raisonnements des juristes, elle ne détermine pas toutes les conditions suffisantes du discours juridique. ») pp. 113-117.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Févr. — C. Sentroul. *La vérité dans l'art.* (Délimite d'abord la question, en établissant : 1° que certaines œuvres d'art ne sont pas susceptibles de vérité ; 2° que certaines œuvres intellectuelles tiennent un caractère artistique de la mise en évidence de la vérité même ; montre ensuite que l'art n'est pas proprement une imitation réaliste. L'œuvre d'art d'imitation est belle fondamentalement à raison du réel imité, donc à raison de la vérité ; elle ne diffère en beauté d'avec le réel qu'à raison de ce qu'elle ne représente pas ou de ce qu'elle refuse aux sentiments qui gêneraient le plaisir esthétique.) pp. 5-47. — J. Lottin. *La statistique morale et le déterminisme.* (Analyse la nature des régularités ou lois statistiques, détermine le rapport qu'il y a entre les lois statistiques et les questions relatives au déterminisme individuel et au déterminisme social. I. Les résultats de la statistique morale sont explicables par la seule influence des motifs d'action, supposés déterminants. II. Les régularités statistiques n'offrent aucune preuve du déterminisme qui régirait les phénomènes moraux. III. Les régularités statistiques permettent, dans une certaine mesure, les inductions sociologiques.) pp. 48-89. — N. Balthasar. *Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle.* (La philosophie nouvelle est un édifice harmonieux ; une seule chose lui manque, mais elle est fondamentale : c'est une base solide. Le devenir en effet ne peut être le fond de l'être que si l'on nie la portée des principes d'identité et de causalité. Ce sont ces mêmes principes qui font la force et la fécondité de la philosophie de l'être.) pp. 90-124.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 4. — S. Vailhé. *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine* (suite-à suivre). (Chapitre II. Saint Euthyme et saint Théodiste.) pp. 337-355. — Fr. M. J. Lagrange. *Le sanctuaire de la Lapidation de Saint Étienne à Jérusalem* (à suivre). (Réponse au R. P. Siméon Vailhé qui, après avoir autrefois fermement placé le sanctuaire de la Lapidation au nord de Jérusalem, le transporte aujourd'hui à l'est, dans la vallée du Cédron. Or, 1° l'inscription trouvée dans la vallée du Cédron en 1904 a été rapportée à Jérusalem de Bersabée, son vrai lieu d'origine ; 2° les difficultés de critique textuelle qu'on oppose au témoignage de Théodosius (*Breviarius de Hierosolyma*, vers 630) et à la lettre du prêtre Lucien, ne résistent pas à un examen approfondi.) pp. 414-428.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Janv. — Dr G. Dromard. *Les éléments moteurs de l'émotion esthétique.* (Le plaisir de l'émotion esthétique vient de l'activité qu'elle suppose pour reconstituer et amplifier par nos impressions personnelles l'idéal exprimé et suggéré par l'œuvre d'art.) pp. 5-16. — E. Peillaube. *L'organisation de la mémoire* (suite). (II. La vie latente des souvenirs. § I. L'action du temps sur l'évolution des souvenirs.) pp. 17-26. — J. Martin. *Une histoire des idées esthétiques.* (Analyse de l'*Historia de las Ideas Esteticas en España*, por el Doctor D. M. Menendez y Pelayo, de las Reales academias Española y de la historia, catedrático de la Universidad de Madrid. — 7 vol., Madrid, Pérez Dubrull 1883, et suiv.) pp. 27-55. = Fév. — C. de Beaupuy. *L'argument de saint Anselme est « a posteriori ».* (« L'argument ontologique, attribué à saint Anselme, ne lui appartient pas; sa preuve, à lui, de l'existence de Dieu, telle qu'il l'a conçue et exposée, s'appuie tout entière sur la révélation, ou sur une démonstration *a posteriori.* ») pp. 120-133. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (à suivre) (viii. Jean Duns Scot. ix. L'école scotiste. — Jean le chanoine) pp. 134-150. — Et. Rome. *Le « dualisme pascalien. »* (Étude critique de l'ouvrage de E. Janssens : *La Philosophie et l'Apologétique de Pascal.* Alcan, 1906.) pp. 152-170. = Mars. — A.-D. Sertillanges. *L'âme et la vie selon saint Thomas d'Aquin.* (La méthode de S. Thomas en psychologie est physique et objective ; rarement il se sert de l'introspection.— L'être vivant est celui « qui se meut lui-même », par opposition au non-vivant dont le mouvement naturel est donné par l'engendrant comme un complément de sa nature. La formation, la conservation et l'évolution générale du vivant s'expliquent par la théorie des *formes*, des « idées directrices » immanentes. La forme du vivant s'appelle âme. La direction et l'action de l'âme, à l'intérieur du composé, doivent donc être compris comme la direction et l'action d'une forme, c'est-à-dire d'un principe déterminant mais partiel, qui ne détruit pas à son profit l'unité parfaite d'existence, de vie et d'opération, attribut essentiel du seul composé.) pp. 217-231. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (à suivre.) (x. Guillaume d'Occam. xi. Walter Burley.) pp. 246-265. — F. Warrain. *La Raison pure et les Antinomies.* (Étude critique de l'ouvrage de F. Evellin, Alcan, 1907.) pp. 266-274.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Janv. — A. Lalande. *Pragmatisme, humanisme, vérité.* (Analyse critique de deux ouvrages récents, le *Pragmatisme* de W. James et les *Studies in Humanism* de M. F. C. S. Schiller.) pp. 1-26. — F. Paulhan. *La contradiction de l'homme.* (Naturellement la morale sociale s'oppose à la morale individuelle et s'accorde en même temps avec elle, comme la vie de l'individu et la vie de la société, dont ces morales sont l'expression idéalisée, s'accordent et s'opposent. C'est de cette situation troublée et de ce mélange d'accords et d'oppositions que naît toute notre morale. Description des illusions créées par les conventions du milieu social pour diriger et orienter la morale individuelle.) pp. 27-47. — J. J. van Biervliet. *La psychologie quantitative* (fin.) (Étudie les procédés des expériences de laboratoire de la psychologie expérimentale, signale les défauts des recherches entreprises

jusqu'à ce jour et l'idéal de précision vers lequel elles doivent tendre. Conclusion de toute l'étude de l'auteur sur la psychologie quantitative : la psychologie expérimentale, malgré le peu d'importance de ses résultats jusqu'alors, est la véritable psychologie scientifique de l'avenir.) pp. 48-70. = **Fév.** — M. Millioud. *Essai sur l'histoire naturelle des idées.* (Par où, comment et pourquoi certaines idées réussissent-elles à s'établir en nous, à nous mouvoir avec la force du préjugé et même avec la persistance de l'instinct, tandis que d'autres échouent? Aperçu des diverses formes de réduction, d'action, d'évanescence, forme personnelle, forme fictive, qu'une idée peut prendre dans un esprit.) pp. 113-144. — F. Paulhan. *La contradiction de l'homme* (fin). (Un des premiers moyens de l'instinct social pour séduire et dompter l'instinct individuel, c'est la théorie du devoir. Le devoir est essentiellement conditionnel et hypothétique ; en l'imposant, le sens social veut faire triompher le principe d'autorité. Le devoir est impératif, son autorité est extérieure, abstraite et anonyme. Mais en même temps l'autorité du devoir est illusoire et menteuse, en ce qu'elle masque son caractère tout relatif et ses origines extérieures, en se faisant passer pour un absolu inconditionné. L'obligation morale prend l'apparence de l'autorité, précisément parce qu'elle n'a pas de raison assez forte, pour se faire légitimement obéir.) pp. 145-168. = **Mars.** — P. Gaultier. *L'indépendance de la morale.* (La science objective ne peut servir à édifier une morale parce qu'elle n'atteint que l'extérieur des choses, alors que la morale est tout intérieure, objet et œuvre de conscience. De plus la science objective ne peut constater que le fait, non régler le droit, et par suite l'idéal, le devoir et l'obligation pratique. Appuyer la morale sur la science, c'est l'obliger à devenir une « science des mœurs », c'est-à-dire une science d'observations purement historiques et sociales ; mais ainsi comprise, la morale scientifique travaille à faire descendre l'amoralisme dans la conduite ; si la loi morale n'est fondée sur rien, il est loisible et juste de s'y soustraire quand elle contrarie nos appétits.) pp. 256-273.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Janvier. — Mgr Le Roy. *Introduction générale à l'histoire de la religion des Primitifs.* (Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des Religions, donnée à l'Institut catholique de Paris. Mgr Le Roy se propose d'exposer l'ensemble des croyances, de la morale et du culte chez les Négrilles et les Bantous.) pp. 441-461. — M. Lepin. *L'historicité de l'Évangile de saint Jean d'après le récit de la marche sur les eaux.* (L'exactitude des détails, la façon dont ils sont présentés au fur et à mesure du récit donnent l'impression d'un écrivain personnellement renseigné et sans autre préoccupation que celle de la réalité.) pp. 462-476. = **15 Janv.** — L. de Grandmaison. *Le développement du Dogme chrétien.* (Précise les notions générales préliminaires à la question et en retrace l'histoire jusqu'au XIXe siècle.) pp. 521-542. — H. Ligeard. *Le rapport de la nature et du surnaturel, d'après les théologiens scolastiques du XIIIe au XVIIIe siècle.* (Expose les rapports de la nature et du surnaturel d'après l'école thomiste.) pp. 543-552. = **1er Fév.** — J. Guibert. *Les Origines de l'homme.* (Après

avoir exposé les raisonnements des évolutionnistes, l'auteur montre 1° que l'évolution n'est pas la cause universelle, 2° que l'homme est plus qu'un animal, 3° que l'histoire de l'homme n'est pas celle d'un animal qui progresse.) pp. 600-620. — H. Ligeard. *Le rapport de la nature et du surnaturel, d'après les théologiens scolastiques du XIIIe au XVIIIe siècle.* (Selon la théorie thomiste, le surnaturel est le terme idéal auquel peut aboutir l'activité humaine ; le don gratuit qui lui en est fait met ainsi le comble à tous ses désirs. La relation unissant la nature au surnaturel n'est qu'un pur rapport d'harmonie et de convenance, à aucun titre elle ne crée dans la nature un droit strict au surnaturel. L'école scotiste fait du surnaturel une entité créée et extérieure à la nature, et admet que la nature est portée vers le surnaturel par un appétit inné.) pp. 621-640. = **15 Fév.** — A. Crosnier. *Les convertis d'hier.* (Examine les motifs de la conversion de : Brunetière, Bourget, Huysmans, Coppée, Retté.) pp. 695-716. = **1er Mars.** — J. Touzard. *L'argument prophétique.* (Définit la manière traditionnelle d'exposer l'argument de la prophétie, expose les critiques actuelles dont elle est l'objet, se propose d'y répondre en montrant la nécessité de lui rendre son ampleur primitive.) pp. 757-772. — H. Ligeard. *Le rapport de la nature et du surnaturel d'après les théologiens scolastiques du XIIIe au XVIIIe siecle.* Expose la théorie de l'école augustinienne. D'après elle, l'état de nature pure est impossible, non pas sans doute absolument et pris en lui-même, du point de vue de la toute-puissance divine, mais du point de vue de la convenance morale, en tant qu'il s'harmonise moins à l'infinie bonté de Dieu, à sa justice, à sa sagesse.) pp. 773-784. — A. Crosnier. *Les convertis d'hier.* (Réfute les critiques de M. Sageret (*Les grands convertis*), et montre que leur conversion, loin d'avoir diminué leur talent littéraire, l'a augmenté.) pp. 785-800. = **15 Mars.** — J. Touzard. *M. Guignebert et l'Ancien Testament.* (Relève les erreurs de fait commises par M. Guignebert relativement à la notion catholique d'inspiration, de révélation, ainsi qu'à l'histoire du canon de l'ancien et du nouveau Testament.) pp. 837-860. — H. Ligeard. *Les rapports de la nature et du surnaturel d'après les théologiens scolastiques du XIIIe au XVIIIe siècle.* (Expose l'utilisation apologétique de la théorie scolastique. Entre le problème tel que l'a posé la théologie scolastique et la question telle que l'a rendue nécessaire l'état actuel des esprits, il y a de singulières ressemblances. En face de la tendance philosophique actuelle, qui fait du contenu même de la vie de l'âme la base et le fondement de toute vie religieuse, il n'est d'autre procédé à employer que de montrer à l'homme qu'il ne peut se limiter à son activité subjective ; sortant de lui-même, il doit attendre du dehors la solution du problème de sa vie et de sa destinée ; ensuite viendront les preuves qui montreront qu'en fait, le catholicisme est bien la révélation à laquelle il doit adhérer.) pp. 861-877.

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ET LA SCIENCE CATHOLIQUE. Janv. — M. Gombault. *Le sentiment religieux et la psycho-physiologie.* (Étudie l' « idée confuse » chez les Mystiques. Pour le contemplatif chrétien, ce Dieu perçu sans forme, in confuso, mais sans confusion, peut bien être et est en réalité l'Inexprimable, il n'est jamais

l'Inconnu). pp. 97-106. — M. Levrier. *Date légale de la Pâque Juive* (Conclusion : « La Pâque a lieu le XIV Nisan. Le festin pascal se célèbre dans la nuit de ce même quatorzième jour. Les jours Juifs commencent par le soir ou la nuit; donc la Pâque se célèbre le XIVe jour, puisque le soir ou la nuit du festin appartient à ce quatorzième jour.) pp. 132-150. = Févr. — M. Gombault. *Le sentiment religieux et la psycho-physiologie.* (Sainte Thérèse n'apparaîtra à personne comme suggestionnable. Les faits démontrent aussi qu'elle ne fut pas suggestionnée.) pp. 213-224. — M. Levrier. *Date légale de la Pâque Juive.* (La fête de Pâques et la fête solennelle des Azymes constituent deux fêtes absolument différentes, bien que liées ensemble et consécutives.) pp. 247-259.

REVUE THOMISTE. Janv.-Fév. — R. P. A. Mercier. *Le Préternaturel.* (Le royaume de Satan est le royaume du mal au sens relatif, signifiant l'absence, la perte, la privation des biens surnaturels, y compris le Bien infini, qui est Dieu en lui-même; mais il n'est pas le royaume du mal absolu signifiant l'absence de tous les biens naturels, soit dans le domaine de l'être, soit dans celui des opérations.) pp. 701-727. — G. Bareille. *Saint Jean Chrysostome, docteur de l'Église.* (Justifie par l'histoire son titre de docteur en montrant comment, dans les controverses doctrinales qui eurent lieu en Orient, les vrais représentants de la foi utilisèrent ses œuvres. Saint Augustin fit également pénétrer son nom et sa doctrine dans l'Église latine.) pp. 728-752. — R. P. Hugon. *Les notions de « nature », « substance », « personne ».* (La substance est une essence qui peut exister en soi; la nature est cette même réalité en tant qu'elle désigne la source première d'où jaillit l'opération spontanée; la personne est une substance individuelle, complète, incommunicable.) pp. 753-759. — T. Richard. *Actualité de la méthode scolastique* (La méthode scolastique est un remède au subjectivisme, à l'anarchie intellectuelle, au péril littéraire; elle est surtout d'une frappante actualité comme méthode de formation et comme principe de classification et de synthèse.) pp. 770-785.

RIVISTA FILOSOFICA. Janv.-Fév. — N. Fornelli. *Il nuovo individualismo religioso* (à suivre). (Tandis que dans l'ordre économique et politique il y a une tendance à la socialisation, dans l'ordre des croyances religieuses il y a un retour à l'individualisme. Ce mouvement, commencé par la laïcisation des lois, doit s'étendre à d'autres domaines de la vie sociale et se conformer non seulement aux exigences abstraites du progrès scientifique, mais à l'esprit du temps.) pp. 2-27. — A. Faggi. *La Coscienza negli animali.* (Le physiologiste américain Loeb ne voit dans les instincts et les réflexes compliqués qu'une somme de réflexes élémentaires, et ceux-ci seraient dus non aux nerfs, mais à l'irritabilité spécifique des divers éléments de la superficie du corps. Il n'admet la conscience que là où il y a mémoire associative. Cette théorie est trop mécanique ; si la conscience est un concept de peu d'utilité pour la science, elle n'est cependant pas une expression métaphysique.) pp. 28-51. — A. Levi. *La psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward* (à suivre). (Exposé des idées de Ward sur la conscience en géné-

ral et ses éléments ultimes et de sa théorie de la présentation.) pp. 52-83. — L. Suali. *Un trattato elementare di filosofia indiana* (à suivre). (Traduction d'un traité élémentaire de philosophie indienne, la Tarkâmrita, composé par Jagadiçâ, qui vivait entre la fin du XVIe et le commencement du XVIIe siècle. Ce traité combine les principes des deux grandes écoles, Vyâya et Vaiçeshika.) pp. 84-109. — E. Morselli. *Vita morale e vita sociale* (suite et fin). (L'étude de l'évolution des sociétés humaines a mis en relief l'action des individus et de l'activité consciente. Qu'elle considère la société sous l'aspect historique ou sous l'aspect statique, la sociologie, si elle arrive à nous en fournir une connaissance exacte, ne peut cependant dicter les règles de l'action humaine.) pp. 110-128. — L. Mondolfo. *La dottrina della proprietà nel Montesquieu.* (D'après Montesquieu, l'État doit procurer du travail à chaque citoyen et chaque citoyen a le droit de posséder les fruits de son travail. C'est en cela que consiste la véritable propriété.) pp. 129-135.

RIVISTA DI SCIENZA. 4. — E. Rignano. — *Qu'est-ce que la conscience ?* (La conscience n'est pas une propriété intrinsèque ou absolue des états psychiques ; mais une propriété qui leur est extrinsèque et relative, et qui accompagne certaines modalités de référence que ces états psychiques ont entre eux. Il semble en effet qu'on ne puisse parler de la « conscience » d'un état psychique par lui-même, mais seulement de la « conscience » qu'un état psychique actuel a d'un état psychique passé ; et que ce caractère « conscient » *d'un état psychique passé*, actuellement évoqué, *par rapport à un autre actuel*, se rencontre toutes les fois qu'on a la *coexistence*, pendant un certain temps au moins, du premier avec le second, et la *superposition ou fusion* partielle de l'un avec l'autre.) pp. 305-318. — B. Kidd. *The two principal laws of sociology.* (Voici l'énoncé de la première de ces lois : Les qualités que développe premièrement chez *l'individu* le processus social ne sont pas d'ordre individuel, mais d'ordre social ; c'est-à-dire qu'en vertu de ce processus social, l'individu n'est pas lui-même perfectionné comme tel, mais bien la société dans sa lutte pour un état organique plus parfait. Application de cette loi à la morale, à la psychologie, à l'histoire et à l'économique.) pp. 338-353. — E. Westermarck. *The origin of religious celibacy.* (Le célibat religieux serait le résultat logique de l'évolution. On en trouve une première idée chez les païens, puis chez les Esséniens, puis chez les chrétiens. Parmi les chrétiens, le témoignage de St Paul, la naissance virginale du Seigneur, la virginité des grands saints, la promesse du ciel aux eunuques, l'usage restreint du mariage même, toutes ces choses ont préparé la voie au célibat obligatoire du clergé.) pp. 354-365.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Janv. — U. Mannucci. *Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei Sacramenti* (suite et fin). (Conclusion. Le Christ a eu une volonté vraie et déterminée d'instituer tous les sacrements. Mais ni les textes scripturaires ni l'histoire des premiers siècles de l'Église ne permettent d'établir que les rites sacramentels aient été définitivement fixés du premier coup. Cette conclusion n'est pas contraire à la définition du Concile de Trente. Enfin

les objections élevées par les théories récentes (Harnack, Loisy) contre l'institution divine des sacrements ont peu de poids, surtout si on les met en regard de la tradition, dont la valeur s'impose, même au point de vue historique.) pp. 1-14. — L. Chiesa. *Il parallelismo psicofisico e le sue interpretazioni nelle diverse scuole filosofiche* (Suite-à suivre). (Réfutations des théories intellectualistes, principalement par l'argument *ab absurdo*) pp. 25-56. = **Fév.** — L. Pizzi. *La Grande Contesa.* (La grande lutte est celle qui a été engagée, depuis la plus haute antiquité, entre « l'esprit sémitique, rigide, uniforme, immobile, et l'esprit aryen ou indo-européen, flexible, varié, multiforme et versatile, mais aussi plus vaste, plus ample, et plus compréhensif.») pp. 93-106. — V. Ermoni. *La Teologia di S. Paolo.* (suite-à suivre). (La doctrine de S. Paul sur la justification se tient à égale distance des Pélagiens et des Protestants. a) Pour S. Paul, le S.-Esprit est, d'une manière spéciale, présent dans l'âme du juste ; il y agit, et par elle l'activité humaine produit des actes de vertu ; b) La Grâce est une réalité surnaturelle, un don gratuit mais nécessaire. c) Le Péché a pour siège la chair. Cette conception ne vient pas de Philon, mais Philon et saint Paul sont tous les deux tributaires de l'Ancien Testament.) pp. 107-121. — E. Buonaiuti. *Attraverso l'Epistolario di S. Basilio.* (Relève, à travers la correspondance de saint Basile, des indications relatives à l'état de la vie chrétienne et politique en Asie-Mineure et en Cappadoce à l'époque de ce saint.) pp. 122-132. = **Mars.** (V. Ermoni. *La teologia di san Paolo* (suite et fin).— L'*Angélologie* de saint Paul est concise, un peu confuse, et reflète, tout en restant originale et personnelle, les idées qui avaient cours au temps de l'apôtre. L'*Eschatologie* se ramène aux trois points suivants : la Résurrection des corps, le Jugement final et universel, et la Parousie dont saint Paul n'a pas déterminé l'époque ; la *Morale* a pour principe suprême dans l'ordre spéculatif la loi naturelle connue par la raison. Le terme de loi se trouve d'ailleurs appliqué à plusieurs concepts distincts.) pp. 173-194. — E. Buonaiuti. *Un Filosofo della contingenza nel secolo XI. Roscellino di Compiègne.* (A la lumière des documents, l'auteur cherche à élucider : a) la position prise par Roscelin dans le problème de la connaissance : b) sa doctrine sur la Trinité, doctrine contraire au dogme catholique, et logiquement déduite de la théorie qu'il professe au sujet des rapports à établir entre la connaissance rationnelle et la foi ; c) enfin son attitude dans la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire ; dans la controverse relative à l'entrée des époux en religion, et dans la polémique contre Abélard, son ancien disciple.) pp. 195-212.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Janv. — G. Ballerini. *L'al di là nella dottrina dell' immanenza vitale o psicologica.* (Les immanentistes affirment que nous avons l'expérience du divin. Or, la conscience sensible ne l'atteint pas, car il n'est pas de son domaine; la conscience psychologique ne peut y arriver sans un raisonnement; la conscience morale suppose prouvée l'existence du législateur suprême, lorsqu'elle constate des lois obligatoires. Si l'on veut prouver l'au-delà par la méthode d'immanence, logiquement on en arrive à regarder le surnaturel comme une évolution du sentiment religieux. La source de ces théories est le Kantisme et le Néo-Kantisme.) pp. 30-56.

SLAVORUM LITTERÆ THEOLOGICÆ. 1. — O. Zidek. *De ecclesiae catholicitate.* (Les livres de l'A. T., surtout les Psaumes et les Prophètes, les Symboles et figures montrent le royaume messianique comme devant s'étendre à toutes les nations, et devant durer jusqu'à la fin des siècles.) pp. 41-48. — *De sacramento poenitentiae.* (V. Tout acte de charité *appretiative summa* suffit à la justification, mais l'obligation d'une contrition formelle demeure. — VI. Pour que la contrition ou la charité justifient, ne sont requis, ni un degré supérieur d'intensité, ni une durée déterminée, ni un rappel distinct de tous les péchés.) pp. 49-71.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 1908, 1. — A. Bruining. *De Toekomst onzer Theologie.* (Les modernes s'étant habitués à regarder le progrès des connaissances religieuses comme produit, non par des révélations faites du dehors par Dieu à l'homme, mais par le développement de la vie religieuse intime des individus humains, il faut que l'ancienne théologie, qui se bornait à étudier les vérités considérées comme révélées, soit remplacée par la science des religions. Celle-ci ne peut pas se borner à étudier et à classifier les formes extérieures des diverses religions, pour en arriver à déterminer la nature et l'origine de la religion en général. Elle doit, avant tout, étudier la vie religieuse comme fait psychologique, en commençant par la vie religieuse chrétienne qui est le mieux à notre portée, et en s'aidant ensuite des données fournies par cette même vie dans les autres cultes. Elle doit ensuite discuter la valeur des idées métaphysiques contenues dans les diverses religions, et déterminer celles qui doivent régir la religion vraie. — Les programmes des Facultés de théologie dans les Universités doivent être modifiés en ce sens.) pp. 1-40.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 1. — A. Eberharter. *Kritische Bemerkungen zum hebraïschen Texte des Buches Ekkli.* (Critique textuelle des passages suivants du texte hébreu de l'Ecclésiastique (cités d'après l'édition Peters, 1905) : 31, 2 II et II b ; 36, 29 I, II ; 43, 4 IV.) pp. 1-7. — W. Koch. *Die altkirchliche Apologetik des Christentums.* (L'apologétique des premiers Pères n'est ni organisée, ni originale. Les principaux chefs de preuve sont les prophéties, les miracles (celui-ci, négligé à l'origine, ne prit de l'importance qu'à partir d'Origène), la haute moralité du Christianisme, le caractère et la vie de Jésus, le besoin subjectif du Christianisme. Pour une apologétique, il faut le concours réuni des preuves historiques et des preuves psychologiques.) pp. 7-35. — J. Ernst. *Gottesliebe und Sittlichkeit.* (L'auteur établit la thèse suivante : Tout acte bon moralement est en relation nécessaire avec Dieu, de telle sorte que l'amour de Dieu en constitue le motif au moins implicite, amour naturel chez les non-justifiés, charité chez les justifiés.) pp. 34-88. — H. Müller. *Zum Pastor Hermae.* (Explication de *Vis.* II, 1, 4. Hermas, homme peu instruit, avait probablement à déchiffrer un manuscrit en écriture cursive avec abréviations, ce qui explique qu'il mit quinze jours à le comprendre.) pp. 89-94.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 1. — Joh. Dahse, *Textkritische Studien, I.* (1. État des sources de *II. Ch.* xxxii, 30 et xxxiii, 14, d'après les lxx. Sur la situation du Gihon inférieur et de la « cité de David ». — 2. Les oiseaux lâchés, *Gen.* viii, 6-12. Certaines fluctuations du texte, et le rapprochement avec le parallèle babylonien, autorisent à penser qu'il y en avait trois, corbeau, *hirondelle*, colombe. — 3. La durée du déluge. — 4. L'ordre des 10 commandements. — 5. Les recensions de la Genèse grecque, étude basée sur les variantes du ch. xlii.) pp. 1-21. — Eb. Baumann. ידע *und seine Derivate* (eine sprachlich-exegetische Studie) (à suivre). (Ce mot souvent employé avec Iahwé ou Elohim comme objet, dans Osée, Isaïe, Jérémie, Deutéro-Isaïe, demande, pour être bien compris, une étude plus systématique que celles qui ont été faites jusqu'à présent. I. *Recherches préliminaires.* A. ידע en général. Avec une proposition comme objet : connaître, vérifier que, etc. Avec un substantif comme régime, il a plus rarement un sens purement intellectuel, mais signifie plutôt *sentir*, *éprouver*, *se préoccuper de.* Avec un nom de personne, ce sens d'« intérêt » domine, aussi rapports sexuels, etc. B. Entre Dieu et l'homme. Avec Dieu comme sujet : choisir, s'approprier, soigner, *colere.* Avec Dieu comme objet : rencontrer, éprouver, avoir affaire à, honorer Dieu, lui rendre un culte. Sur le terrain éthique, s'occuper de Dieu. Le sens personnel et moral domine donc.) pp. 22-41. — F. Kuchler. *Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament.* (Il faut renoncer à chercher l'étymologie de ce mot קִנְאָה, mais en établir la signification d'après l'*usus loquendi* hébraïque. Sens primitif : jalousie dans l'amour des sexes, dans le mariage. Ce sens s'étend : effort pour posséder ce qui est objet d'envie ; toute affection qui fait entreprendre quelque chose en faveur d'une tierce personne ; quand cette tierce personne est Dieu, sens religieux. C'est le prophète Osée qui a introduit l'idée du mariage de Jahwé avec Israël ; il faut donc dater d'après lui les passages bibliques où il est question de cette jalousie de Dieu, les regarder comme postérieurs au dernier tiers du VIIIe siècle. Il n'a du reste pas employé ce terme de « jalousie » ; Jérémie non plus, sans doute parce que cet anthropomorphisme ne leur paraissait pas assez divin ; les élaborateurs postérieurs des lois et des traditions ne se sont pas laissé arrêter par ce scrupule. — Ezéchiel use de cette expression dans l'ancien sens jusqu'au moment de la ruine de Jérusalem ; à partir de ce moment, la « J. קִנְאָת se tourne contre les ennemis du peuple de Dieu. Dans la prophétie sur Gog, ainsi qu'en des passages analogues de Joël, de Sophonie, la « jalousie de J. » est prise en un sens eschatologique qu'elle ne quittera plus.) pp. 42-52.—J. Boehmer. *Ein alphabetisch-akrostichisches Rätsel und ein Versuch es zu lösen.* (Il s'agit de la succession anormale עפ dans *Thrènes*, 2-4. Comp. *Ps.* 34 et *Prov.* 31.) pp. 53-57. — A. Bertholet. *Eine Crux interpretum. Ps.* II, 11 sv. (L'auteur, en comparant ce passage avec un hymne à Mardouk, cité par Jastrow (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, 514), propose de lire :

Servez J. avec crainte
Et embrassez ses pieds avec tremblement.

(ונשקו ברגליו ברעדה.) pp. 58-59. — A. Rahlfs. *Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften.* pp. 60-62. — A. Rahlfs. *Ueber das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung.* (Absence intentionnelle, comme le prouve la comparaison avec le Vaticanus, auquel la version éthiopienne est apparentée. Influence de la tradition d'Athanase.) pp. 63-64. — H. H. Spoer. *Psalm 151.* (Spoer compare deux textes syriaques, avec traductions arabes, de ce poème, dont l'un a été découvert par lui, avec le texte syrien, plus récent, publié par Wright en 1887.) pp. 65-68. — Nestle. *Miscelle, Hosianna*, p. 69. — *Bibliographie*, pp. 70-80.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. I. — John Stufler, S.J. —*Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.* (L'édit de Callixte n'a pas été conservé, en reconstruire le texte est impossible ; même la tentative de Rolffs a échoué. Pour résoudre la question, il faut s'en tenir aux deux ouvrages de Tertullien, *De poenitentia* et *De pudicitia.* Un parallèle quelque peu soutenu de ces deux écrits de Tertullien nous oblige à conclure que Callixte, en promulguant son édit, n'a pas introduit de nouveauté dans le régime pénitentiel. Les motifs qui l'ont guidé ne sont pas des motifs d'opportunité, des considérations d'ordre pratique auxquelles poussait le changement des temps et des circonstances. Le motif qui inspira Callixte se trouve dans la miséricorde divine. Dieu pardonne, dès cette vie, tous les péchés ; l'Église n'a pas le droit de réserver des péchés alors que Dieu absout. Tertullien et les Montanistes nient cette miséricorde divine. Cependant, du temps qu'il fut catholique, Tertullien défendit la même doctrine que Callixte. La nouveauté n'est donc pas du côté de Callixte, mais du côté de Tertullien. Avant comme après Callixte, l'Église était pour les pécheurs « la miséricordieuse Église du Dieu des miséricordes. ») pp. 1-42. — Dr Fr. Schmid. *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente.* (1er art.) (Le Christ, il est vrai, a déterminé d'une manière positive ce qui est requis pour la validité des divers Sacrements, mais cette détermination est-elle si exclusive, qu'on ne puisse exiger pour la validité du Sacrement rien de plus que ce que lui-même a établi ? Pour résoudre cette question, il faut envisager d'abord la personne et les qualités de celui qui administre le Sacrement. Or, eu égard à cette personne, à ses qualités et à leur influence sur la validité ou non-validité du Sacrement, le Christ n'a nullement déterminé positivement et exclusivement pour tous les Sacrements, jusqu'aux moindres détails requis : mais l'homme-Dieu a concédé de fait à son Église un pouvoir tel, que dans une certaine limite les dispositions qu'elle prend décident de la validité ou de la non-validité du Sacrement.) pp. 43-57. — *Analekten.* H. Wiesmann, S. J. *1. Sam.* 1, 2-9. (Ce texte, dans sa forme traditionnelle, présente plus d'une difficulté. L'auteur propose, à l'aide d'inversions, un nouvel arrangement, qui met de l'ordre dans la suite des idées et donne une construction facile et conforme aux exigences de la grammaire.) pp. 187-190.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 1. — E. Preuschen. *Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos.*

(Le fragment d'Évangile trouvé en 1906 à Oxyrhynchos par MM. Grenfell et Hunt et qu'ils viennent de publier (Jésus dans l'Hagneuterion) est remarquable par la connaissance du temple dont il témoigne ; sa langue est apparentée à celle des LXX et du Nouveau Testament. Peut-être faut-il y voir un reste de cette source hiérosolymitaine que l'on suppose avoir été utilisée par le IVe Évangile.) pp. 1-11 — Fr. Spitta. *Jesu Weigerung, sich als « gut » bezeichnen lassen.* (Accepte pour ἀγαθός le sens de bienveillant, propice. Puis s'attachant à la recension de *Luc* XVIII, 18-27 qu'il incline à considérer, ici et d'une manière générale, comme représentant une forme plus ancienne, Spitta interprète la parole de Jésus comme réponse à une *captatio benevolentiae*. Jésus repousse l'appel à sa bienveillance que lui adresse ce riche. Rien de spécial à tirer de cette réponse pour la Christologie.) pp. 12-20. — Dom J. Chapman, *On the date of the Clementines.* (Les Recognitions semblent avoir été éditées entre 370 et 400. L'Écrit primitif qui a servi de base aux Recognitions et aux Homélies est postérieur au Concile de Nicée et a été composé vers 330. Comme lieu d'origine, la Palestine et la Syrie sont suggérées par les citations anciennes; les Clémentines sont le produit d'un milieu arien.) pp. 21-34. — H. Koch. *Die Sündenvergebung bei Irenäus.* (Contre Stufler montre que l'opinion d'après laquelle les péchés capitaux n'étaient pas rémissibles par l'Église fut soutenue non seulement par des schismatiques, mais par un écrivain très orthodoxe, S. Irénée. Les textes qu'on lui emprunte (*Adv. haer.*, I, 6, 3, I, 13, 5; I, 13, 7; IV, 40, 1; III, 23,3,) pour prouver le contraire ne signifient pas cela. Un texte non encore utilisé (*Adv. haer.*, IV, 27) montre qu'il n'admettait pas la réconciliation ecclésiastique pour certains péchés et qu'il prétendait tenir cette opinion des Anciens de l'Église d'Asie.) pp. 35-46 — A. Berendts, *Analecta zum slavischen Josephus.* (Comparaison entre le texte slave et le texte grec de la Guerre Juive de Josèphe, liv. I. ch. XXX (fin) et XXXI. Le texte slave représente une recension spéciale et réfléchie, une correction de Josèphe d'après ses Sources, œuvre d'un Juif et qui semble remonter à une époque où l'impression laissée par la Guerre était encore vivante.) pp. 47-70. — L. Kohler. *Biblische Spuren des Gläubens an die Mutter Erde?* (Voit des traces de cette croyance à la « Terre Mère » dans le mot de Jean-Baptiste rapporté *Matt.* 3, 9; *Luc*, 3, 8; dans le *Psaume*, 87, 6-7 (texte corrigé par Duhm) ; dans le *Ps.* 90, 3, 5; dans *Jérémie*, 2, 27 (LXX); dans l'expression « mechib nephech » de *Proverbes*, 4, 15, et dans la scène racontée *Ruth*, 8, 6-14.) pp. 77-80.

Le gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu.	*De licentia Ordinarii.*

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 4.559.

L'idée générale de la connaissance dans S. Thomas d'Aquin

L'IDÉE la plus générale de la connaissance consiste, pour saint Thomas, dans l'extension d'un être au delà de lui-même, en vue de participer à la nature d'autrui et de la vivre. « Les connaissants se distinguent des non-connaissants en ce que ceux-ci n'ont que leur forme propre, mais le connaissant est capable de participer à la forme d'une chose étrangère; d'où il suit que la nature du non-connaissant est plus limitée, plus restreinte; la nature des connaissants est plus ample, plus étendue, c'est pourquoi Aristote a dit que l'âme est d'une certaine manière toutes choses » (1).

Dès le début, saint Thomas pose ainsi la question du connaître sur son véritable terrain, qui est celui de l'*être*. Mille équivoques s'introduisent dans les discussions relatives à ce problème du fait de l'anthropomorphisme enfantin qui ne voit ici qu'un *apparaître*, comme si l'apparaître, qu'on en situe l'objet au dehors ou au dedans, signifiait quelque chose sans l'être. Juger ainsi, c'est se donner ce qui est en question. L'objet *présent* et comme posant, au dedans ou au dehors, devant la puissance de connaître, cela n'explique rien (2); il y faut une *entrée*, c'est-à-dire, ici, une synthèse de natures, ainsi que les Anciens « quasi a longe divinantes » l'avaient compris depuis Empédocle (3). Le connaître est un mode d'être. Il faut que le connaissant soit d'abord pétrissable en cette forme; ensuite qu'il soit pétri. Par quoi? Évidemment par son objet, et par conséquent selon lui, et en ce sens à sa ressemblance. « L'âme est comme transformée en la chose, et ce par communication de la forme, selon laquelle

1. *Summa theolog.*, Ia pars, q. XIV, art. 1.
2. *De verit.*, q. VIII, art. 6.
3. *In I de Anima*, lect. 4 *init.*; lect. 12, *init.*

agit tout ce qui agit (1). » Il y a déjà dans cette phrase toute une théorie de la connaissance.

Pour saint Thomas, l'être est dynamogénique; le bien est « diffusif de soi »; la forme, l'acte, d'où l'être tire sa positivité intelligible, tend à se communiquer, de même que la *puissance* tend à recevoir, et ainsi l'unité dans le meilleur tend à s'établir, en raison de la fraternité universelle née de cette origination commune : la participation de l'Acte pur. Telle est la formule la plus générale de l'activité réciproque des êtres. Mais à l'invasion de l'acte, les conditions de la matière imposent des exigences. L'acte se communique *ad modum recipientis*. D'où les lois diverses qui règlent l'assimilation du patient à l'agent dans tous les ordres. Or, il est des cas où le patient est à l'acte qu'il s'agit de communiquer dans la même proportion que l'agent lui-même; alors il va de soi que l'acte sera reçu dans le premier tel qu'il subsiste dans le second, tel, dis-je, soit spécifiquement, comme dans les actions *univoques*, soit au moins génériquement, comme dans les autres actions naturelles.

La matière donne le genre : c'est donc matériellement qu'en ce dernier cas la forme sera reçue; elle s'y trouvera liée à une matière dont elle sera l'acte incommunicable, comme elle l'était par rapport à son sujet propre, la matière étant principe d'individuation. Et en tout cela, rien ne répond aux réquisits de la connaissance. Celle-ci, en effet, de quelque façon qu'on la conçoive, doit se prêter à cette condition qu'un être, sans cesser d'être soi, devienne pourtant les autres. Or, s'il recevait en soi l'être d'autrui en nature propre, il en perdrait le sien, et si c'était un être matériel, il changerait d'espèce; si c'était un être spirituel, il changerait même de genre. Pour qu'il y ait connaissance et non pas changement substantiel, il faut de toute nécessité supposer qu'il y a, pour l'acte du connu, deux façons de se communiquer, et corrélativement, de la part du patient, deux façons de recevoir l'acte. D'où le recours imposé à une distinction capitale souvent énoncée, à savoir celle qui classe en deux ordres à part l'*actus imperfecti*, c'est-à-dire l'acte qui constitue le sujet en sa nature propre, et l'*actus perfecti* qui enrichit le sujet constitué, par l'adjonction d'un deuxième degré d'acte. L'acte de connaissance est *actus perfecti*, et il est bien évident que l'exposant ainsi ajouté au radical des natures connaissantes cons-

1. *De Natura Verbi intellectus*; *Summa theolog.*, Ia pars, q. LXXXV, art. 2. Et ideo dicendum...

titue un ordre nouveau, analogue à ceux que crée dans la quantité une dimension nouvelle. Le plan est transcendant à la ligne et le solide au plan, bien qu'ils procèdent l'un de l'autre : ainsi l'être de connaissance (*esse intentionale*) est transcendant à l'être de nature (*esse naturale*), bien qu'il s'y greffe (1). Nous arrivons ainsi à poser un mystère, mais on ne pourrait le fuir qu'en refusant les données du problème et en mutilant l'homme.

D'ailleurs ce mystère en se rapprochant d'un autre peut y trouver quelque lumière. Puisque le connaître est un mode d'être, son éclosion en nous doit se concevoir à la façon d'un *fieri*, et l'analyse du *fieri* doit lui être proportionnellement applicable.

La puissance et l'acte, la matière et la forme feront donc ici retour. Ce qui ne connaissait point et qui connaît passe pour autant de la puissance à l'acte, et une puissance de connaître qui passe à l'acte, c'est quelque chose d'analogue à une matière qui reçoit une forme. De même que la matière première est une pure puissance, définie uniquement comme telle et sans aucun acte, afin qu'elle soit apte à les recevoir tous, ainsi, avant le connaître, la puissance connaissante est comme telle *tabula rasa* et définie uniquement en tant que puissance.

La différence, c'est que cette puissance a un sujet, au lieu d'être premier sujet; elle est *potentia perfecti ad optimum*, l'optimum étant ici l'extension d'être réalisée par participation à des formes d'abord étrangères. Quant au principe déterminateur, c'est, dans le cas du *fieri*, la forme substantielle ou accidentelle; ici ce sera la forme de second degré appelée *species*. Toute la difficulté du problème de la connaissance consiste donc, dans ce système, à rapprocher sans les confondre la réalité extérieure qui doit entrer en nous et être nous sans sortir d'elle-même, et la représentation intérieure qui doit rester en nous et être nous tout en nous transportant au dehors. En d'autres termes, le principe de la connaissance doit être à la fois sujet et objet, synthétiser le moi et le non-moi, faire un seul tout de l'univers et de l'homme qui le contemple ou en éprouve les *passions*, sans que d'ailleurs la synthèse obtenue aboutisse à une sorte de composé qui ne serait ni le connaissant ni le connu, ainsi qu'il advient par l'union de la matière à une forme dans la génération corporelle. La matière est *nullius;* l'intellect ou le sens sont puissance d'un être défini et constitué : c'est celui-ci qui doit bénéficier de la synthèse. L'intellect ou le sens devront de-

1. Cf. *II de Anima*, lect. 24.

venir l'objet, et par là le sujet sera connaissant, sans être tenu de devenir l'objet. Il absorbera et ne sera point absorbé; il s'assimilera le monde, au lieu d'aller s'y perdre en se quittant.

Voici un passage de Fichte qui donne un sentiment très vif de cette condition et qui par là peut servir à éclairer la thèse thomiste. « Comment une science des choses peut-elle être possible, du moment que la chose s'ignore elle-même? Comment moi qui ne suis pas du tout la chose, qui ne suis pas une modification de la chose, puisque les modifications de la chose ne peuvent apparaître que dans le cercle même de l'existence de la chose et non pas dans le cercle de ma propre existence, comment moi, dis-je, puis-je avoir conscience de la chose? Par quel moyen la chose vient-elle à moi? Où est le lien entre moi, le sujet qui sais, ce que je sais et la chose elle-même? Quand je suis moi-même ce que je sais, il n'y a pas de difficulté. Je me connais simplement parce que je suis un être intelligible. Je sais ce que je suis parce que je le suis... Je n'ai aucun besoin d'un lien étranger entre le sujet et l'objet : ma propre nature est ce lien; c'est moi qui suis en même temps le sujet et l'objet. Or, cette subjectivité objective, cette objectivité subjective, cette identité de l'objet de la science avec celui qui possède la science, c'est précisément cela que j'entends signifier par cette expression *moi* (1). »

La doctrine thomiste part du même point de vue que Fichte en ce qu'elle reconnaît la nécessité de rattacher le connaître à l'être. On ne connaît que ce que l'on est : saint Thomas accepte pleinement cet axiome. Il s'agira de savoir s'il n'y a pas plusieurs façons d'*être* quelque chose. Or, le fait de la connaissance nous révèle précisément une multiplicité dans les manifestations du fond de l'être. Le fond de l'être est *idée*, et l'idée peut se réaliser non pas seulement dans une matière, mais aussi, sous certaines conditions, dans un sujet constitué, et précisément la condition fondamentale de cette réalisation au deuxième degré sera l'immatérialité aussi grande que possible du sujet que l'on envisage; car c'est la matière qui réduit la forme, qui la *finit*, qui l'individualise, et puisque la connaissance consiste dans une extension compréhensive qui fait dépasser à l'individu ce que Fichte appelle son « cercle d'existence », il faut que pour autant le pouvoir-limite de la matière s'écarte (2). A cette condition,

1. *Destination de l'Homme.* Trad. Barchou de Penhoën, p. 160.
2. *Summa theolog.*, Ia pars, q. XIV, art. 1.

les « cercles d'existence » pourront arriver à coïncider par quelque chose d'eux-mêmes, à savoir l'*idée* participée en commun : ici sous forme *naturelle* pour constituer un être, là sous forme *intentionnelle* pour le recréer, le repétrir à l'image d'autrui.

Par quel moyen la chose vient-elle à moi? demandait Fichte. Réponse thomiste : Par la forme idéale dont elle est l'incarnation et dont sous son influence je deviendrai le sujet. La matière de la chose est en acte d'idée, et c'est ce qui la fait être ce qu'elle est. Or, la chose que je suis et qui est aussi en acte d'idée pour être, est de plus en pouvoir d'idée pour connaître, c'est-à-dire pour être autrui sans cesser d'être elle-même, en participant à l'idéalité incarnée en autrui.

L'idéalisme réaliste de saint Thomas se découvre ici à plein, et l'on voit comment dans sa pensée se réalise sans paradoxe l'*objectivité subjective* et la *subjectivité objective* de Fichte. Nous sommes sujet « *naturellement* », et objet « *intentionnellement* », c'est-à-dire sujet au premier degré de réalisation de l'idée-être; objet au deuxième degré de cette réalisation, grâce auquel nous nous étendons au delà de nous (*in-tendere*, d'où *intentio* et *intentionalis*) pour participer à l'être des autres, à leur être, dis-je, non en tant qu'ils sont sujet, ce qui serait nous confondre avec eux, mais en tant qu'ils sont idée, et que tout être en pouvoir d'idée peut donc les recevoir sous ce rapport et les vivre (1). Saint Thomas dit sans cesse qu'il y a quelque chose dans les êtres par quoi ils nous sont connaissables, à savoir une fraternité entre eux et nous en tant que nous sommes connaissants. Il en conclut hardiment avec Aristote (2) que tout ayant ainsi *naturellement* rapport à la connaissance, à parler universellement s'il n'y avait pas *sujet*, il n'y aurait pas non plus *objet*. Ces deux termes s'impliquent comme exprimant deux faces d'une même réalité transcendante. La cognoscibilité de toutes choses leur vient de ce qu'elles procèdent du Connaissant suprême et qu'elles ne sont que sa pensée posée dans l'être (Scientia Dei est causa rerum). Elles existent par leur *forme*, c'est-à-dire par une idée qu'elles sont chargées de manifester. Or, à cette condition d'être issues d'une pensée et formées non seulement *par elle*, mais *d'elle* suit leur cognoscibilité pour nous en ce que, par un contact indicible, par une synthèse de ces *idées-êtres*, le sujet arrivera à connaître l'objet en devenant lui et soi tout ensemble.

---

1. *Summa theolog.*, Ia pars, q. LXXXIV, art. 1.
2. *In IV Phys.*, lect. 23.

Ce que saint Thomas rejette, c'est la nécessité prétendue, pour le connaissant, d'être *en nature propre* ce qu'il doit connaître. La puissance et l'acte l'exonèrent de cette supposition, qui a jeté Fichte dans le paradoxe du *moi absolu*. Il la conserve d'ailleurs pour un cas, à savoir celui où le connaissant étant forme pure, se trouve appartenir à l'ordre idéal par lui-même et peut donc se connaître immédiatement. Un tel être peut dire en effet : « Je sais ce que je suis parce que je le suis ». C'est le cas des intelligences séparées (1); c'est à fortiori le cas de Dieu. Mais hors ce cas qui n'est pas en cause pour nous, il faut maintenir la distinction foncière des *sujets* et des *objets*, ce qui ne nous empêche aucunement de les mettre en synthèse sous un certain rapport, à savoir dans cet acte second par lequel le connaissant, tout en demeurant soi, participe à l'idée incarnée dans un autre. C'est en ce sens que saint Thomas dit toujours avec Aristote : Dans le fait de la connaissance, le sujet en acte et l'objet en acte sont identiques. Averroès avait insisté en disant qu'ils sont plus un que la matière et la forme dans la substance (2). Saint Thomas y applaudit, car la matière n'est point la forme; elle constitue avec elle un troisième, tandis que la puissance connaissante, comme telle, devient réellement la chose en tant que celle-ci est connaissable, c'est-à-dire que l'idée de réalisation qui est incarnée ici est participée là. Et comme l'être est avant tout idée, forme, acte, raison, il y a donc là unité dans l'être en sa plus haute acception, (ἐνέργεια, εἶδος), en ne réservant que la *manière d'être* (τὸ εἶναι) qui tient aux conditions matérielles. A cause de cela, en Dieu où les conditions matérielles n'ont plus cours, où l'essence et son acte d'être sont identiques, l'unité du sujet et de l'objet sera parfaite. Dieu sera subjectivement son objet total, comme il sera objectivement son être total (3).

Peut-on opposer à ces conceptions quelque difficulté insurmontable? Qu'est-ce qui peut s'opposer à ce qu'une *idée réelle* devienne la détermination spécifique d'une puissance appartenant à un être déjà constitué, aussi bien qu'elle devient la détermination d'une matière? L'être en question sera matière sous ce rapport, voilà tout. Matière et forme ne sont-ils pas des termes relatifs, en même temps qu'ils désignent, aux deux bouts des rela-

1. *Summa theolog.*, Ia pars, q. LVI, art. 1.
2. *In* III *de Anima*, comment. V.
3. *Summa Theol.*, Ia pars, q. XIV, art. 5.

tions, la puissance pure et l'acte pur? Pour que la détermination dont on parle soit possible, il suffit que la constitution première de l'être envisagé ne le mure pas en soi en épuisant son pouvoir d'idée : soit qu'il se trouve individualisé à outrance par la domination de la matière, soit qu'au contraire il enveloppe toute idée et ne puisse donc rien recevoir. Ce dernier cas est celui de Dieu, dont on peut dire en un sens supérieur qui était déjà peut-être celui d'Aristote : Il ne connaît que soi. Quant à l'autre hypothèse, elle nous aide à comprendre comment les êtres inorganiques, ne possédant qu'un minimum d'acte, un minimum d'intelligibilité propre, n'arrivent pas à se procurer le luxe ontologique d'une participation à l'intelligibilité ambiante. Le mot de l'Évangile s'applique ici : *Omni habenti dabitur ; ei autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo.*

Par où l'on voit comment se retourne en louange le reproche adressé par quelques-uns à une conception qui, prétend-on, méconnaîtrait l'autonomie de la conscience, en l'identifiant au monde extérieur (1). Est-ce méconnaître la conscience que de la mêler à son milieu et de la mettre en synthèse avec la nature? Nous sommes nature aussi, nous; par notre être sensible, d'où toute connaissance nous arrive, nous appartenons à cet océan qui, sous le vent des actions vitales, élève ses flots et y allume la sensation en aigrette lumineuse. Les *formes* naturelles sont donc chez elles, chez nous. Leur existence en double : au dehors dans la matière, en nous qui nous faisons matière pour les recevoir, n'a rien de tellement insolite. C'est en tout cas une nécessité qu'impose l'analyse. La critique adressée par Aristote à Platon, à savoir qu'avec les *idées* il créait un double inutile de la nature, n'a plus cours ici, car l'être *intentionnel* ne double pas l'être *naturel* sans raison, et d'ailleurs, au point de vue où nous sommes présentement, l'un est aussi « naturel » que l'autre. Toute chose est créée deux fois, dit saint Augustin : une fois en elle-même, une fois dans les intelligences. Sans verser aux *idées innées*, il faut reconnaître le bien fondé de cette remarque. Ce qu'elle contient de platonisme nous paraît rigoureusement imposé par les données du problème de la connaissance. C'est ce qu'a pensé le plus redoutable ennemi des Idées, quand il a dit que l'âme peut devenir toutes choses. Aristote ne peut échapper à Platon, et ceux qui veulent échapper à l'un et à l'autre s'égarent loin de l'expérience.

1. Renouvier, *Hist. et Solut. des probl. métaphys.*, p. 75.

Ce qui prouve d'ailleurs d'une façon assez piquante combien est vain ce reproche de confusion entre la conscience et la nature, c'est qu'il laisse place au reproche contraire. Certains ont vu dans la thèse de l'identité formelle du connu et du connaissant non plus la confusion dont on parle, mais un emmurement de la conscience en soi et le sûr moyen de créer entre elle et la nature un hiatus infranchissable. Ces critiques contradictoires prouvent mieux que toute louange avec quelle justesse le milieu de vérité est ici atteint. Comment d'ailleurs le reproche d'emmurement serait-il plus que l'autre acceptable? Dire que le connaissant et le connu comme tels sont identiques, c'est dire précisément que la forme par laquelle je connais n'est pas seulement forme du connaissant, mais forme du connu; qu'elle est chose de nature, et qu'elle fait donc le lien qu'on lui reproche de briser.

Bien plus, ce n'est pas seulement à l'état agissant, c'est d'une certaine manière dans sa constitution même que l'âme, en cette théorie, se trouve mêlée à l'univers. Car le connaître est l'acte dont le connaissant comme tel est la puissance. Si donc la puissance et l'acte se correspondent; si par ailleurs connaître c'est devenir un autre en participant au même acte, à la même idée de nature, c'est donc que l'âme est en quelque façon tout ce qu'elle doit ou peut connaître. Comme nous disons : La matière contient en puissance toutes les formes que la génération en extrait, ainsi nous pouvons dire : L'âme contient en puissance les natures que ses *conceptions* intellectuelles successives y feront reconnaître. Ce que l'âme *deviendra*, il faut qu'elle le *soit* en pouvoir, et qui la connaîtrait à fond y pourrait donc trouver comme en creux l'universalité des choses. « Elle n'en diffère, et les choses ne diffèrent d'elle que selon que le tout est en puissance (1). » Saint Thomas donne ainsi une satisfaction inattendue au panthéisme idéaliste d'après lequel la nature prend elle-même, dans le connaissant, conscience d'elle-même, et il suggère, sans nul sacrifice doctrinal, une grandiose idée de l'unité relative de tout, sous les auspices de l'absolue unité divine.

Ce qu'il est très important de remarquer, c'est que la théorie de la connaissance dont nous venons de marquer les grandes lignes n'est pas à l'ontologie thomiste dans le rapport de la conséquence au principe : c'est elle au contraire qui est principe. Le

1. *Summa Theolog.*, Ia pars, q. XIV, art. 2.

procédé synthétique de saint Thomas pourrait faire illusion : constamment il paraît déduire; mais à y regarder de près, on voit que son système clos en apparence — tel un *anneau brisé* — a pourtant une entrée, et que cette entrée est sa thèse sur la connaissance. Au fond, cela va de soi. Se demander ce qu'est l'être, c'est se demander : Qu'est ceci, qui nous apparaît? Et comment répondre sans avoir dit d'abord ce que c'est qu'*apparaître;* ce que l'*apparence* confère ou ne confère pas au réel, de telle sorte qu'on puisse dire : Ceci est le résidu objectif; ceci est l'être en soi, et voici ce que le sujet y ajoute. C'est Platon qui avait senti le plus vivement, dans l'antiquité, cette dépendance absolue du problème ontologique avec le problème de la connaissance (1). Il avait dévié en chemin, mais la route était bonne. Saint Thomas la reprend avec Aristote pour guide. Il note sans cesse que la réalité, matière ou esprit, ne saurait être définie en termes qui abstraient de la connaissance, sous peine de rendre celle-ci inintelligible.

Nous connaissons : donc le réel est *connaissable :* donc il participe de la nature du connaissant comme tel, autrement il lui serait étranger et ne pourrait communiquer avec lui dans l'acte commun qui constitue le connaître. L'aliment ne peut être étranger à ce qui se nourrit; il faut qu'une communauté de nature les assemble. L'*autre* se fonde sur le *même,* comme le mouvement sur l'immobile et le multiple sur l'un. Ce qui fait l'intelligibilité doit être au fond ce qui fait l'intelligence; ce qui rend le sensible tel doit être ce qui rend le sens capable d'y boire. L'analyse partant de là poussera ainsi sa pointe : Rien ne nous est donné que dans son *idée,* en prenant ce mot au sens le plus large (*species*). Or, le sens universel nous oblige à dire et tout le mouvement de la vie en contient l'affirmation : Nous connaissons les *choses.* Quel moyen de s'en tirer que de dire : La *chose* même est idée, et par l'idée, l'intellect ou le sens pourront donc devenir chose. On pourra dire : *Intellectus fit omnia* parce qu'on aura pu dire d'abord : *Ex intelligibili in actu et intellectu in actu fit unum,* et cela même sera vrai parce qu'il est vrai qu'en puissance du moins, *intelligibile* et *intellectus* SUNT unum.

L'idéalisme platonicien est là, mais corrigé ainsi qu'on l'a vu déjà, ainsi qu'on le verra davantage.

On peut juger maintenant de ce que devra penser saint Tho-

1. Cf. *Summa theolog.,* Ia pars, q. LXXXIV, art. 1.

mas soit de l'objectivisme matérialiste, soit de l'idéalisme subjectiviste en toutes leurs nuances. Il les combat en tant qu'exclusifs; il les absorbe dans sa synthèse. Il lui paraît tout à fait insensé de vouloir, avec le premier, construire le sujet avec de l'objet, la conscience avec de la *chose*. Il lui paraît absurde aussi de chercher à absorber l'objet dans le sujet à tel point que tout soit conscience ou état de conscience. Par ailleurs, ayant vu que le sujet et l'objet ne peuvent être étrangers en nature, il a introduit dans l'être qui leur est commun de quoi faire que le sujet devienne objet et l'objet sujet sans que l'un ou l'autre abdique. Sa position est donc moyenne, et du point central où il s'établit, il peut juger ses adversaires.

Le matérialisme était représenté pour lui par les anciens *naturalistes :* Empédocle, Héraclite, Diogène d'Apollonie, Hippo, Critias, et surtout Démocrite. Leur point de départ commun était que le semblable est connu par le semblable, en quoi ils ne se trompaient point tout à fait, ainsi qu'on l'a vu; mais ils étaient comme des hommes que la vérité poursuit dans le sommeil, et qui l'habillent de songes (1). De ce que l'objet et le sujet doivent avoir quelque chose de commun, ils concluaient aussitôt qu'ils doivent avoir une composition identique. Platon même raisonnait ainsi; seulement ayant reconnu d'abord l'idéalité du sujet, il avait idéalisé le réel, pour ne pas désidéaliser l'âme. Les Physiciens, au contraire, partant de l'objet matériel et le comprenant dans le sens le plus empirique, en composaient le sujet, de sorte que l'idéalité de la connaissance était sans nulle explication, quoique imposée par l'expérience la plus immédiate du moi (2).

Cette opinion n'est pas soutenable. L'âme ne peut pas être un composé corporel; elle n'est ni une harmonie de propriétés matérielles comme le voulaient Simmias, Empédocle et Dinarque (3), ni une complexion d'organes à la façon de Galien (4), ni à plus forte raison un feu, un souffle, une vapeur, comme « l'imagination grossière » d'un Démocrite, d'un Diogène ou d'un Héraclite le put croire. L'âme est un acte intelligible, une forme, une idée réelle sous le gouvernement de laquelle les propriétés matérielles s'organisent et s'unissent, mais qui par cela même

1. *In I de Anima,* lect. 4, *init.*
2. *Ibid., circ. med.; Summa theolog.,* Ia pars, q. LXXXIV, art. 1 et 2.
3. Cf. *C. Gentes* II, c. LXIV; *I de Anima,* lect. 9.
4. *Ibid.,* c. LXIII.

les dépasse. La simple nutrition le prouve, et à plus forte raison la sensation et l'intellection (1). Ce qui a trompé ces philosophes, c'est le rôle évident que jouent dans le connaissant les propriétés corporelles. Voyant qu'on pouvait dire : Tel corps, telle âme; telle complexion, telle intelligence; telles humeurs, telles passions, ils n'ont pas su comprendre qu'autre est la relation qu'entretiennent les fonctions de connaissance avec les propriétés corporelles, autre la relation qu'elles entretiennent avec l'âme. Celle-ci est le lien des autres et ne peut donc les rendre inutiles. Les propriétés corporelles ont à l'égard de l'âme raison de dispositions matérielles; l'âme elle-même est la forme, l'acte, l'idée réelle qui régit le composé. Sans les propriétés, l'âme ne pourrait rien faire; mais sans l'âme, les propriétés ne sauraient aboutir à la connaissance, attendu que celle-ci les dépasse, qu'elle est d'un ordre à part, et qu'il faut donc lui assigner un principe de son ordre (2). Si l'âme connaissante était une harmonie de propriétés, comme il faudrait supposer à cette harmonie une cause propre, il faudrait donc une âme de l'âme (3). Qu'on dise donc dès l'abord que l'âme est non l'harmonie même, mais son principe; que par suite elle est antérieure logiquement aux éléments de l'harmonie, afin de les contenir; que par suite elle leur est supérieure (4). D'ailleurs si l'on comprend que la beauté soit une harmonie de parties, la santé une harmonie d'humeurs, la force des membres une harmonie de nerfs et d'os, etc., de quoi le sens ou l'intelligence comme tels seraient-ils l'harmonie? Il y a là une réalité à part, dont la raison propre (propria ratio) n'est pas dans l'organisme (5). Tout au plus peut-on dire, s'il s'agit de la sensation, que la raison propre en est dans le corps vivant, mais en tant qu'il est vivant par son âme.

Mais le matérialisme ne se soutenant pas, faut-il verser dans l'idéalisme? La doctrine du *Cogito* a orienté la pensée moderne vers une méthode qui fait des phénomènes de conscience le premier ou l'unique objet de l'investigation philosophique, tout le reste — si reste il y a — ne pouvant être conçu ou donné que par ou à travers ce premier objet. Cette attitude favorise infiniment, si elle ne les implique point, les conclusions idéalistes.

---

1. Q. *un. de Anima*, art. 1.
2. *Ibid.*, *loc. cit.* et c. LXI; *In I de Anima*, lect. 9.
3. *Loc. ult. cit.*, *circ. med.*
4. *In I de Anima*, lect. XII. Octavam rationem...
5. *II C. Gentes*, c. LXIV.

Or, l'attitude thomiste est toute contraire. Le point de départ est ici l'intuition objective. Le connaître est objet avant d'être sujet; le *primum cognitum*, ce n'est pas le connaissant comme tel, c'est l'être. Pour la puissance pure que nous sommes au point de vue du connaître, connaître en acte c'est devenir autrui, et comme nous ne sommes pour nous que par la connaissance, nous ne sommes pour nous que par autrui. C'est l'invasion du monde en nous qui nous éveille à nous. L'homme ne se connaît que dans l'acte de devenir autre : *Cognoscens in actu est cognitum in actu*, de sorte que l'ordre vrai du connaître est celui-ci : Premièrement l'objet, deuxièmement l'acte, troisièmement la puissance d'où procède cet acte, quatrièmement, pour finir, le sujet (1). On voit combien s'éloigne un tel point de vue des visées du subjectivisme. L'union synergétique du connaissant et du connu fait que l'âme a conscience de l'un et de l'autre en son acte, mais du connu directement, de soi-même indirectement, en tant que puissance de l'acte obtenu par la connaissance. La réalité de l'objet est donc ici donnée avant le moi : comment ensuite la méconnaître ? Le fait premier doit être laissé à sa primauté (2). Il est plus certain que nous connaissons des choses qu'il n'est certain que nous connaissons par une opération immanente. Mieux vaudrait donc nier l'immanence de la pensée ou de la sensation, comme y tend le matérialisme empiriste, que d'en nier l'objectivité au sens le plus général de ce terme. Volontiers saint Thomas dirait aux subjectivistes ce que disait Cicéron aux Épicuriens : « Cum perspicuis dubia debeatis illustrare, dubiis perspicua conamini tollere (3). » Faire dépendre le monde extérieur de l'analyse du moi, ne serait-ce pas vraiment chercher la lumière du jour dans les caves ?

A maintes reprises saint Thomas s'est posé cette question : Qu'est-ce qui est vraiment connu ? Est-ce la représentation, est-ce la chose ? Est-ce l'image intelligible ou sensible, est-ce l'objet ? C'est en ces termes que se posait de son temps la question du subjectivisme.

« Certains ont posé, dit-il, que les puissances cognitives, en nous, ne connaissent que leurs propres *passions*, à savoir que le

1. *De verit.*, q. X, art. VIII; art. IX; *Summa theolog.*, Ia pars, q. LXXXVII, art 3; art. 1, ad 3m; *In II de Anima*, lect. 2, *init.*; III, lect. 9, *med.*; *In Boet de Trinit.*, art. 3; *de Principio individuationis*, init.

2. *In IV Metaphys.*, lect. 14, *in fine.*

3. *De finibus*, IV, 24.

sens ne sent autre chose que l'altération de l'organe, et que l'intelligence ne perçoit que l'image intelligible éveillée en elle. Mais cette opinion apparaît manifestement fausse (1). » Il s'ensuivrait que les sciences ne seraient point relatives aux choses, mais seulement aux états du moi, de la même manière que les Platoniciens ont dit : Notre science est relative aux Idées. Seulement, dans l'hypothèse platonicienne, les Idées étaient un *en soi* et comme un double immobile des choses; ici, elles sont en nous, et toute science humaine se réduirait ainsi à une psychologie. De fait, cette conséquence a été acceptée de quelques penseurs, et remarquant avec raison que toute réflexion consiste à se donner un objet intérieur, à penser sa pensée comme une *chose*, ils ont avoué que leur doctrine générale de la connaissance doit se pousser jusque là et que l'on doit dire : Il n'y a de science que la psychologie *réelle*, c'est-à-dire « conscientielle », c'est-à-dire irréfléchie et qui se réduit au courant non jugé de l'âme. Pour fuir cette conséquence paradoxale, il faut accorder que la connaissance peut avoir un *donné* en dehors d'elle-même, et alors au nom de quel préjugé assurer que ce donné est création de l'esprit plutôt que création d'autre chose? Une fois dans l'*autre*, on a passé le pont qu'on disait infranchissable et on a ruiné ses propres objections. On a donc, pour écarter un mystère, avancé une absurdité qui ne supprime pas le mystère.

« En second lieu, il suivrait de la position adoptée l'erreur de ces Anciens qui disaient : Tout ce qui apparaît est vrai, même les contradictoires. Si, en effet, la puissance cognitive ne connaît que ses propres états, elle ne peut juger que de cela même, et elle n'en peut juger que selon qu'elle en est affectée. Tout jugement porté par elle sur cet unique objet l'atteindra donc selon ce qu'il est, et ainsi tout jugement sera vrai,... toutes opinions seront équivalentes, tous les états de connaissance se vaudront (2). »

Il suffit à saint Thomas d'avoir énoncé ces conséquences pour se croire en droit de rétrograder vers une théorie de la connaissance qui en écarte. Il refuse de compter avec des paradoxes antihumains, et quand l'idéaliste prétend que s'il y a du réel hors la connaissance, la connaissance ne saurait l'atteindre parce qu'elle n'atteint que soi, il ne voit là qu'une pétition de principe. L'idéalisme est contraire au sens universel : c'est donc à lui

1. *Summa theolog.*, 1ª pars, q. LXXXV, art. 2.
2. *Loc. ult. cit.*

de se prouver; il mène aux inconvénients qu'on vient de dire : toute supposition à lui contraire et qui saura rendre un compte suffisant des phénomènes de connaissance sera donc la bienvenue. Or, c'est ici que saint Thomas avance sa thèse. Il admet l'identité nécessaire du sujet et de l'objet; mais avant la connaissance, cette identité n'est que potentielle (1); pendant, elle est actuelle, mais relative seulement à la *forme d'être*, non à la *manière d'être*. La nécessité posée par le problème de la connaissance n'est-elle pas assez pressante pour justifier cette supposition d'une essence des choses participable, c'est-à-dire d'une constitution du réel qui lui permette d'être en nous sans cesser d'être en soi, l'un du moins de ses éléments pouvant être vécu en commun par le sujet et par l'objet, tous deux authentiques fils de l'Être, reliés à ce sommet par la même idéale Réalité transcendante?

Quand certains disent encore que le réel, s'il existait au dehors, ne pourrait être comparé à la connaissance pour voir si elle lui est identique, ils partent du même postulat injustifié, à savoir que le réel comme tel est inattingible. Car s'il est attingible, c'est évidemment par la connaissance, et alors, quelle étrange prétention que de demander, sous prétexte de vérifier la valeur de la connaissance, qu'on connaisse un objet autrement que par elle! Cette idée d'une comparaison à établir indique d'ailleurs un faux point de vue qu'écarte la thèse thomiste. Connaître, pour saint Thomas, ce n'est pas élaborer au dedans une idole; la *species intelligibilis vel sensibilis* n'est pas un double du réel habitant dans le sujet, et qui pourrait ou non *ressembler* : c'est, par rapport au sujet, une forme d'être surajoutée; par rapport à l'objet, sa propre forme participée en raison d'une sorte de vie commune, d'unité sui generis établie entre le sujet et l'objet par la connaissance. Il ne faut pas oublier que connaître, c'est *être;* pour autant que nous connaissons l'objet, nous le *sommes*, non en nature et en positivité, mais selon sa forme participable L'objection qu'on nous fait s'adresserait à merveille aux εἴδωλα καὶ ἀπορροάς de Démocrite (2); elle est sans force contre une conception qui fait de la *species* un « medium quo *ipsa* objecta videntur », medium ontologique, et non pas, ainsi qu'on le suppose anthropomorphiquement, simple sosie ou toile pein-

1. Cf. *II de Anima*, lect. 10, *in fine*.

2. *De Divinat. per somnum*, II, 464a, 5-6; ap. S. Th., lect. 2.

te (1). Et sans doute ce n'est là qu'un système, une interprétation du réel, mais du moins celui-ci est-il respecté, alors que l'idéalisme sacrifie dans le problème proposé sa donnée la plus immédiate et défait le nœud gordien à la façon d'Alexandre. L'existence du monde extérieur, comme celle du libre arbitre, comme celle de la vérité, est possible à nier logiquement, mais non pas vitalement. On ne peut vivre qu'en affirmant implicitement l'existence du non-moi; le plus sage est donc d'accepter ce point de départ et de systématiser en conséquence.

En résumé, selon saint Thomas, le matérialisme relatif à la connaissance tient à ce qu'on part de l'objet comme donné et qu'on en fait le sujet, puis l'acte du sujet, comme si la connaissance avait lieu par assimilation ou identité en nature propre. Et l'idéalisme résulte de ce qu'adoptant le même principe on l'applique à l'inverse. Considérant comme donné l'idéal en nous, on en compose l'objet. Dans les deux cas on en arrive à nier l'évidence, soit celle relative au dedans, qui est conscience, soit celle relative au dehors, qui est chose. La voie moyenne consiste à poser le sujet et l'objet comme deux données corrélatives également nécessaires, et, refusant de sacrifier l'une ou l'autre, de trouver un terme commun où elles puissent s'unir. On a vu en général de quelle façon saint Thomas entend établir cette synthèse; la suite de sa doctrine précisera en distinguant les cas particuliers de connaissance que justifie la diversité des objets.

Le monde comprend matière et esprit, singulier et universel : les puissances de connaître se diversifieront de même. Il y a des puissances dont l'objet propre et proportionné est l'immatériel : ce sont les intelligences pures; des puissances dont l'objet propre et proportionné est le monde de la matière : de ce genre sont les facultés humaines. Parmi celles-ci, on distinguera ensuite les puissances sensitives, affectées au singulier, et l'intelligence, dont l'objet propre est ce qui, dans les réalités singulières, les dépasse en même temps qu'il s'y manifeste, à savoir les essences.

Si l'on s'en tient à l'homme, il ira de soi que les facultés sensibles auront pour siège le sujet en tant qu'il est lui-même sensible, c'est-à-dire le composé humain, corps et âme, le premier étant représenté dans chaque cas par un *organe* approprié, la seconde par une de ses *puissances*. Quant aux facultés intel-

1. Cf. *Quodl.* VIII, art. 22.

lectuelles, elles auront pour siège la partie de l'âme qui ne dépend point de la matière, ou pour mieux dire l'âme en tant qu'elle dépasse par son *acte* la potentialité de sa matière. Il ne faut pas se tromper, en effet, sur le sens des expressions *parties* de l'âme ou *puissances* de l'âme. Ces mots désignent non des entités distinctes, mais des virtualités réellement distinctes, ce qui n'est pas la même chose. La distinction des puissances de l'âme entre elles et par rapport à l'essence est fondée sur ceci que les puissances diffèrent comme les actes, leur étant proportionnées et relatives. Or, l'acte de l'essence, c'est l'être; l'acte de la puissance opérative comme telle, c'est l'opération. D'autre part, excepté en Dieu, l'être et l'opération diffèrent; car opérer, c'est devenir, et ce qui est, en tant qu'il est, ne devient pas. Dans tout être qui évolue, il y a donc un non-être relatif, ou puissance, qui ne saurait être confondu avec son acte. Par ailleurs et en vertu du même principe, une évolution en divers sens impliquant une diversité d'actes implique corrélativement une diversité de pouvoirs. C'est tout ce qu'il faut chercher dans la classique distinction des puissances de l'âme. Ceux qui voient là des entités autonomes, communiquant par fil spécial pour essayer de constituer une unité impossible, ceux-là transposent en valeurs d'imagination des données toutes métaphysiques; ils n'ont pas vu que l'acte et la puissance divisent l'être en tant que tel et sont donc transcendants aux réalités empiriques. Une maison n'est pas faite avec des maisons, ni un être avec d'autres êtres. L'être et l'un se confondent, et il faut donc comprendre que l'unité de l'homme ne doit pas se résoudre en morcelage d'entités, mais seulement en une distinction de pouvoirs que révèlent ses réalisations divergentes (1).

Il faut avouer que même les penseurs profonds parmi les scolastiques ont paru quelquefois opérer une anatomie de l'âme qui réduisait le sujet un en une pluralité anthropomorphique ou mécaniciste. D'où l'impression de sécheresse qui se dégage fort souvent de leurs analyses. Mais ce qui prouve leur souci de sauvegarder l'unité de l'homme, c'est cette thèse constamment soutenue que l'âme est toute dans le tout et dans chaque partie du corps, ce qui ne serait point s'il y avait en elle entités distinctes. Ce sont ses pouvoirs seulement qui se montrent divers en divers organes, car le pouvoir inclut l'organe et ne peut donc

1. Cf. *Summa theolog.*, Iª pars, q. LIV, art. 3; q. LXXVI, art. 1; q. LXXIX, art. 1; *De Verit.*, q. X, art. 9, ad 3um.

être autre sans que celui-ci soit autre, ni se révéler ici quand son organe est là : « l'art de construire ne se loge pas dans les flûtes. » Sous ce rapport donc (secundum totalitatem virtutis) on ne peut plus dire que l'âme soit toute en chaque partie, ni même qu'elle soit toute dans le tout, puisque la vertu de l'âme dépasse ontologiquement et fonctionnellement celle du corps (1).

Tel est le cadre général de la psychologie thomiste.

Paris. A.-D. SERTILLANGES.

1. *De Spirit. creat.* q. I, art. 4; *Sum Theol.*, Ia Pars, q. LXXVI, art 8, corp. et ad 4m.

La nature de l'émotion selon les modernes et selon Saint Thomas

SUITE (1).

II

LA THÉORIE DE L'ÉMOTION SELON S. THOMAS (*suite*)

L'aspect psychique de l'émotion.

Si l'on veut condenser en un mot l'idée que se fait saint Thomas de l'aspect psychique de l'émotion, il faut dire qu'il conçoit l'acte de l'appétit sensitif, qui constitue cet aspect psychique, comme un *certain mouvement de l'âme*, « *quidam motus animae* » (2).

L'expression est analogique; car nous exprimons toutes choses, y compris les opérations de l'âme, par comparaison aux opérations des êtres matériels. Voici le fondement et la structure de cette analogie : De même que les êtres de la nature ont un mouvement propre, déterminé par leurs lois spécifiques constitutives, — et par mouvement il faut entendre non seulement le mouvement local, mais tout passage évolutif de puissance à acte caractérisant toute activité —; de même, l'être doué de connaissance, en plus de sa tendance native à se conserver et à développer ses activités, a ceci de particulier qu'un nouvel appétit, et par suite de nouvelles tendances d'action surgissent en lui, du fait que la connaissance lui présente de nouveaux objets et de nouvelles fins (3).

1. Cf. *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, avril 1908, p. 225 sv.

2. *Sum. Theol.*, Ia IIae qu. XXIII, art. 2; — *ibid.*, art. 4; etc.

3. « Motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus. » *Ibid.*, qu. XXXVI, art. 1; — « Motus appetitivus habet similitudinem appetitus naturalis. » *Ibid.*, art 2.

L'appétit sensitif est ainsi calqué sur l'appétit naturel et nous parlons du premier par analogie aux effets que provoque le second. Comme le mouvement d'un être de la nature — ou, si l'on veut, son activité — est tendance d'un terme à un autre, évolution d'un état imparfait vers un état plus parfait; ainsi, nous concevons l'acte de l'appétit comme une tendance évolutive, comme un mouvement. Il y a ressemblance; car de part et d'autre il y a intermédiaire tendantiel entre un état et un autre état. Mais il y a différence; car ce mouvement de l'âme n'est pas un véritable mouvement, ni à plus forte raison un mouvement local : un acte immanent, comme l'acte appétitif, ne pouvant être un véritable mouvement.

Ces restrictions faites, et cette précision donnée à la signification de ce « certain mouvement de l'âme », saint Thomas en détaille tour à tour les caractères respectifs dans chacune des différentes passions. Retenons-en seulement la coupe générale : A partir d'un désir, suscité par un attrait de bien à acquérir, ou d'un désir contredit par un motif de mal ou de danger, un mouvement de l'appétit se déclare et se développe avec plus ou moins d'amplitude, d'expansion, d'accélération, de contraction ou de recul, selon les différentes passions, jusqu'à un terme de repos, auquel correspond dans l'appétit un sentiment de joie ou de tristesse suivant que ce mouvement appétitif a un résultat bon ou mauvais, agréable ou désagréable, pour le sujet. Que l'on essaie d'analyser ce qui se passe dans la conscience au cours d'un état émotionnel, par exemple, dans la tristesse ou dans la peur. N'est-il pas vrai que nous avons l'impression d'une tension, d'un mouvement qui débande brusquement, qui s'arrête, se reprend, s'apaise ou s'affole, d'un flux et d'un reflux de tendances qui se heurtent, d'un équilibre rompu, d'une agitation désordonnée? Sans doute alors nous éprouvons en même temps les diverses variations organiques : nous sentons nos membres trembler, notre chair frémir, notre poitrine s'angoisser, notre respiration se précipiter ou se raréfier, notre cœur s'accélérer ou battre péniblement. Et nous ne refusons pas d'admettre que ces sensations — nous le verrons — ajoutent à l'intensité de l'émotion; mais il reste que, constatable par l'expérience intime et sous-jacente à l'agitation corporelle, une agitation psychique emplit avec celle-ci tout le champ de la conscience. Sans doute nous ne pouvons positivement exprimer ce qu'elle est, et nous la traduisons en termes analogiques de mouvements; mais elle n'en constitue pas moins

un événement de conscience particulier, un état spécial manifestement éprouvé, que l'on ne peut confondre avec les autres éléments de sensations renfermés dans l'émotion.

Et c'est ici que doivent s'intercaler les expériences et les observations de la théorie intellectualiste. Elles contribuent à faire valoir la réalité de l'aspect psychique de l'émotion.

Ces mouvements de l'âme éprouvés dans l'état passionnel et concomitants aux mouvements organiques, sont motivés et déterminés par la représentation. La même harmonie ou le même désaccord sont, à la fois et parallèlement, dans les représentations et dans les mouvements appétitifs. « Dans la tristesse causée par la mort d'un ami, dit l'intellectualiste Linder, l'idée de cet ami est prise comme dans un étau entre deux idées, celle de sa mort qui tend à produire un arrêt des représentations, celle de ses bienfaits qui tend à un effet contraire. » C'est vrai, à condition d'ajouter que l'arrêt et l'effet contraire ne se maintiennent pas seulement dans les représentations, mais se poursuivent et s'établissent surtout dans les tendances appétitives, bien qu'ils soient immédiatement motivés par la contradiction des représentations. L'expérience interne, dans ce complexus de l'état émotionnel, saisit, constate, éprouve, beaucoup plus qu'on ne saurait l'analyser, cet entrejeu des tendances appétitives sous l'entrejeu des représentations. Mais ce « ton de sentiment » et d'affectivité reste distinct des données de connaissance. Celles-ci peuvent être aussi frappantes dans leur contradiction chez quelqu'un qui n'éprouve pas l'émotion, chez celui, par exemple, qui connaît parfaitement le malheur qui frappe son ami, alors que celui-ci ne fait qu'en soupçonner l'étendue et pourtant se désole : le premier n'éprouve pas l'émotion de tristesse, au moins dans sa plénitude, bien qu'il connaisse les motifs d'affliction; le second l'éprouve tout entière, car il devine, malgré la connaissance imprécise qu'il en a, le mal qui le menace directement, et cette perspective suscite immédiatement le jeu des tendances appétitives, et par suite l'émotion elle-même dans ses éléments essentiels.

Cet aspect psychique de l'émotion en est donc un élément caractéristique. Bien mieux, l'acte appétitif, dit saint Thomas, constitue *la forme* même de l'émotion, c'est-à-dire la *spécifie* comme *telle* émotion et non pas *telle* autre (1).

---

1. *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. XXVIII, art. 5; — qu. XXVI, art. 1, ad 3; — art. 4; etc.

Ce rôle spécificateur attribué à l'acte de l'appétit est très important à remarquer, et sa vérification expérimentale devient une preuve de l'insuffisance de la théorie physiologique. — En effet, d'après celle-ci, deux émotions ne peuvent être *qualitativement* hétérogènes, qu'en raison de l'hétérogénéité des variations organiques, motivant l'hétérogénéité des sensations consécutives, sensations qui, dans la théorie, — on le sait, — constituent l'émotion. Or, l'observation la plus ordinaire constate des émotions qualitativement dissemblables, alors que les variations organiques sont manifestement les mêmes. Qu'on lise par exemple les descriptions faites par Lange des manifestations corporelles de la joie et de la colère, on les trouvera étrangement concordantes. Non seulement ces réactions se présentent extérieurement identiques, mais encore et surtout, elles sont éprouvées comme identiques : Dans la joie exubérante je sens les joues me brûler sous l'afflux sanguin, je sens l'agitation musculaire de mon corps, etc.; et de même dans la colère. Si l'émotion n'est qu'un ensemble de sensations organiques, comment expliquer que j'éprouve des émotions radicalement distinctes, alors que les sensations qui les accompagnent ne se distinguent pas? — D'autre part une émotion psychiquement la même peut se manifester corporellement différente chez deux individus à base de tempérament différent : l'un a la joie exubérante et abondante, l'autre, muette et silencieuse; l'un a la colère violente et mouvementée, l'autre sourde et contenue.

Bien plus, chez un individu, au cours d'un état émotionnel identique, les événements physiologiques peuvent varier, en s'amplifiant jusqu'à devenir désordonnés, ou en s'atténuant jusqu'à devenir latents, sans que pour cela l'émotion varie qualitativement; c'est donc que l'émotion elle-même n'est pas réductible tout entière aux sensations organiques.

Pour que la théorie physiologique, qui nie l'aspect psychique de l'émotion, puisse se vérifier, il faudrait qu'il existât une série de types spéciaux de phénomènes physiologiques correspondant, un à un, aux différents types spéciaux d'émotion. « Or, dit le Dr Grasset, des phénomènes physiologiques banaux, toujours les mêmes, expriment des émotions très diverses : le frisson et la chair de poule expriment la peur, l'horreur, l'admiration intense. On rougit et on pâlit, le cœur se précipite pour des émotions absolument opposées » (1).

1. *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie*: p. 226 sv. Alcan, Paris, 1908.

L'expérience externe, scientifique, vient s'ajouter à l'expérience interne pour justifier la nécessité et l'existence de l'élément psychique de l'émotion, affirmé par saint Thomas. « En pathologie, dit encore le Dr Grasset, ce qui fait la maladie de l'émotion, ce n'est pas le degré plus ou moins grand des phénomènes physiologiques, mais le degré de l'*émotivité*, fonction essentiellement psychique. » Et le même auteur rappelle les expériences de François Franck, de Paul Sollier, de Sherrigton, dont les résultats contredisent ouvertement la théorie physiologique (1).

François Franck a montré que les événements organiques varient, non suivant la *qualité*, mais uniquement suivant la *quantité* des émotions. « Il détermine expérimentalement une élévation de pression aortique semblable à celle que peut déterminer une excitation psychique : il en résulte une sensation de gêne, de plénitude circulatoire mais pas une émotion vraie de colère ou autre. Les effets de l'émotion sur les vaisseaux sont les mêmes que ceux de la sensibilité générale ou de l'excitation directe de certains points du cerveau. » Ce sont des effets sans caractère émotif spécifique (2).

On se souvient que James rêvait de trouver une « expérience cruciale » confirmant sa théorie, dans le cas d'un sujet anesthésique, incapable par conséquent de sensations somatiques, et chez lequel ne se manifesterait plus aucune émotion. Or, Paul Sollier, qui s'était d'abord rallié à l'avis de James, conclut maintenant contre lui, après avoir étudié des hystériques anesthésiques et des anesthésiques par suggestion. Le docteur Grasset, il est vrai, n'ajoute pas une grande importance à ces observations de Paul Sollier, « parce que, dans ces cas, l'anesthésie s'accompagne d'un état cérébral psychique qui explique la diminution ou l'absence de l'émotion, en dehors du trouble périphérique de la sensibilité. — D'ailleurs une anesthésie pure avec intégrité absolue du cerveau psychique paraît irréalisable par l'expérimentation ou par la maladie. » Aussi considère-t-il comme « plus importantes les expériences de Sherrigton, qui coupe la moelle à des chiens dans la région cervicale inférieure. Toutes

1. *Ibid.*

2. Voir les recherches de François-Franck : *Comptes rendus du laboratoire de Marey*, 1876, t. II; — *Leçons sur l'expression des émotions.* Cours du Collège de France, 2e semestre 1900; — *Critique de la théorie dite physiologique des émotions; XIIIe Congrès international de médecine*, Paris, 1900, Sect. de physiologie, physique et chimie biologiques; — *Les expressions extérieures et profondes des émotions chez l'homme et les animaux. Bulletin de l'Inst. gén. de psych.*, 1906, t. VI, no 2., p. 83.

les connexions sont rompues entre le cerveau et les viscères thoraciques, pelviens et abdominaux, excepté celles qui existent par l'intermédiaire de certains nerfs craniens. Ainsi on isole, en outre, du centre vasomoteur bulbaire, tous les vaisseaux sanguins, excepté quelques minimes communications par la voie des nerfs craniens. La peau et les organes moteurs sont, depuis les extrémités inférieures, jusqu'à l'épaule, également privés de toute communication avec le cerveau. Et l'émotivité persiste. Un trouble de nature émotionnelle est survenu chez un animal après que toute réaction nerveuse vasomotrice a été rendue impossible et après que la majeure partie des réactions viscérales a aussi été empêchée » (1). Et le Dr Grasset conclut résolument : « Tous les physiologistes sont unanimes pour combattre la théorie de Lange-James-Sergi, qui met l'émotion essentiellement dans les phénomènes physiologiques et ne voit dans les phénomènes psychologiques qu'une conscience de ces phénomènes physiologiques » (2).

Ainsi donc, en résumé, l'émotion, pour saint Thomas, a un aspect psychique. Cet aspect psychique, nous le traduisons analogiquement, dans sa coupe générale, en disant qu'il est un mouvement de l'âme. Son existence et ses caractères se révèlent à l'expérience intime. Celle-ci est corroborée par les analyses de la théorie intellectualiste ; mais ce que cette dernière prend pour un mode résultant seulement de l'intéraction des représentations est surtout une intéraction de tendances, c'est-à-dire de mouvements appétitifs. Enfin, la réalité de cet aspect psychique, forme de l'émotion, est également prouvée par l'insuffisance de la théorie physiologique à rendre compte de la spécificité et de la différence qualitative des émotions : de récentes expériences et observations manifestent d'ailleurs, plus péremptoirement encore, cette insuffisance.

L'aspect physiologique de l'émotion.

L'émotion n'a pas seulement, selon saint Thomas, un aspect psychique, caractérisé par ce « certain mouvement de l'âme » que nous venons d'analyser. Celui-ci a un corrélatif physiologi-

---

1. Revault d'Allonnes. — *L'explication physiologique des émotions. Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1906, p. 137.

2. *Op. cit.*, p. 229.

que nécessaire et inséparable : un *mouvement organique*, « *transmutatio corporalis.* »

Ce mouvement organique est variable suivant la diversité des passions : tremblement, pâleur, claquement des dents, frisson, agitation spasmodique, sécrétions, clameur de la voix, taciturnité, etc. (1), en un mot tous les phénomènes musculaires, vasculaires, viscéraux, dont Lange nous a donné la description. Il suffit de parcourir le *Traité des Passions* pour constater que, sous ce rapport, l'observation de saint Thomas ne le cède en rien, et dans les détails les plus réalistes (2), à celle du physiologiste danois.

Mais laissons de côté cette description des mouvements et réflexes périphériques propres à chaque passion : car aussi bien ce que nous cherchons c'est la théorie *générale* de l'émotion selon saint Thomas. Or, celui-ci s'est inquiété de savoir quelle est l'origine interne de ces mouvements passionnels. De même que les partisans de la théorie physiologique se sont demandé quel est le facteur physiologique primaire de toute émotion — et l'on sait que leurs solutions sont divergentes — de même saint Thomas a cherché le point de départ central des diverses manifestations organiques de l'émotion. Pour lui, ce point de départ, c'est *le mouvement du cœur*. Ici encore les textes sont trop abondants pour que nous puissions les citer tous. En voici quelques-uns : « *Cor est instrumentum passionum animae* » (3). — « *In omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolem aut diastolem* » (4). — « *Ratio passionis salvatur secundum quod cor..... dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio* » (5). D'autre part, nous savons que, pour saint Thomas, le cœur est l'organe spécialement informé par l'âme en tant que motrice, et c'est pourquoi son mouvement est le principe de tous les autres mouvements de l'animal : « *motus autem cordis principium est omnium motuum qui sunt in animali* » (6). Ainsi, dans toute passion,

1. *Sum. Theolog.* Ia IIae, qu. XLIV, art. 1, c. et ad 1, ad 2, ad 3; — *ibid.*, art. 3; — qu. XLVI, art. 3, ad 3; — *ibid.*, art. 4, c.; — qu. XLVIII, art. 2, c.; — *ibid.*, art. 4, c. et ad 1, ad 2, ad 3; — etc.

2. *Op. cit.*, Ia IIae, qu. XLVI, art. 3, ad 1.

3. *Op. cit.*, Ia IIae, qu. XLVIII, art. 2.

4. *Op. cit.*, Ia IIae, qu. XXIV, art. 2, ad 2.

5. *De Veritate*, qu. XXVI, art. 5, c.

6. *Summa Theolog.*, passim. Voir en particulier : Ia IIae, qu. XVII, art. 9.

il y a un facteur physiologique primaire et spécifique dans son ordre : les manifestations organiques externes sont engendrées par le mouvement anormal trop rapide ou trop lent du cœur.

Mais il semble qu'il y ait un hiatus entre les troubles vasomoteurs et les mouvements extravagants de la périphérie. Comment passer des uns aux autres? Y a-t-il un intermédiaire, et un intermédiaire physiologique? — Oui, il y en a un : c'est le *pneuma psychique*, « *spiritus animalis* ».

Que saint Thomas admette cet intermédiaire, dans sa physiologie passionnelle, c'est incontestable. Citons seulement quelques textes : « *In iratis... interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora ;... sed in timentibus spiritus moventur a superioribus ad inferiora.* » (1) — « *Motus irae est causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum.* » (2) — « *Juvenes... habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo juvenes sunt animosi et bonae spei.* » (3).

Qu'est-ce donc que ce pneuma psychique et quel est son rôle dans la physiologie passionnelle? Ceci nous amène à dire un mot de la physiologie de saint Thomas, mais un mot très bref, pour autant qu'il nous servira à comprendre l'aspect physiologique de l'émotion (4).

Les facultés de la vie sensitive (fonctions de connaissance et fonctions de motricité) requièrent, selon saint Thomas, deux systèmes d'organes : les organes externes (œil, oreille, etc.) et les organes internes, puis deux systèmes de nerfs : les nerfs sensitifs et les nerfs moteurs. Les organes internes des fonctions de connaissance sont localisés dans la partie antérieure de l'encéphale et sont reliés aux organes externes par les nerfs sensitifs. Les organes internes de la motricité sont localisés dans la partie postérieure du cerveau; de là partent les nerfs moteurs qui vont se ramifier multiplement dans tous les membres et régions du corps. Mais ces organes internes et externes, ces nerfs sensitifs

---

ad 1, ad 2, ad 3; — *ibid.*, qu. XX, art. 1, ad 1; — qu. XXXIII, art. 1, — qu. XXXVII, art. 4, c., — XXXVIII, art. 4, ad 3; — III *Sent.*, Dist. XXXIV, qu. II, art. 1, q. 1, c.

1. *Sum. Theolog.*, Ia IIae, qu. XLIV, art. 1.

2. *Ibid.*, qu. XLVIII, art. 2.

3. *Ibid.*, qu. XL, art. 6.

4. Cf. *Note pour l'étude de la psychophysiologie d'Albert le Grand et de saint Thomas* (*Revue thomiste*, 1905, p. 91 sv) où nous avons étudié avec plus de détails la physiologie de la sensation et du mouvement, d'après Albert le Grand et saint Thomas et montré la conciliation qu'ils ont tentée, sur ce point, entre les théories d'Aristote, de Galien, et des médecins arabes.

et moteurs ont besoin pour être immédiatement aptes à leurs fonctions d'être lubréfiés par le pneuma psychique. Celui-ci est, selon saint Thomas, une vapeur corporelle, très subtile, d'une matière raréfiée et invisible. Albert le Grand disserte longuement sur sa nature. Pour lui, c'est un corps subtil, *sui generis*, ayant quelques propriétés des divers éléments : il est clair, tenant de l'eau, du feu, et surtout de l'air ; il est véhiculé par le sang ; il est formé par la nourriture, l'air de la respiration, le tout altéré et modifié sous l'influence de la chaleur vitale. Voici au juste sa fonction physiologique : Amené par le sang jusqu'au cœur il est propulsé par le mouvement de sistole et de distole dans les diverses parties du corps. Parvenu au cerveau, le pneuma, sous l'influence fonctionnelle de celui-ci, subit une altération caractéristique, par laquelle il devient proprement « psychique », c'est-à-dire approprié aux fonctions de sensibilité dont il pénètre les organes internes. Par l'entremise des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs, qu'il traverse en raison de sa subtilité, il va jusqu'aux organes externes et aux parties périphériques, les adaptant à leur rôle sensitif ou moteur. Et ainsi — pour ne parler que de la motricité qui nous occupe surtout — les mouvements corporels seront excités ou atténués, selon l'apport plus ou moins grand du pneuma ; et ce plus ou moins aura son point de départ et sa raison dans l'accélération ou le ralentissement du cœur.

Ces notions générales suffisent pour nous faire comprendre le mécanisme physiologique du mouvement émotionnel selon saint Thomas : Le mouvement appétitif a sa répercussion directe sur le mouvement du cœur ; celui-ci variant de son rythme normal, au delà ou en deçà, suivant la spécificité de l'acte appétitif, les mouvements corporels, par l'intermédiaire que nous savons, seront excités ou déprimés, corrélativement à l'excitation ou à la dépression rythmique du cœur.

Cette physiologie moyenageuse de l'émotion paraîtra bien rudimentaire. Pourtant, si on en élimine les notions démodées et si on en considère avec bienveillance les lignes générales, on remarquera, nor sans surprise, qu'elle coïncide avec la physiologie de l'émotion telle que Lange nous l'a décrite. Pour celui-ci également, les mouvements périphériques, accélérés ou ralentis, sont en corrélation directe avec le rythme anormal du cœur. De ce trouble cardiaque provient en effet l'irrigation abondante ou l'anémie des neurones moteurs : d'où l'innervation trop forte ou trop faible des nerfs moteurs, et, par suite, l'incohérence agitée ou la

dépression des mouvements corporels ou autres manifestations périphériques. Pour saint Thomas, comme pour Lange, le facteur physiologique primaire de l'émotion est donc une modification interne vasculaire ou vasomotrice.

Et maintenant que faut-il penser de cette physiologie de l'émotion?

Il faut remarquer tout d'abord — et cette remarque est de première importance — que telle ou telle explication physiologique est *accidentelle* à la théorie générale de l'émotion d'après saint Thomas : De même que les partisans de la théorie physiologique ne s'accordent pas — sans que leur point de vue général en soit modifié — sur la question de savoir quel est, dans le processus émotionnel, le facteur physiologique qui met en branle tous les autres, de même il est indifférent à la théorie générale de saint Thomas qu'il ait raison ou tort dans son affirmation de l'origine cardiaque des modifications organiques. Sa théorie générale exige seulement que la réaction corporelle soit un élément intégrant de l'émotion.

Cela dit, il faut loyalement reconnaître que saint Thomas s'est trompé avec tous les physiologistes de son temps — et qui oserait s'en étonner? — en admettant que le cœur est le principe de la motricité et par suite de la physiologie de l'émotion, de même que Lange s'est trompé, au dire des physiologistes contemporains, en mettant les troubles vasomoteurs au début du processus de l'émotion. Il est reconnu aujourd'hui que les variations du cœur n'influent qu'indirectement sur la motricité, et qu'elles sont préalablement commandées elles-mêmes par des centres cérébro-spinaux dont la localisation précise reste, d'ailleurs, soumise à la discussion. Mais il est sûr qu'un événement cérébro-spinal est au début du cycle physiologique de l'émotion.

Toutefois l'opinion de saint Thomas garde une part de vérité. Si l'acte appétitif n'influe pas immédiatement et directement sur les perturbations du cœur, il reste qu'il a toujours, par un intermédiaire cérébral et nerveux, une répercussion indirecte sur le cœur et ses mouvements anormaux (1). Et comme de tous

1. Les physiologistes distinguent dans le cœur son *mouvement*, son rythme et en assignent la cause physiologique dans les ganglions microscopiques qui l'entourent (le cœur d'un animal arraché de la poitrine peut battre encore un certain temps); mais la *vitesse*, l'*intensité*, la *régularité* des contractions cardiaques sont continuellement influencées par un centre cérébro-spinal; deux faisceaux de fibres appartenant au nerf pneumogastrique et au grand sympathique relient le cœur au centre : le premier ralentit, le second accélère le mouvement du cœur.

les phénomènes physiologiques du processus passionnel ce sont les phénomènes cardiaques que la cénesthésie sent et éprouve et non les phénomènes cérébraux et nerveux, le sens commun et l'expérience interne immédiate sont portés à voir dans les troubles du cœur l'événement organique prépondérant et caractéristique.

Ainsi, en résumé : l'opinion de saint Thomas sur le facteur physiologique primaire de l'émotion est *accidentelle* à sa théorie générale. Cette opinion n'est pas vraie en ce sens que le mouvement du cœur serait la cause originelle des mouvements somatiques. Mais elle reste vraie en affirmant que le cœur est intéressé — bien qu'indirectement — dans toute émotion; et elle justifie par là l'expérience intime vulgaire et le langage du sens commun qui voit dans le cœur le symbole des différentes passions.

Intégration et réversibilité de l'aspect psychique et de l'aspect physiologique de l'émotion.

Nous avons étudié séparément l'aspect psychique de l'émotion « quidam motus animæ » et son aspect physiologique « transmutatio corporalis »; mais cette dissociation, introduite pour plus de clarté dans l'exposition, ne doit pas faire illusion sur l'unité foncière et vivante du fait passionnel.

Les deux éléments qui l'intègrent, l'un comme forme, l'autre comme matière, se rejoignent en une cohésion tellement absolue et nécessaire que l'émotion n'existerait pas si, par impossible, l'aspect psychique pouvait être sans l'aspect physiologique, ou réciproquement. De même que le phénomène de connaissance sensible, spécifiquement *un*, relève du sens *animé*, de même le phénomène émotionnel n'est pas autre chose que le mouvement organique *animé*, pour ainsi dire, par le mouvement appétitif de l'âme; et, pour saint Thomas, ce complexus constitue la spécificité même de l'émotion comme phénomène distinct de tous les autres phénomènes de conscience.

Cette intégration de l'élément psychique et de l'élément physiologique, au sein d'une même unité vivante, telle que l'affirme saint Thomas, n'est qu'une application de sa théorie générale du composé humain, de l'âme forme du corps. Mais indépendamment de cela, l'essentielle inter-dépendance de l'acte appétitif et du mouvement corporel se constate expérimentalement par

un fait sur lequel il faut insister. Il s'agit de la *réversibilité de l'état émotionnel.*

On se souvient que le principal argument mis en avant par la théorie physiologique pour éliminer de l'émotion tout élément psychique est ce fait que l'émotion peut surgir par la seule mise en jeu des réactions physiologiques, par absorption d'excitants ou de calmants, ou encore, chez certains dégénérés héréditaires, sans cause apparente, par la seule prédisposition morbide.

Or, saint Thomas accepte d'emblée ces faits, et ceux qu'il relève sont absolument les mêmes que ceux décrits par Lange. Que l'appareil vasculaire soit dûment dilaté en raison de la complexion du tempérament héréditaire, dit saint Thomas, un motif insignifiant suffira à déterminer la colère : « *Si accendatur ex complexione, corpus a valde parvis et debilibus movetur* » (1). Et encore : « *Magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem irascatur, quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum quod concupiscat... Et propter hoc... ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia* » (2). Saint Thomas va jusqu'à esquisser une division des états pathologiques irascibles : ceux de la colère maniaque ou taciturne, ceux de la fureur vindicative et agissante (3). — Ce qui est vrai de la colère l'est aussi des autres passions, de la peur, par exemple. Celle-ci peut être constituée, *in forma completa,* sans aucun motif apparent, et tout à fait semblable à celle que provoque un danger imminent : «... *Videmus quod etiamsi nullum immineat periculum, fiunt in aliquibus passiones similes his passionibus quae sunt circa animam, ut puta melancolici frequenter, si nullum periculum immineat, fiunt timentes* » (4). Non seulement les prédispositions pathologiques héréditaires peuvent susciter, comme fatalement, les réflexes organiques et ainsi déterminer le cycle émotionnel correspondant : mais, même dans le cas de tempérament normal, la passion peut surgir par la seule excitation, ou la seule atténuation des mouvements corporels. Saint Thomas a toute une question de la *Somme Théologique* intitulée : *Des remèdes à la tristesse* (5). Parmi ces remèdes, qu'il énumère avec complaisance en des articles distincts : contempla-

1. *In I De Anima,* Lect. II.
2. *Sum. Theol.,* Ia IIae, qu. XLVI, art. 5.
3. *Ibid.,* art. 8.
4. *In I De Anima, loc. cit.* — Aristote avait dit : *μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαίνοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου.* ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ Α, 1, 403 *a* 23-24.
5. *Sum. Theol.,* a IIae, qu. XXXIII.

tion de la vérité, commerce de l'amitié, en voici d'autres très singuliers : le sommeil, la douche, le bain. Il va même jusqu'à dire qu'il est très bon de pleurer au sein d'une grande douleur, car les larmes soulagent. — Vis-à-vis d'autres états émotionnels saint Thomas n'a garde d'oublier l'argument cher aux physiologistes : la provocation de l'émotion par absorption de spiritueux; ainsi le vin est un des meilleurs excitants à l'audace et au courage, et l'exemple de l'ivrogne qui provoque témérairement ceux qu'il rencontre et n'a aucun souci du danger revient à plusieurs reprises sous sa plume comme un *confirmatur* sans réplique (1).

Mais tandis que les partisans de la théorie physiologique invoquent ces faits pour éliminer l'élément psychique de l'émotion et établir que celle-ci est tout entière constituée par la conscience des réflexes organiques, saint Thomas, qui est observateur trop scrupuleux pour récuser ces mêmes faits, ne voit en eux qu'une preuve expérimentale manifeste de la connexion intime et nécessaire de l'aspect physiologique et de l'aspect psychique, tous deux ensemble constituant l'émotion. Loin d'y rencontrer une contradiction, il n'y trouve au contraire qu'une illustration nouvelle de sa théorie.

Voici l'explication qu'il propose des différents faits cités et que nous résumerons ainsi dans sa coupe générale : Les différentes parties de notre organisme physiologique ont entre elles un tel rapport d'adaptation et d'harmonie que la modification de l'une de ces parties entraîne celle de tout l'ensemble; ainsi les modifications périphériques retentissent par différents intermédiaires sur les organes internes, et les modifications de ceux-ci se répercutent à leur tour sur toutes les fonctions. D'autre part, dans l'état normal, ce rythme général a une allure de juste milieu auquel est adjoint, dans l'appétit, un sentiment de bien-être. Que ce rythme vienne à être modifié par un excitant externe ou même par le jeu mécanique du tempérament physiologique ou des prédispositions héréditaires, ce renforcement harmonique ou désharmonique sera éprouvé, conscient, du fait de la cénesthésie générale. En regard de cette appréhension, le sentiment se colore de plaisir ou de malaise, parfaitement ressenti dans la conscience. Que cette harmonie ou cette désharmonie, et aussi le sentiment parallèle, s'accentuent encore, l'appréhension, renforcée par la mémoire, l'association, l'imagination d'états semblables ou analogues, manifestera vite des motifs immédiats de bien ou de

1. *Ibid.*, qu. XL, art. 6.

mal pour le sujet — réels ou fictifs —; dès lors, le mouvement appétitif déclanchera entraînant le mouvement organique correspondant et l'émotion tout entière sera constituée. Elle semblera n'avoir eu pour cause qu'une modification corporelle; en réalité celle-ci aura provoqué tout le cycle émotionnel : la connaissance ou appréhension pratique antécédente, puis l'émotion elle-même avec son double aspect de mouvement psychique de l'appétit et de mouvement organique.

C'est de cette façon que peuvent fort bien s'expliquer les faits invoqués par la théorie physiologique pour nier l'élément psychique de l'émotion. Ils ne prouvent qu'une chose, savoir, que les phénomènes physiologiques sont des éléments *nécessaires*, constitutifs de l'émotion; mais non pas qu'ils soient *suffisants* pour constituer l'émotion, ni surtout qu'ils soient antérieurs aux phénomènes psychiques. « Si je rencontre un ours, disait James, j'ai peur uniquement parce que je m'enfuis : la conscience des mouvements organiques et autres réflexes forme seule mon émotion de peur. » Une telle interprétation est manifestement inexacte. Je ne tremble et je ne fuis que parce que j'appréhende le danger imminent et que je me vois sans défense. Si, au contraire, je suis armé, si je suis à l'affût, je n'ai plus peur, je me réjouis du bon coup de fusil et j'en vibre d'aise. Ce sont bien des événements proprement psychiques qui sont au principe de l'émotion et qui en déterminent la spécificité. — James allègue un autre exemple : il se souvient qu'étant tout jeune enfant, il se prit à pleurer en voyant saigner un cheval. Mais, outre qu'il est impossible à James de reconstituer son état psychologique complet à cette époque de sa vie, son cas s'explique fort bien et de plusieurs manières possibles par un jeu d'association auquel suivit un phénomène appétitif correspondant. L'enfant associe en effet l'idée de souffrance à celle du sang qui coule — quand il s'est égratigné ou blessé, il a souffert et il a pleuré — et, par l'entremise de cette suggestion, une émotion pareille aux anciennes peut se reproduire spontanément. Même interprétation pour le cas de frayeur irrésistible près du canon qu'on tire — autre exemple de James. — Il y a association imaginative et par suite déclanchement presque automatique de l'émotion complète.

Quant aux cas pathologiques, invoqués par Lange, et dans lesquels l'émotion se déclare *in optimâ formâ*, sans cause extérieure apparente, ils n'excluent pas pour autant l'élément psychique. Celui-ci est déterminé comme fatalement par voie d'association,

motivée elle-même par l'état morbide de l'organisme. A vrai dire, ces derniers faits ne pourraient confirmer la théorie physiologique que s'il était prouvé que dans la conscience du malade émotif il n'y a pas un état affectif hallucinatoire, mais seulement la sensation des modifications organiques. Or, les psychiâtres reconnaissent que la maladie de l'émotion ne provient pas du degré plus ou moins grand des phénomènes physiologiques, mais du degré de *l'émotivité*, fonction essentiellement psychique. L'exagération du fait passionnel a donc sa cause dans l'élément psychique, bien et dûment existant, et concourant avec les réflexes organiques à l'état émotionnel complet.

Ainsi, saint Thomas ne voit dans la réversibilité de l'émotion, c'est-à-dire dans sa provocation possible par excitation indirecte de l'organisme, qu'une preuve expérimentale de la connexion nécessaire des éléments intégrant toute émotion : l'élément physiologique et l'élément psychique. Bien loin d'y trouver un motif d'éliminer celui-ci, son interprétation, confirmée par l'analyse scientifique, ne va qu'à le mettre plus en valeur et à montrer par là le bien fondé de sa théorie générale de l'émotion.

Cela dit, saint Thomas serait prêt à admettre une part de vérité dans la théorie physiologique. Il concéderait volontiers que les variations organiques contribuent *indirectement* à renforcer l'intensité de l'émotion et que l'on peut dire avec James : « la fuite aggrave la panique; chaque accès de sanglots rend le chagrin plus intense; dans la colère nous nous montons jusqu'au paroxysme par des explosions répétées ». Saint Thomas affirme expressément que la délectation corporelle est plus « véhémente » que celle de l'appétit supérieur, en raison des sensations concomitantes provoquées par les réactions physiologiques (1). Mais, au reste, ce renforcement se propage jusqu'à l'appétit par le jeu d'association que nous avons décrit, et finalement c'est l'élément psychique qui s'accroît en intensité et par lui l'émotion tout entière.

CONCLUSION.

Résumons toute cette étude par un parallèle plus concis entre les théories physiologique et intellectualiste et la théorie de saint Thomas.

Pour les physiologistes, l'émotion n'est pas un phénomène

1. *Ibid.*, qu. XXI, art. 5.

spécifique. Elle est tout entière constituée par la sensation ou conscience des modifications organiques, sans qu'il soit besoin d'invoquer aucun élément psychique affectif. Elle n'est, en définitive, qu'une représentation spéciale, dont l'objet précis est un complexus de mouvements internes et externes. L'essentiel de la théorie est le rejet de l'élément psychique et cette affirmation conséquente : les phénomènes corporels et la sensation qui en est éprouvée constituent l'émotion tout entière. Si les divergences apparaissent chez les soutenants de cette théorie, elles sont purement accidentelles ; car elles portent sur la question de savoir quel est, dans l'ensemble des événements physiologiques, celui qui est primaire et propre à déterminer tous les autres. Lange dit : ce facteur primaire, c'est le cœur et les troubles vasomoteurs ; d'autres disent : le cœur est secondaire dans la physiologie de l'émotion, puisque son mouvement lui-même est commandé par des manifestations organiques antérieures. L'argument principal, apporté d'un commun accord, pour éliminer tout élément psychique, est ce fait expérimental incontestable que l'état émotionnel peut être provoqué *in forma completa* par des moyens artificiels ou par prédisposition héréditaire.

Pour les intellectualistes, l'émotion n'est pas non plus un phénomène psychologique spécifique, mais seulement un mode de la représentation, résultat de l'intéraction harmonique ou désharmonique des représentations elles-mêmes. L'essentiel de la théorie est également la négation d'un élément affectif propre, distinct de la représentation. Celle-ci, modifiée dans son intérieur, est toute l'émotion. Les phénomènes physiologiques sont accidentels et parasitaires ; ils n'entrent dans le cycle émotionnel qu'indirectement par l'influence qu'ils peuvent avoir sur l'entrejeu des représentations.

Opposées en apparence, les deux théories se rejoignent dans leurs affirmations caractéristiques : négation de l'élément psychique affectif et par conséquent négation de la *spécificité* du fait émotionnel. Qu'elle soit la conscience des variations organiques ou la conscience des modes de la représentation, l'émotion n'est qu'une représentation.

L'originalité de la théorie de saint Thomas consiste dans l'affirmation de l'élément psychique de l'émotion, et, par suite, de la spécificité de celle-ci comme fait distinct de tout autre phénomène psychologique, en particulier de la représentation.

L'émotion est essentiellement un acte de l'appétit sensitif —

et c'est là son aspect formel — lié toujours à une modification corporelle, — et c'est là son aspect matériel.

Ce n'est pas que la représentation n'intervienne en aucune manière dans le cycle émotionnel complet. Elle ne constitue pas intrinsèquement l'émotion, mais elle lui est indispensable. Tout d'abord, elle la provoque et ainsi la détermine extrinsèquement : l'acte appétitif affectif ne se déclare que sur la présentation, par les facultés cognoscitives, de motifs d'attrait ou de répulsion pour le sujet. De plus la connaissance est concomitante et parallèle à l'émotion, parce que l'on doit éprouver et ressentir non seulement le mouvement appétitif dont l'âme est agitée, mais encore et également la commotion organique dont le corps est le théâtre. Déterminatrice extrinsèquement et antérieure, concomitante et parallèle, la représentation enveloppe toute l'émotion sans pourtant se confondre avec elle.

L'élément psychique de l'émotion est décrit analogiquement par saint Thomas comme « un certain mouvement de l'âme » variable selon les diverses passions. Son existence se révèle à l'expérience intime. Les analyses de la théorie intellectualiste la confirment, si l'on admet que l'entrejeu des représentations, qui est indéniable, s'achève dans l'entrejeu des tendances affectives. Enfin, l'impossibilité pour la théorie physiologique de rendre compte de la différence qualitative des émotions en refusant d'admettre l'aspect psychique affectif, manifeste la nécessité de celui-ci, comme élément intégrant toute émotion.

L'aspect physiologique passionnel est le même, au point de vue périphérique, que celui mis en relief par les physiologistes. Les descriptions qu'en donnent ces derniers n'ajoutent que des variantes à celles de saint Thomas. Cette « transmutation corporelle », second élément nécessairement requis dans toute émotion, peut d'ailleurs en renforcer accidentellement l'intensité par répercussion indirecte sur l'acte appétitif.

Mais ces deux aspects de la passion ne doivent pas faire illusion sur son unité foncière : mi-psychique, mi-organique, elle n'en est pas moins *une* dans sa nature constitutive, unité qui se révèle dans l'expérience interne et externe et qui se confirme par ce fait incontestable de la réversibilité de l'état passionnel, c'est-à-dire de sa provocation possible par la seule mise en jeu des réactions corporelles. Loin d'aboutir à la conclusion qu'en tirent les physiologistes, ce fait ne sert qu'à mettre en évidence la nécessité de l'élément psychique.

Ce qui reste essentiel dans la théorie thomiste, c'est donc que l'émotion est un phénomène spécifique, intrinsèquement constitué par l'union d'un mouvement appétitif et d'un mouvement organique. Ce que l'on peut considérer comme accidentel c'est cette opinion que, dans le processus physiologique, les manifestations périphériques ont pour facteur primaire le mouvement anormal du cœur. Il semble bien établi aujourd'hui, contre Lange et par conséquent contre saint Thomas, que le trouble vasomoteur est antérieurement conditionné par une innervation spéciale des centres moteurs.

Mais c'est là, encore une fois, un détail de minime importance. La théorie générale de l'émotion selon saint Thomas demeure tout entière, dans ses lignes originales. Et puisqu'elle apparaît, rationnellement et expérimentalement, mieux établie que toute autre, il convient de lui donner la plus franche adhésion.

Kain. H.-D. Noble, O. P.

La notion du Lieu théologique

SUITE (1)

V

LES LIEUX THEOLOGIQUES IMMÉDIATS.

La partie de l'*Ars specialis*, qui contient le dénombrement analytique et raisonné des lieux dialectiques ne comprend pas moins de six livres dans les Topiques aristotéliciennes. C'est un véritable dictionnaire. Et cependant le nombre des lieux dialectiques est limité par la nature même des choses, puisque les termes généraux qui les constituent et les propriétés logiques de ces termes sont en nombre nécessairement restreint. Bien plus considérable encore serait un *Ars specialis* théologique. Ici, plus de limites fixes; l'approbation de la Révélation pouvant toucher, en plus des propositions formellement révélées, une quantité indéfinie de dires des représentants de la Tradition et de la Philosophie. C'est, nous l'avons déjà remarqué, l'infinité de ce labeur qui a dû détourner Melchior Cano d'entreprendre dans son détail l'énumération des Lieux théologiques proprement dits et l'a fait se contenter de donner quelques spécimens de la manière de s'y prendre pour les découvrir. Les bornes restreintes d'un article et le but d'initiation méthodologique que nous avons présentement en vue, nous commandent plus de réserve encore. Du moins, après avoir donné des exemples typiques de la mise en œuvre de notre théorie, en confectionnant sous les yeux du lecteur quelques échantillons de lieux théologiques immédiats, nous

1. Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1908, janv., p. 51 ssv., avril, p. 246 sv.

sera-t-il permis d'élargir notre horizon, de lever les yeux, par delà le Pratique, vers l'Idéal, et de concevoir l'Idée d'une systématisation générale des Lieux théologiques immédiats, analogue à celle qu'Aristote a tenté de réaliser pour les Topiques, de rêver, à l'instar de Leibniz, d'une *Caractéristique théologique universelle?*

I. — Comment on confectionne un Lieu théologique immédiat.

Dans la première partie de cette Section, conformément à ce qu'annonce son titre, nous confectionnerons quelques principes immédiats d'argumentation théologique en détaillant les différents moments du procédé, emprunté à l'*Ars generalis* théologique, par lesquels on les obtient. Dans une deuxième partie, nous établirons que c'est bien légitimement, qu'en dépit de certains scrupules que pourraient faire naître tant un certain défaut de parallélisme avec les lieux dialectiques que le langage de Melchior Cano, les principes immédiats d'argumentation établis ainsi par nous constituent des lieux théologiques proprement dits, vraiment analogues aux lieux dialectiques proprement dits des Topiques.

1° Confection des principes immédiats de l'argumentation théologique par la méthode de l'Ars generalis.

Cette méthode, on l'a dit déjà, se propose de faire sortir des dix lieux communs concrets de Melchior Cano, et cela par le moyen des instruments théologiques dont nous avons donné les types scripturaires, des principes immédiats d'argumentation théologique. L'opération comprend donc trois termes : le lieu commun qui lui sert de point de départ, un facteur intermédiaire, à savoir l'instrument d'invention, enfin le principe immédiat qui résulte à son issue. Ceci remémoré, je commence.

Soit la première des questions soulevées à titre de modèle de discussion par Cano : *Utrum in lege novâ verè nunc et propriè sit Sacrificium?* A l'appui de sa première et affirmative conclusion, Cano invoque successivement la plupart des lieux théologiques, l'Écriture, la Tradition, l'Église et ses divers organes, les Saints Pères; de plus il entremêle chacun de ces chefs principaux d'argumentation d'appels à leurs voisins et jusqu'à celui de l'autorité des Philosophes. Bien que l'auteur, en cela conforme à Aristote, n'ait pas rappelé explicitement les règles ou préceptes qui amènent sur le terrain ses arguments, il est facile

de suppléer, et nous allons nous y employer pour l'un d'entre eux, le plus efficace, semble-t-il, mettant à nu l'armature du procédé.

Arrêtons-nous donc au second argument principal, tiré de ce texte de saint Luc : *Accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis, dicens : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem (hoc est, accepit et gratias egit) dicens : Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.* Cano déclare que ce texte est un témoignage évident, *apertissimum testimonium,* en faveur de sa thèse. Il le regarde donc comme immédiatement du ressort de la règle de découverte des lieux théologiques qui concerne le sens littéral explicite. Il est clair, d'ailleurs, qu'il intéresse aussi, mais d'une manière plus éloignée, les règles qui concernent la Canonicité (1), l'étendue de l'inspiration (2), l'autorité de la Vulgate (3). Supposons que celles-ci ont déjà obtenu leur effet, et tenons-nous-en, pour raison de clarté et de brièveté, à l'instrument immédiat de confection de notre lieu théologique. Voici, dans toute sa membrure, la suite de l'opération que suppose l'argumentation de Cano.

Majeure : Les propositions de l'Écriture canonique dont le sens littéral explicite ne fait aucun doute, sont aptes par elles-mêmes, et sans déclaration de l'Église, à fournir des lieux théologiques très certains et très efficaces (4);

Mineure : Or, il n'est pas douteux que le texte de saint Luc en question, ne rapporte, à la lettre et explicitement, l'institution dans la Loi nouvelle d'un véritable et proprement dit sacrifice;

Donc ce texte est apte par lui-même, et sans déclaration de l'Église à fournir à la Thèse de l'existence dans la Loi nouvelle d'un vrai et proprement dit sacrifice, un lieu théologique très certain et très efficace, *apertissimum testimonium.*

La majeure de l'argument n'est autre que la première des règles constituant le second instrument, relatif à la distinction des ambiguïtés. Cet instrument n'a pas de peine à s'appliquer au lieu commun de l'Écriture Sainte (5), car il s'identifie substantiellement avec lui, étant son expression la plus formelle.

---

1. Cf. p. 267.
2. Cf. p. 269.
3. P. 273.
4. Voir p. 270, Règle I.
5. P. 261.

La mineure doit être prouvée, et Cano ne manque pas de s'y employer. Il prélude d'abord par des arguments extrinsèques tirés de l'Histoire ecclésiastique, de témoignages de saint Cyprien et de saint Irénée, puis il passe à l'argument spécifique en la matière, l'explication littérale du texte. Savoir si son exégèse est de tous points exacte n'est pas notre affaire. Il nous suffit d'avoir démonté le mécanisme par lequel il cherche à consacrer comme lieu théologique, très certain et très efficace pour la question visée, la teneur littérale du texte cité de saint Luc. Ce texte sera désormais, à son point de vue du moins, un lieu théologique classé pour une argumentation scientifique de l'ordre de questions surnaturelles de principes, visant la matière spéciale du Sacrifice de la Nouvelle loi.

Passons, avec le second modèle fourni par Cano, à une question surnaturelle, non plus de principes, mais de conséquences. On demande si le Christ, dès l'instant de sa conception, a eu la Vision béatifique. Les arguments d'Écriture Sainte ne manquent pas qui, par le moyen d'une explication ou d'un raisonnement, établissent l'affirmative à titre de conclusion théologique. Mais, l'argument adéquat en la matière, ainsi que Cano le marque au début de sa *Résolution*, semble être l'accord des Théologiens. *Quae conclusio, licet solâ Theologorum auctoritate probaretur, satis firma habenda esset, quemadmodum libro 8° constituimus* (1). Nous voici reportés par ce renvoi au septième lieu théologique commun, à savoir : *La doctrine des Théologiens scolastiques est un principe de solution probable* (2).

Au chapitre IV du VIII livre, *De Locis*, auquel se réfère Cano, nous rencontrons trois règles constituant l'unique instrument de différenciation de ce lieu commun, instrument qui relève, soit dit en passant, du Collationnement des différences, troisième instrument dialectique d'Aristote. La première de ces règles concerne le cas où les théologiens ne sont pas d'accord. Il n'est pas applicable à la solution de la question de la vision béatifique dans le Christ, puisque *tous* les théologiens de l'École s'entendent pour la résoudre par l'affirmative. C'est Cano qui vient de nous le dire, et nous ferons bien de l'en croire. Les deux autres règles concernent le cas de cet accord, mais différemment; car

1. *De locis*, l. XII, c. XIII.

2. Cf. p. 262, et, pour le sens du mot *probable*, la note qui se trouve au bas de cette page. Ici, *probable* = preuve solide, *satis firma* (Cano).

l'accord peut porter ou bien sur une chose considérée comme importante, *res gravis;* ou bien sur une chose intéressant formellement la foi ou les mœurs. Dans le premier cas, *ex auctorum omnium scolasticorum communi sententiâ in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari* TEMERARIUM SIT. Dans le second cas, *sententiam contradicere, si haeresis non est, at* HAERESI PROXIMUM EST.

A laquelle de ces règles devons-nous présentement faire appel? Essayons de la dernière comme majeure.

Il vient :

Majeure : S'il n'est pas hérétique, il est tout au moins proche de l'hérésie de contredire la sentence de tous les théologiens de l'École touchant la foi et les mœurs;

Mineure : Or, la question de la vision béatifique du Christ intéresse formellement la foi et est résolue dans le sens de l'affirmative par tous les théologiens de l'École;

Donc la nier est, sinon hérétique, du moins proche de l'hérésie.

La mineure est-elle de mise en la circonstance? Nous ne le croyons pas. Aucune décision formelle du magistère ecclésiastique n'affirme sa première partie; aucun texte d'Écriture Sainte, aucune Tradition apostolique ne la renferme explicitement. L'unanimité du verdict affirmatif des théologiens lui-même, *sententia concors*, porte sur la solidité et la vérité de la conclusion théologique qui déduit l'existence de la vision béatifique dans le Christ; elle n'existe plus sur le point de savoir si cette vérité est de foi. En la niant on ne s'oppose donc pas à une sentence unanime des Théologiens de *fide et moribus*. Et donc la troisième règle du Lieu commun de l'Autorité des Théologiens de l'École est inapplicable.

Essayons donc de la seconde. Il vient :

Majeure : De l'accord de tous les auteurs scolastiques en matière grave, on peut tirer un argument tellement probable en faveur d'une conclusion, que s'y opposer soit téméraire;

Mineure : Or, sur la question de la vision béatifique du Christ, *res gravis*, l'unanimité des Théologiens est acquise pour l'affirmative;

Donc, il serait téméraire de dire que le Christ, dès l'instant de sa conception, n'a pas eu la vision béatifique.

La mineure est, cette fois, des plus vérifiables. La chose dont il s'agit est non seulement grave en elle-même, comme conclusion

théologique nécessaire ou tout au moins extrêmement probable, tenant donc de très près aux principes révélés, dans la Sainte Écriture en particulier; mais, de plus, c'est comme telle, comme *res gravis*, qu'elle est considérée par tous les théologiens qui la résolvent dans le sens de l'affirmative. Et donc l'ensemble concordant de tous les témoignages des Théologiens sur cette matière forme un lieu théologique décisif en l'espèce, c'est-à-dire pour une question appartenant à l'ordre des questions surnaturelles de conséquences.

On vient de voir une seconde fois par quelle manœuvre dialectique le théologien parvient à s'assurer d'un lieu théologique immédiat.

Avec Cano, tentons une troisième démonstration du même objet. Aussi bien, *trinum perfectum!* Le troisième modèle choisi par le maître appartient aux questions que nous avons appelées questions naturelles. Il s'agit de la démonstrabilité rationnelle de l'immortalité humaine. Et la partie qui se joue, principalement entre Henri de Gand, Scot et Cano, a pour enjeu l'attribution de cette question, soit aux questions surnaturelles topiques, soit aux questions surnaturelles scientifiques (1). Scot, en particulier, tient que toutes les raisons apportées en faveur de l'immortalité de l'âme, tout en ne laissant pas que de persuader celle-ci avec probabilité, ne la *démontrent* pas. Cano lui oppose sur ce point cette proposition : *Periculosum ac temerarium est, ne quid amplius addam, affirmare quod nullum argumentum hactenûs inventum verè demonstrat animae immortalitatem.* Mais, à quel lieu théologique recourir pour justifier cette note sévère? C'est l'efficacité des preuves existantes qui est en cause; on ne peut alléguer pour la soutenir ces preuves elles-mêmes. Cano n'hésite cependant pas à recourir à l'autorité de la raison, mais entendons-nous, non pas de la raison pure qui ne saurait qualifier ses propres opérations, mais de la raison approuvée par la Révélation, par la Théologie dans son exercice de métaphysique suprême. Du fait de cette approbation, en effet, la Raison a droit à être conçue comme supérieure à soi-même, comme son propre juge, son critère, son lieu théologique immédiat. C'est de la raison ainsi considérée que la règle utilisée comme majeure par Cano affirme :

Il est périlleux et téméraire de nier l'efficacité de la démons-

1. Cf. p. 249 et 252.

tration d'une vérité naturelle concernant Dieu, lorsque cette démonstration est universellement reçue comme telle dans l'École;

Sous ce lieu spécialisé de l'autorité de la raison théologique Cano subsume cette mineure;

Or, les Théologiens, avec une unanimité morale, concluent l'immortalité de l'âme par des preuves dont la teneur manifeste l'intention démonstrative (1);

Donc, il est périlleux et téméraire de nier la valeur démonstrative de ces arguments, et partant, « *Syllogismi igitur isti verae sunt demonstrationes.* »

La mineure est prouvée, chez Cano, par l'autorité de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, de saint Thomas, choisis, entre beaucoup d'autres, comme représentants éminents de la sentence commune. A l'instance qu'on lui fait : « Passe que ce soient en soi des démonstrations! en tout cas, elles ne le sont pas pour moi », Cano s'irrite, et répond que l'on ne doit pas mesurer ces choses-là d'après sa raison individuelle mais d'après l'autorité de tous. Il ne saurait mieux marquer que son argumentation procède de la seule raison théologique, que c'est elle, et non la raison tout court, le lieu théologique immédiat sous lequel il conclut.

Ces trois exemples suffiront, je l'espère, pour mettre en lumière le travail qui s'effectue dans l'esprit du théologien, lorsqu'à l'aide des règles et préceptes qui constituent les instruments de l'invention théologique, il confectionne une proposition immédiatement utilisable pour l'argumentation. En l'espèce, nous nous trouvons, du fait des trois opérations accomplies sous nos yeux, en possession de trois données : la première est constituée par les propositions du texte de saint Luc cité, entendu selon son sens littéral; la seconde est constituée par l'ensemble concordant des propositions soutenues par les théologiens de l'École touchant la vision béatifique du Christ; la troisième est constituée par les propositions qui intègrent les deux syllogismes par lesquels on conclut d'ordinaire à l'immortalité de l'âme, en s'appuyant sur la nature, soit de l'opération intellectuelle, soit de l'intellect lui-même. Ces diverses propositions, dis-je, sont désormais officiellement reconnues et comme consacrées participan-

1. *Argumentum quod sumitur ex operatione propriâ, vel etiam ex potentiâ quae substantiam rei necessarie naturaliterque consequitur, vere ostendit qualisne sit ejus rei natura atque substantia. Theologi vero tum ex propriâ operatione, tum ex propriâ potentiâ, intellectione scilicet et intellectû, animi incorruptionem argumentantur.*

tes de la Révélation, chacune à un titre différent, absolu ou plus ou moins probable. Chacune d'elles porte désormais avec soi la marque testimoniale de l'approbation spéciale à laquelle elle a droit en théologie, la fiche topique, si je puis ainsi parler, de sa valeur théologique probante. Cette fiche est constituée essentiellement par la relation, dont la vérification est toujours ouverte, que conserve avec le lieu commun qui lui sert comme de souche, par le moyen des règles et préceptes constituant son instrument spécial d'invention, la proposition qui en a été tirée. Il en serait de même pour toutes les propositions que l'on tirerait des Lieux communs théologiques par les mêmes procédés. Par la filière : instrument d'invention propre, lieu commun concret d'origine, tout principe immédiat d'argumentation théologique, rejoint les quatre lieux communs majeurs, et ultérieurement le lieu commun suprême de la Révélation, duquel procède toute l'autorité qui fonde l'argumentation théologique. Par cet engrenage dynamique de lieux organiquement ordonnés, descend vers le principe prochain et intrinsèque du raisonnement théologique, vers le lieu théologique immédiat, la vigueur probante de l'autorité de la parole de Dieu. La modalité de celle-ci se précise à mesure qu'elle passe par les canaux des lieux communs dérivés, par les laminoirs, des règles et préceptes qui constituent les instruments de découverte des lieux. C'est sous la pression de ces principes générateurs propres que le lieu théologique prouve, c'est avec la nuance caractérisée d'approbation par la Parole révélée dont ils l'autorisent à se prévaloir qu'il gouverne de sa lumière les syllogismes du Théologien. S'il se séparait de la relation vivante qui l'unit à la révélation, le lieu théologique immédiat ne serait plus qu'un argument mort ; s'il échappait à l'empire de l'un des rouages critériologiques qui ont servi à le formuler, il n'aurait plus la précision mordante qui fait de la vraie Théologie une science exacte.

2° En quoi les principes immédiats d'argumentation théologique diffèrent des lieux dialectiques, et que c'est seulement par analogie qu'on peut les nommer des lieux proprement dits.

A. — La logique de cette étude comparative entre le *De Locis* et les Topiques voudrait que les Lieux théologiques proprement dits fussent, comme les lieux dialectiques proprement dits, non seulement des propositions probables triées et classées d'après leur degré d'approbation, mais aussi des propositions générales, capables, en vertu de leur généralité, d'amorcer des argumentations de différentes matières et de leur servir de lieu.

Or, s'il est évident que la méthode que nous venons de mettre en œuvre a abouti à formuler des propositions toutes approuvées et toutes prêtes à entrer dans les argumentations théologiques, il n'est pas moins évident que beaucoup de ces propositions sont des propositions particulières, non nécessaires, visant un fait plutôt qu'un droit. Il semble donc qu'il leur manque l'une des conditions qui, précisément méritaient aux propositions dialectiques la dénomination de LIEUX, à savoir un certain dégagement vis-à-vis d'une matière déterminée, leur permettant de prêter leur appui à des argumentations de toutes matières (1).

Nous ne chercherons pas à dissimuler cette divergence. Aussi bien avons-nous pris soin d'avertir par deux fois (2) que nous ne devions pas nous attendre à rencontrer, entre la dialectique rationnelle et cette dialectique surnaturelle que constitue la Théologie, une ressemblance parfaite. Leurs matières sont trop dissemblables. Il faut, une fois de plus, en cette rencontre, nous contenter d'une similitude analogique. La correspondance est parfaite en ce qui touche la nature générique des principes de l'une et l'autre dialectique, qui est d'être des propositions probables au sens premier du mot (3), ayant chacune la note et comme la fiche de son degré de probabilité, aptes par conséquent à fournir une base immédiate et appropriée à une argumentation déterminée. Cela doit être considéré comme acquis, et ce serait une faute de revenir là-dessus pour une imperfection partielle de parallélisme. D'autant plus que ce défaut de concordance se justifie par la diversité des matières spéciales à chacune des deux disciplines et que, de plus, il n'est pas sans palliatif, comme nous allons le faire voir.

a) Il se justifie par la différence des matières. A quoi tient, en effet, l'approbation universelle que rencontrent les principes de la dialectique naturelle? Incontestablement à ce qu'ils se tiennent dans une certaine généralité superficielle qui en fait un objet de constatation commune. Cette généralité à son tour est due au caractère abstrait, logique, des termes dans lesquels se maintient le principe dialectique. L'abstraction, et la généralité qui en est la conséquence, sont donc constitutives des principes dialectiques. Chacun de ceux-ci, individuellement, doit s'y conformer sous peine de ne plus rencontrer l'approbation qui le con-

1. Cf. p. 65.
2. P. 246, 255.
3. Cf. p. 55.

sacre comme principe probable. Du coup, c'est en vertu de sa nature intrinsèque, *per se*, qu'il rayonne, qu'il est un lieu d'argumentation. C'est son essence même. — Les principes de la Théologie, au contraire, n'ont rien dans leur formulation, expressive du mystère divin, qui les prédestine à s'imposer comme tels à l'approbation des esprits. Ils doivent uniquement cette puissance à la Révélation divine. Ils peuvent donc être en eux-mêmes des propositions particulières. Ils ne sont pas naturellement, et par une vertu intrinsèque, des lieux.

b) Mais, cette inaptitude intrinsèque et individuelle n'est pas sans remède. La liberté que nous donne l'analogie va nous permettre de les envisager comme des lieux théologiques, non plus par essence, il est vrai, mais par participation *in solidum* de l'essence universelle du Lieu théologique suprême qu'est la Révélation. Chacune des propositions de l'Écriture Sainte, de la Tradition, etc., prise isolément, est spéciale, et, faute de généralité, ne saurait prétendre à la qualité de lieu (1), d'accord! Mais, ce qu'aucune d'elles ne possède en propre, les lieux théologiques communs dont elles sont issues l'ont par eux-mêmes. Nous avons vu, en effet, que ces lieux communs peuvent être formulés en propositions générales. Considérées comme des parties, des expressions individuelles, des promotions de ces lieux communs, comme agissant sous leur influence, les propositions particulières dont nous parlons font corps avec eux. Ce sont des instruments par lesquels passe la vertu probante des lieux communs majeurs, pour entrer dans l'argumentation et la gouverner. Ce sont comme les substituts de la Révélation, lieu commun suprême. L'universalité qui fait le lieu dialectique ne leur est donc pas absolument étrangère. Ils ne l'ont pas par eux-mêmes : ils l'ont dans la cause commune qui agit en eux et par eux pour fonder la théologie (2). C'en est assez pour que les principes immédiats de l'argumentation théologique puissent être dits, par analogie, lieux théologiques.

---

1. Nous n'exceptons même pas les articles de foi, car si, selon la conception de saint Thomas, ce sont des vérités qui rayonnent sur les autres, (cf. *Summa theol.*, IIa IIæ, q. I, a. VI, VIII; q. II, a. V; cf. supra, p. 268), ils n'ont pas, la plupart du temps, une teneur universelle; l'auraient-ils, ce ne serait que *per accidens*, et il faudrait d'ailleurs expliquer comment les vérités *secundario revelatae*, particulières la plupart du temps, sont; elles aussi des lieux théologiques.

2. En deux mots, et pour les initiés, l'universalité logique *(universale in praedicando)*, est suppléée *in casû* par l'universalité de la cause de tout assentiment théologique, à savoir la Révélation, *universale in causando)*.

Cette conception n'est pas si nouvelle d'ailleurs qu'elle ne trouve un fondement explicite dans la dialectique classique. Nous avons vu plus haut (1) que c'est une propriété des lieux communs dialectiques de diriger l'argumentation du dehors, de haut, sans se mêler à sa teneur, encore qu'ils en fassent la force. Ils sont présents dans l'argumentation, selon le mot d'Averroès renouvelé de Thémistius, *non secundum se sed suâ sententiâ et potestate*. C'est ici la formule exacte de ce que nous demandons pour les lieux théologiques. Dans chacun des principes immédiats et intrinsèques de l'argumentation théologique, texte de l'Écriture, définition de Concile, sentence d'un Père, proposition de la philosophie naturelle, un lieu théologique majeur est sous-entendu. On ne le voit pas, mais il n'en est pas moins là, *sententiâ suâ et potestate*, par l'arrêt qu'il prononce et l'influence qu'il exerce. Il est le nerf et comme l'âme intérieure du principe immédiat et le fait participer pour sa quote-part à l'universalité de sa force probante intrinsèque. Cette participation à l'universalité du principe premier et fondamental de l'argumentation théologique ne suffit-elle pas pour que l'on soit fondé à désigner, dans le langage courant, par le nom de lieu théologique proprement dit, toute proposition préparée par les instruments pour l'usage théologique ?

B. — Au reste, peu importe que l'on nous conteste le mot, si l'on nous donne *la chose*, à savoir que ce n'est pas comme titres généraux d'argumentation que l'Écriture Sainte, la Tradition, l'Enseignement de l'Église, etc., prennent contact avec la Théologie, mais par les propositions qu'ils contiennent, par ces propositions, dis-je, non pas frustes et comme en nature, mais élaborées, critiquées, rendues aptes à emmancher immédiatement les argumentations, grâce à la préparation *ad hoc* que leur font subir les règles et préceptes théologiques, analogues aux instruments dialectiques de la Topique aristotélicienne.

Et c'est cette *chose*, à défaut du mot, que nous donne Cano. A ce dialecticien si averti et qui avait conçu le projet d'organiser la Méthodologie théologique en regard de la Méthodologie dialectique d'Aristote, n'avait sans doute pas échappé le défaut de parallélisme existant entre les principes concrets et spéciaux de la théologie et les principes dégagés de matière et généraux de la Topique. Aussi, nulle part, ne donne-t-il le nom de

1. Cf. p. 72

lieux aux propositions qui servent de principes immédiats aux argumentations théologiques. Il nomme ceux-ci des *arguments*, entendant par ce mot non pas l'argumentation elle-même mais, selon l'interprétation officielle de saint Thomas, ce qui en fait la force ou le nerf, à savoir le *medium* de la démonstration, qui, explicité dans une proposition, devient aussitôt son principe générateur (1). Il a donc réservé, conformément au vocabulaire cicéronien qu'il affectionnait, le nom de *Lieux théologiques* aux titres généraux qui se partagent la révélation, Écriture Sainte, Tradition, Autorité de l'Église, des Pères, des Théologiens, Raison théologique qui restent pour lui des *sedes vel domicilia argumentorum*. Mais il ne s'est pas pipé, comme les rhéteurs (2), à ces métaphores ; il n'a pas conçu les Lieux comme des endroits ou des cadres vides, mais comme des ensembles concrets, différenciés, critiqués, puissamment organisés dans leur détail par les règles et préceptes dont l'énumération remplit son ouvrage. Ce n'est pas par son titre commun, c'est par chacune de ses pièces soigneusement agencées que, selon Cano, le lieu théologique est agissant, qu'il est vraiment et efficacement lieu théologique. Si l'on veut s'en rendre compte ce n'est pas son livre premier qu'il faut lire. On n'y trouvera qu'une notion superficielle, le *quid nominis* qui convient à une préface. Il faut lire le douzième livre, alors que, les dix lieux théologiques étant tous et chacun munis des règles appropriées qui permettent d'en tirer des arguments tout prêts à faire face aux questions, le maître, sur le point de passer aux applications et de nous donner des modèles de leur utilisation, nous livre l'idée définitive qu'il s'en fait : *Theologus habeat omnes theologiae notos et tractatos locos. Notos, inquam, et tractatos locos, nec enim memoria tenuisse sat est, sed paratos et expeditos habere oportet. Primûm ergo discatur numerus naturaque locorum, qui sint, quot sint, quae vis cujusque ac proprietas... Proximum est locos ipsos lustrasse ac comprehendisse universos. Nam qui sacras litteras non legerit, aut minimè intellexerit, is quo pacto è primo loco argumentabitur? Qui traditiones Christi et apostolorum nus-*

1. *Argumentum propriè dicitur processus rationis de notis ad ignota, secundum quod dicit Boëtius quod est ratio rei dubiae faciens fidem. Et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ex quo ad ignotorum probationem proceditur, ideo dicitur ipsum medium argumentum, sive sit signum, sive causa, sive effectus. Et quia in medio termino, vel in principio ex quo argumentando proceditur, continetur virtute totus processus argumentationis, ideo tractum est nomen argumenti ad hoc quod quaelibet brevis praelibatio futurae narrationis dicatur argumentum.* D. THOMAS, *in* III. *Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 1, ad 4um.

2. Cf. p. 71-72.

quam omnino observarit, quo hic modo è secundo loco argumenta ducit? Qui nec in Ecclesiae, nec in Conciliorum, nec in Pontificum doctrina fuerit assiduus, quem huic argumentandi usum loci ejusmodi suppeditabunt? Quas vero argumentationes è sanctis auctoribus ille colliget, qui sanctorum libros ne attigerit quidem? Quam autem disserendi facultatem è Scholae Theologis habere poterit, qui nullo tempore in Scholae conflictationibus exercuerit? An è Physicâ, Metaphysicâ, Astronomiâ, Geometriâ is homo ratiocinabitur, qui humanam rationem his nunquam doctrinis excoluerit! Philosophi demum et historici ecqui ei emolumenti afferent, qui non fuerit in illorum lectione versatus? (1)

Quiconque réfléchira sur les conditions qu'impliquent pour les lieux théologiques ces expressions parlantes : *Notos et tractatos locos*, et encore, *paratos et expeditos; locos lustrasse ac comprehendisse omnes,* sur l'insistance que met Cano à ne considérer comme efficaces que les lieux saisis dans tout le détail de leurs parties constituantes, nous accordera sans doute l'identité substantielle de sa conception avec celle que nous avons rencontrée, en poussant plus avant et d'une manière peut-être plus serrée que lui, le parallélisme des deux Topiques. Si, en effet, les Lieux théologiques généraux de Cano ne sont vraiment des lieux, qu'au moment où *tractati, parati, expediti,* ils sont aptes actuellement à fonder immédiatement une argumentation théologique, la réciproque ne s'impose-t-elle pas, à savoir que les arguments qui fondent actuellement telle ou telle argumentation théologique, j'entends les propositions qui constituent ses prémisses, incarnent toute l'essence agissante des Lieux théologiques et ont droit à en porter le nom?

II. — De l'idée d'une systématisation générale des Lieux théologiques proprement dits ou Caractéristique théologique universelle.

La détermination des principes immédiats de l'argumentation théologique, ou lieux théologiques proprement dits, était, selon Melchior Cano, une question d'effort personnel. C'est ce qui ressort des textes que nous venons de citer, et d'autres qui leur ressemblent. A chaque théologien de se créer, par ses lectures et ses recherches, un fonds de documentation théologique, et d'élaborer ce donné positif à l'aide des règles et des préceptes qui constituent les instruments de la méthode. Il se trouvera ainsi muni

1. *De Locis,* l. XII, c. XI.

d'un bagage de *loci* tout préparés, *tractati, parati, expediti,* possédant chacun la fiche caractéristique qui permet de l'adapter instantanément à une question posée, de la solutionner exactement, en pleine connaissance de la valeur précise de la solution et de sa preuve. Suivant que ce travail d'approvisionnement aura été poursuivi d'une manière plus ou moins complète, poussé plus ou moins à fond, nous aurons, toutes choses égales d'ailleurs du côté des facultés dialectiques et du sens théologique que rien ne supplée, des théologiens de plus ou moins grande portée. Bien entendu, à cette préparation éloignée se superpose la préparation prochaine que demande la solution d'une question instante. Les lieux propres ne s'objectivent avec toute leur modalité précise, ils n'acquièrent toute leur *topicité*, qu'en présence des questions. Mais on ne peut douter que celui qui disposera habituellement d'une abondante fourniture de lieux précis bien caractérisés n'ait, pour cette mise en ligne définitive, parmi de très précieux avantages, une avance considérable sur ses émules.

Les choses étant ainsi, ne serait-il pas souhaitable, au point de vue de la perfection de la Dialectique théologique, de ne pas abandonner à la seule initiative individuelle la préparation éloignée des principes immédiats de l'argumentation théologique, de pousser jusqu'au bout le parallélisme de la Dialectique surnaturelle et de la Dialectique rationnelle, d'entreprendre, à l'instar d'Aristote aux livres II-VII des Topiques, un recensement officiel, aussi complet que la matière le souffrira, des Lieux théologiques proprement dits? Poser la question, c'est, si je ne me trompe, la résoudre. Car, outre le danger des préjugés et des méconnaissances auxquels est exposée l'initiative individuelle, la pratique qui s'appuie sur celle-ci a ce grave inconvénient d'exiger de chaque théologien qu'il recommence pour son compte et à nouveaux frais l'inventaire critique des lieux théologiques appropriés, qui, pour ses devanciers, était déjà un acquis classé. Sans doute, je ne voudrais pas remplacer par l'acquisition mnémotechnique d'un manuel, analogue aux théories de nos régiments, l'étude directe de l'Écriture Sainte, des monuments de la Tradition, des Pères, des Théologiens, des Philosophes, de l'Histoire. Celle-ci sera toujours indispensable au théologien, ne serait-ce que pour lui permettre de se faire une juste idée de la signification des arguments théologiques en les replaçant dans leur contexte et dans les conditions littéraires, sociales, historiques et autres qui les ont vu naître. Mais cette information per-

sonnelle sera toujours limitée, pour un individu donné, par les forces humaines. S'en contenter, ce serait se condamner à se spécialiser dans l'une des branches ou l'une des questions de la Théologie, ce qui ne va pas sans détriment pour l'intelligence même de la branche choisie, ce qui jure avec le concept du Théologien, tel du moins que l'entend saint Thomas, qui n'est rien moins que le représentant de la métaphysique du Révélé, science forcément universelle dans son ordre comme la métaphysique l'est dans l'ordre des connaissances rationnelles. Il y aurait donc avantage, pour ne pas dire plus, à ce que le théologien trouve à sa disposition en abordant le labeur théologique, non seulement l'*Ars generalis* du *De Locis*, mais une Topique théologique matérielle, de caractère impersonnel et objectif, où seraient réunis, catalogués, caractérisés par leur note précise d'approbation doctrinale, tous les résultats certains et acquis de l'élaboration des sources de la théologie par les règles et préceptes qui constituent les instruments de découverte des lieux théologiques.

La réalisation de cette topique n'offre d'ailleurs rien d'impossible. D'une part, le donné formellement revélé est tout entier entre nos mains; les Conciles, les Pères, les décisions pontificales, ont vraisemblablement donné leur plein: il suffirait de les tenir à jour par des suppléments; la théologie traditionnelle, si elle est toujours ouverte à de nouveaux progrès, contient une part considérable d'acquis définitif; il faudra toujours y avoir égard pour le compléter; la philosophie et l'Histoire ont atteint sur nombre de points, et des plus importants pour la théologie, la roche vive, ici du nécessaire, là du constaté. D'autre part, les instruments d'élaboration de ce donné sont construits depuis Cano. Les plus importants ont reçu leur expression définitive. Il est facile d'ailleurs de perfectionner l'outillage sur les points secondaires, et c'est à cela que tendent les précisions que nous avons essayé d'apporter à la notion des instruments d'invention théologique en la rapprochant de la notion correspondante de la Dialectique aristotélicienne qui a servi de thème aux Lieux théologiques de Cano. L'œuvre est donc possible autant qu'utile et avantageuse, pour ne pas dire nécessaire.

Mais, dira-t-on, c'est d'un labeur infini! et l'infini ne se traverse pas! Cano, l'audacieux conquistador de ce continent nouveau qu'est la méthodologie théologique, a dû renoncer à l'explorer

dans son intégrité, il s'est contenté d'en délimiter par ses règles comme le rivage, les sommets, les cours d'eaux, en poussant trois pointes à l'intérieur — trois exactement — comme pour montrer que la méthode a ses limites et, qu'au delà, la théologie est affaire d'effort personnel. — Je réponds qu'avec un pareil raisonnement on soutiendrait aussi bien qu'il faut renoncer à construire de nouvelles cartes géographiques et nous contenter de celles du dix-septième siècle par exemple, sous prétexte que les voyages sont affaire d'effort personnel. Non! nous ne sommes plus au temps de Cano. Il a été permis à ce grand initiateur de se contenter de nous orienter par ses Lieux théologiques. Il est, d'ailleurs, mort à la tâche avant de les avoir terminés, et, si l'on peut ainsi dire, en plein voyage d'exploration, au milieu même de la mise en œuvre de son troisième type d'application des lieux. Bien loin de nous détourner d'entreprendre de parachever son ouvrage il me semble qu'il nous l'ordonnerait si, ressuscitant parmi nous, il voyait la documentation théologique au point de maturation objective à laquelle elle est parvenue.

Mais, pour ne pas rester dans des généralités, et mettre en évidence la possibilité pratique d'une réalisation immédiate, tout au moins partielle et provisoire, de l'œuvre que nous poursuivons, prenons des exemples concrets.

Tout le monde connaît l'*Enchiridion* de Denziger. Il contient, réduits aux proportions d'un manuel, les textes principaux de l'Autorité de l'Église sur les questions dogmatiques. Il ne représente donc que la matière de deux lieux théologiques : Conciles et Souverains Pontifes. Voici donc sur un point particulier mais capital du donné théologique toute la documentation essentielle effectivement rassemblée. Mais elle n'est qu'à l'état de matière brute. Tout au plus une table des matières, fort bien faite d'ailleurs, offre-t-elle un premier classement de ce donné en propositions. La critique théologique des textes reste à faire, leur différenciation en lieux théologiques préparés, *expediti*, est abandonnée par l'auteur à la sagacité du lecteur. D'où la difficulté, parfois même le danger, que peut présenter le maniement de cette compilation par des théologiens insuffisamment avertis. Cet inconvénient n'existerait pas si chaque texte se trouvait non plus à l'état fruste de minerai, mais *façonné*, selon les règles et préceptes authentiques des lieux théologiques, en propositions, munies chacune de sa fiche théologique caractéristique. Ce serait, à peu de frais, on voudra bien le reconnaître, toute une partie de

notre inventaire critique réalisée. Sans doute, une telle entreprise serait encore provisoire, car, malgré les perfectionnements qui viennent d'être apportés à l'*Enchiridion* dans sa deuxième édition, sa qualité de manuel empêche de le considérer comme une œuvre complète et scientifique dans toute l'acception du mot : mais on accordera qu'il constitue pour un premier essai une base sérieuse et pratique.

Autre exemple. Tout le monde connaît l'*Histoire de la Théologie positive* de M. Turmel. Elle n'est ni complète, ni parfaite de tous points. M. Turmel est le premier à le reconnaître. Il a fait œuvre d'initiateur et à cause de cela il doit lui être beaucoup pardonné. Dans cet ouvrage on trouve énumérées, selon l'ordre historique de leur apparition, les principales preuves d'Écriture, de Tradition, et même de raison théologique, qui ont été produites par les Théologiens à l'effet de résoudre les principales questions dogmatiques soulevées au cours des siècles. Ce travail, dont la matière est d'ailleurs loin de coïncider avec celle du livre de Denziger, offre une base d'information plus large que l'*Enchiridion* et a de plus cet avantage de présenter souvent une première élaboration du document, qui, entreprise au point de vue de la science historique, ne saurait, sauf maldonne, en altérer le caractère positif (1). A moins de proclamer vaine l'œuvre de toute la théologie traditionnelle, il faut reconnaître dans la documentation du livre de M. Turmel, la matière essentielle des véritables lieux théologiques auxquels les questions soulevées par la Théologie, depuis ses origines jusqu'à nos jours, ont demandé leur solution. Dès lors, ne peut-on pas, sans grand travail, tabler sur elle pour dresser un catalogue systématique, où tous les arguments invoqués à l'appui des solutions orthodoxes, au lieu d'être simplement mentionnés dans leur teneur positive, verraient leur valeur de preuve pour la théologie explicitement développée et mise au jour par les règles et préceptes d'invention des lieux théologiques auxquels chacun d'eux se réfère et par l'intermédiaire desquels il a tiré effectivement de la Révélation la modalité de sa vigueur probante ? Dans cette classification, où l'ordre d'importance dogmatique des Lieux théologiques communs serait substitué à l'ordre historique, chacune des propositions auxquelles donnent lieu les textes cités par M. Turmel, serait munie d'une fiche critique, qui consisterait essentiellement dans l'indication

1. On a fait, et j'ai fait moi-même sur certains passages relatifs à saint Thomas, des réserves importantes. Cf. *Revue thomiste*, XII, p. 207, 486, 583; XIII, 194.

du lieu commun sous lequel conclut l'argument et de l'instrument qui l'amène sur le terrain. Au lieu de rester dans un vague déconcertant (c'est l'impression que fait souvent sur les théologiens curieux d'exactitude l'état dans lequel M. Turmel nous livre, avec un laconisme cruel, les arguments qui ont convaincu les Théologiens d'autrefois, ou même décidé des questions les plus graves), les lieux théologiques immédiats apparaîtraient dans notre répertoire, taillés à l'emporte-pièce, sans bavure, disant nettement ce à quoi ils prétendent, le disant tout entier et ne disant rien de plus. Ce serait de la théologie positive, puisqu'aussi bien, c'est le nom que l'on donne aux traités qui se bornent à enregistrer les arguments positifs, mais cette théologie positive ne serait plus scellée, énigmatique, *in actu primo* (les choses de l'École, dirait Cano, amènent les mots de l'École), mais claire, patente, *in actu secundo*, toute prête à servir d'amorce à la théologie systématique, qui pour être telle, n'en est pas moins positive dans sa source. Je dirai toute ma pensée, ce serait peut-être ici la véritable, la seule, l'authentique théologie positive, si tant est qu'une théologie, vraiment digne de ce nom, doive parler de Dieu dans la lumière de Dieu, et par conséquent doive être conçue, non seulement comme un donné littéraire quelconque concernant Dieu et ses œuvres, mais comme un ensemble d'assertions *actuellement* éclairées par la lumière de la foi, dont les règles et préceptes de lieux théologiques représentent l'irradiation et dictent les exigences (1). Je le demande une fois de plus, avec une base comme celle de l'*Histoire de la Théologie positive*, complétée, si l'on veut, et corrigée, quelle impossibilité y a-t-il à dresser un répertoire des principaux et authentiques lieux théologiques immédiats visant toutes les grandes questions dogmatiques?

***

Nous sera-t-il permis de regarder plus haut encore et plus loin, de dépasser la région du pratique et de tourner nos regards vers l'Idéal? Peut-être, si l'Idéal a cela de bon de donner seul la pleine mesure des concepts, et, par conséquent, la seule juste et définitive notion des choses, leur idée κατ' ἐξοχὴν !

1. Je me réfère, pour le développement de ces pensées, aux pages lumineuses qu'a données le P. A. Lemonnyer dans son article : *Théologie positive et historique*, Revue du Clergé français, 1er mars 1903, t. XXXIV, p. 8 ssv; cf. A. Gardeil, *La place de saint Thomas d'Aquin dans la Réforme des Études théologiques*, *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1902; — *Réponse à M. Turmel*, Revue thomiste, nov. 1904, p. 591.

Il existe, parmi les œuvres de Leibniz, un très curieux projet de méthodologie scientifique connu sous le nom de *Caractéristique universelle*. Ce fut le rêve de l'enthousiaste et génial logicien de donner à toutes les sciences, particulièrement aux sciences abstraites et à la Métaphysique, cette rigueur et cette certitude réputées le privilège des Mathématiques, et auxquelles s'oppose l'imprécision du langage vulgaire. Il conçut donc la pensée de noter, avec des caractères symboliques fixes et en petit nombre, tous les concepts, toutes les règles d'attribution, toute la matière et toute la forme de la science de manière à faire de la déduction philosophique et scientifique une sorte de calcul universel et infaillible, qui fût dans l'ordre de la pensée humaine, ce qu'est le calcul infinitésimal, qu'il considérait comme une branche faite de sa méthode, dans l'ordre des Mathématiques. Nous n'avons pas l'intention de décrire ici le détail de cette vaste méthodologie. On en trouvera, si on le désire, une monographie des plus intéressantes dans le chapitre IV de la *Logique de Leibniz* de M. Couturat (1). Nous n'avons pas non plus à prononcer si les causes de l'échec de Leibniz sont accidentelles ou si elles ne tiennent pas à la nature même de l'œuvre entreprise, à ce que l'on pourrait appeler la complication de cette simplification qui ne vise rien moins qu'à substituer au travail vivant et souvent synthétique de l'esprit un procédé analytique rigide, auquel les intuitions et les attributions mentales ont quelque peine à se plier. La *Caractéristique universelle*, quoi qu'il en soit des possibilités de sa réalisation, n'en demeure pas moins le projet de monument le plus grandiose qu'un génie humain ait tenté d'élever à l'Idéal de la Science rationnelle parfaite.

C'est un semblable idéal que nous entrevoyons, au terme de cette étude, pour la Topique théologique, et, quoique nous estimions que plusieurs générations de théologiens ne seraient pas de trop pour en dresser en pied la simple maquette, nous la jugeons d'une réalisation plus facile, parce que d'une matière mieux délimitée, et d'une forme plus déterminée, et d'une intention plus circonscrite que le projet de Leibniz. Pour commencer par la matière, de quoi s'agit-il en effet? De dépouiller méthodiquement toutes les sources de la théologie, d'en déterminer le contenu positif, à l'aide des diverses sciences, spécialement des sciences exégétiques et historiques, agissant sous le contrôle et la

1. *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits.* Paris, Alcan, 1901, p. 81 ssv.

direction des exigences de l'objet de foi, de classer ce contenu en groupes de lieux théologiques gradués selon le degré de valeur que leur confèrent les règles et préceptes de la Méthodologie théologique de les ordonner sous les Lieux théologiques communs dont ils relèvent, de donner à chacun de ces groupes une caractéristique symbolique formée de deux ou trois sigles, le nombre I par exemple désignant le lieu théologique commun afférent, mettons l'Écriture Sainte ; la lettre C désignant le rapport du lieu obtenu à l'un de ses instruments éloignés d'invention, l'autorité de la Vulgate, je suppose ; la lettre T marquant son rapport à l'instrument immédiat qui lui donne sa nuance spéciale, par exemple la deuxième règle concernant le sens accommodatice. — La forme de notre Topique ce sont précisément ces principes organisateurs de la documentation que nous venons de recenser, les quatre lieux communs suprêmes, les dix lieux communs concrets majeurs, les règles et préceptes de critique théologique qui servent, d'un côté, à attribuer à chaque élément distinct du donné théologique la part de vertu probante à laquelle il a droit, de l'autre, et corrélativement, à organiser cette matière en lieux théologiques immédiats et dont la valeur probante soit classée. — Enfin, l'intention de la Topique théologique est circonscrite aux questions que suscite le donné révélé. Le nombre de ces questions est limité ; les plus importantes sont résolues définitivement, et l'on table sur du travail déjà fait, et bien fait. Le dessin du canevas du dogme est assez rempli pour que l'ouvrier n'ait plus à faire passer la navette qu'entre des points assez circonscrits. C'en est assez, nous semble-t-il, pour qu'une caractéristique théologique universelle ne doive pas être regardée comme d'une réalisation impossible.

Quoi qu'il en soit, la simple conception de cet idéal d'une documentation théologique parfaitement critique, je veux dire qu'elle l'est au point de vue théologique comme au point de vue scientifique, jette un jour nouveau, ce nous semble, sur l'œuvre qui est à accomplir, comme aussi sur l'état embryonnaire où se trouve actuellement cette partie de la méthodologie théologique. Sera-t-il dit que la Théologie retardera sur toutes ces sciences contemporaines que nous voyons si fiévreusement occupées à dresser l'inventaire critique de leur donné, en vue d'une précision plus grande et d'une systématisation plus achevée ? Non pas ! Que les jeunes théologiens traditionnels se mettent à l'œuvre ! Ce n'est pas seulement sur le terrain de l'histoire de la théologie qu'il

se rencontre *du travail pour les jeunes* (1). Il y a encore de beaux jours pour l' « *Ecclesia discens* » dans le champ de la méthodologie de notre vieille théologie. Sous l'égide d'Aristote et de Melchior Cano, mettons-nous au travail, nous rappelant cependant le conseil dont s'avertissait lui-même l'initiateur, à la langue enjouée et maligne, auquel nous devons l'austère *De Locis :* Si un nain perché sur les épaules d'un géant voit plus loin que ce géant, qu'il se souvienne de n'en pas trop prendre gloire.

CONCLUSION

Si, comme nous le croyons, le caractère méthodologique du *De Locis theologicis* ressort avec évidence de cette étude, nous pouvons désormais marquer exactement la place de ce traité dans la hiérarchie des sciences théologiques et répondre par là à l'attente et au *desideratum* de la science que nous exposions au début de ces articles. Sans doute, l'idée intellectualiste et dialectique de la Théologie que suppose notre travail n'est pas de nature à plaire à tout le monde : certains y verront un beau cas de « *Théologisme* » (2). Ils ne se tromperont guère. Nous estimons, en effet, que dépouillé des traits ridicules et forcés dont on l'affuble, le « *Théologisme* » est la pure vérité. C'est dire qu'il y a une homogénéité conceptuelle qui s'étend de l'expression première et inspirée de la vérité révélée dans l'esprit du prophète au dépôt révélé, de celui-ci au dogme, du dogme aux principes immédiats de la théologie, de ces principes immédiats aux conclusions théologiques, et, partant, que la Théologie scolastique n'est pas une œuvre vaine, mais une promotion légitime de la Révélation. Cette affirmation de la continuité substantielle de la vérité révélée sous les différentes formes qu'elle traverse est à la base de ce travail. Si quelqu'un la nie, il n'est pas mûr pour le lire. Peut-être, dans une étude postérieure, suivrons-nous ce négateur sur son terrain et tenterons-nous de le faire monter avec nous vers les positions que nous supposons ici acquises. Mais cette intention n'a pas été la nôtre dans la présente étude, dont le caractère est purement ésotérique : *Sapientiam loquimur inter perfectos.* C'est aux théologiens convaincus de la légitimité de la théologie spé-

1. Dom Germain Morin, *De la Besogne pour les jeunes*, Revue d'Histoire ecclés., VI, 2.

2. Cf. dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 15 juillet 1907, l'article de M. Tyrrell.

culative, et à eux seuls, que nous la dédions. Puisse-t-elle contribuer à innover ou à raffermir dans leurs esprits l'authentique notion, si ancienne, et cependant pour beaucoup si nouvelle, de la THÉOLOGIE et de ce qui doit être le *De Locis* qui lui sert d'introduction!

Kain. Fr. A. GARDEIL.

L'idée d'évolution chez Saint Augustin

Saint Augustin possède au plus haut degré ce caractère distinctif du génie que nous appellerions volontiers l'opulence intellectuelle. Les idées jaillissent de son cerveau et se pressent sous sa plume nombreuses, originales, profondes. Qu'il s'agisse d'une difficulté à résoudre ou d'un texte à interpréter, de la démonstration d'une thèse ou de l'exposition d'une doctrine, son esprit se révèle fécond en ressources et merveilleusement actif. Certes, toutes ses conceptions n'ont pas une importance ni une justesse égales ; les fondements sur lesquelles elles s'établissent ne sont pas toujours solides. Il suffit de lire les écrits du grand Docteur pour s'apercevoir que lui aussi en était convaincu. Mais les erreurs mêmes dans lesquelles il a versé sont intéressantes, soit par les causes qui les ont déterminées, soit par la manière dont il les défend.

Parmi ses conceptions les plus originales et les plus suggestives, il faut ranger, à notre avis, celle qu'il développe avec insistance dans son commentaire sur les premiers chapitres de la Genèse (*De Genesi ad litteram*), la conception de l'évolution. Nous ne pouvons évidemment pas nous attendre à trouver chez l'évêque d'Hippone les notions scientifiques récemment acquises et, par conséquent, l'idée qu'il se fait de l'évolution sera, dans ses formes concrètes, fort différente de celle que nous avons aujourd'hui. Mais ce que cette idée a d'essentiel — l'origine des êtres matériels par des forces inhérentes à la matière, le déploiement progressif de l'ordre naturel implicitement contenu dans une situation originelle — saint Augustin l'a conçu. C'est ce que nous nous proposons de mettre brièvement en lumière.

***

Nous pouvons considérer le commentaire *De Genesi ad litte-*

ram comme l'expression de la pensée longuement mûrie du saint Docteur. Non point qu'il donne comme certaines toutes les interprétations qui y sont proposées; beaucoup au contraire, surtout dans les détails, sont conjecturales. Il a soin d'en avertir le lecteur. Mais l'ensemble des idées qui s'y reflètent est le fruit de longues réflexions et traduisent la manière de voir définitive de leur auteur.

Nous trouvons la trace des préoccupations de saint Augustin dans le passage des *Confessions* (XI, 3), où il adresse à Dieu une fervente prière pour obtenir l'intelligence de ce que Moïse a écrit sur l'origine du monde. Outre les considérations qu'il fait sur cette matière dans les trois derniers livres des *Confessions*, il a commenté *ex professo* les premiers chapitres de la Genèse dans trois ouvrages différents : *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, *De Genesi opus imperfectum*, *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Saint Augustin nous renseigne lui-même à leur sujet dans les *Retractationes* (I, 18) :

« Dans les deux livres que j'ai écrits sur la Genèse contre les Manichéens, dit-il, j'ai interprété l'Écriture Sainte dans un sens figuré n'ayant pas osé aborder l'explication littérale des choses naturelles qui nous sont si peu connues, c'est-à-dire exposer comment les événements dont il y est question se sont passés dans la réalité historique. Par la suite, je voulus essayer mes forces dans cette entreprise complexe et ardue; mais bientôt ma science fléchit sous le poids de ce labeur trop lourd. Je n'avais pas encore terminé un livre que déjà je renonçais à une tâche trop difficile. Cependant, tandis que je fais la revue de mes œuvres, ce traité inachevé me tombe entre les mains. Je ne l'avais pas publié et j'avais résolu de le détruire parce que plus tard j'ai écrit douze livres qui ont pour titre : *De Genesi ad litteram*. Dans ce dernier ouvrage aussi, il y a beaucoup de points où je cherche plutôt des solutions que je n'en découvre; cependant, il est bien supérieur au précédent... Donc plutôt que d'indiquer dans celui-ci ce qui me déplaît aujourd'hui, ou de défendre ce qui y a été mal compris, je préfère avertir le lecteur qu'il doit lire plutôt les douze livres dont je viens de parler. Je les ai écrits beaucoup plus tard étant déjà évêque et c'est d'après eux qu'il faudra comprendre mon travail précédent. » Dans le *De Genesi ad litteram* saint Augustin parle de même : Autrefois il croyait que la Genèse ne pouvait pas être prise dans le sens obvie ou du moins ne pouvait l'être que très difficilement; il s'était

donc attaché au sens figuré. Mais après de longues et attentives réflexions il a cru pouvoir tenter une interprétation littérale (VIII, 2) (1).

***

Notre intention n'est pas de donner une analyse de l'ouvrage de saint Augustin, ni de relever toutes les choses intéressantes qu'il contient. Nous voulons seulement mettre en relief la conception évolutionniste qui s'y trouve développée. Le saint Docteur a été amené à la faire servir pour l'explication des deux premiers chapitres de la Genèse, parce qu'il avait remarqué leur apparente contradiction en ce qui concerne l'ordre d'apparition des êtres créés (VI, 1). Avec Philon, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Augustin admet la création simultanée de toutes choses. Celle-ci, pense-t-il, se trouve enseignée par le texte de l'Ecclésiastique (XVIII, 1) : *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul;* et il en voit la confirmation dans *Gen.* II, 4-5, qu'il lisait ainsi : *Cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram et omne viride agri prius quam oriretur*, etc. Les six jours de l'œuvre divine ne sont donc qu'un seul jour et ce jour lui-même a été créé en même temps que tout le reste.

Cette création simultanée est le thème du premier chapitre de la Genèse. L'auteur sacré a détaillé l'œuvre divine et en a distribué les différentes parties en plusieurs jours à cause de la faiblesse de l'esprit humain incapable d'envelopper d'un seul coup d'œil l'immensité de la création (IV, 33). Puisque nous n'avons pas affaire à des jours véritables, il faudra donc donner une explication figurée de cet élément du récit inspiré. Saint Augustin propose d'y voir désignés les anges et la connaissance qu'ils ont des œuvres de Dieu. C'est par ce détail que l'on caractérise d'ordinaire l'interprétation augustinienne de l'hexaméron.

Cependant le second chapitre, à son tour, nous fait le récit de la création des êtres, du moins des êtres vivants : l'homme, les plantes, les animaux, la femme. Le verset 27 du chapitre Ier enseigne que Dieu créa l'homme mâle et femelle; ici, au contraire, l'origine de la femme est séparée de la création de l'homme. Lorsqu'encore la terre était déserte, qu'aucun arbrisseau ni aucune herbe n'avait poussé, Dieu a formé Adam. Puis il a planté un jardin où il a placé l'homme; il a créé les animaux et les lui a présentés

1. Cette indication abrégée, ainsi que les suivantes, se rapportent au traité *de Genesi ad litteram*. Le chiffre romain indique le livre, le chiffre arabe, le chapitre.

afin qu'il les nommât; enfin, il lui a donné une compagne. Ce récit est-il le simple développement de l'enseignement du chapitre Ier? Saint Augustin ne le pense pas (VI, 1). Il faut donc que les deux récits se rapportent à des faits différents. Le premier concerne la production de toutes choses en un instant. Or, dans quel sens Dieu a-t-il produit tout à la fois? Est-ce que toutes les créatures ont apparu au même instant dans leur nature propre? Non, certes! Mais à l'origine Dieu a créé la matière, c'est-à-dire les éléments doués d'activité et de fécondité. Dieu a produit toutes les choses, non pas suivant leur espèce, mais seulement dans leurs causes.

Le texte sacré nous indique que l'eau a reçu le pouvoir de produire les poissons et les oiseaux, tandis que la terre donnera naissance aux plantes, aux animaux, à l'homme. (IX, 2.)

Dans la suite, les effets voulus par Dieu se produiront, chacun en son temps, par le jeu naturel des forces communiquées par Dieu à l'Univers. Le chapitre II rapporte une partie de cette évolution : l'apparition de l'homme, des premières plantes, des premiers animaux. Voilà comment la conception d'une évolution naturelle qui distingue deux manières d'être des choses et, par suite, comme deux créations, l'une causale, l'autre effective, l'une ayant Dieu pour cause immédiate et unique, l'autre accomplie par l'intermédiaire des forces naturelles, permet d'harmoniser les récits des deux premiers chapitres du texte sacré. « Lorsque la » terre est dite avoir produit l'herbe et le bois (*Gen.* II, 12), il » faut entendre : causalement, c'est-à-dire qu'elle a reçu alors » le pouvoir de les produire. Dans la terre se trouvaient déjà alors, » comme dans les racines du temps, les choses qui devaient naî» tre dans la suite des siècles. Car c'est plus tard que Dieu planta » le paradis à l'Orient et fit sortir de terre tous les arbres agréa» bles à la vue et portant des fruits savoureux. Pourtant il ne » faut pas dire qu'à ce moment il fait quelque chose de plus qu'il » n'avait fait auparavant, quelque chose qu'il eût été nécessaire » d'ajouter à cette œuvre qu'on a déclarée parfaite le sixième » jour. Mais toutes les espèces de plantes et d'arbres avaient été » produites dans la première création, après laquelle Dieu s'est » reposé. C'est en conduisant et en administrant tout le long » des siècles les choses qu'il a créées au commencement — créa» tion à laquelle le repos a mis un terme — que non seulement » Dieu a planté le paradis, mais qu'il produit encore aujourd'hui » tout ce qui naît. Car qui est le créateur de toutes choses, si ce

» n'est celui qui ne *cesse point d'agir?* (*Joh.* V, 17). Mais Dieu » produit ces choses maintenant au moyen de celles qui existent » auparavant. A l'origine, alors qu'il n'existait rien, elles ont » été créées en même temps que ce jour qui n'existait pas non » plus et qui n'est autre que la créature spirituelle et intelligente. » (V, 4.)

» Dans le grain minuscule il y a une force admirable et supé- » rieure qui de l'eau mêlée à la terre forme du bois de telle » espèce, multiplie les branches, produit la couleur et la forme » des feuilles, l'abondance et le type des fruits, la variété la plus » ordonnée. Qu'est-ce qui naît sur l'arbre et y demeure qui ne » soit issu du trésor caché de la semence?...

» Or, de même que la graine contient d'une manière invisible » tout ce qui, en se déployant successivement, constitue l'arbre, » ainsi nous faut-il penser que le monde, lorsque Dieu a créé » tout à la fois, contenait toutes les choses que Dieu a faites » en lui... et cela bien avant que, dans le cours des temps, elles » ne se développent comme elles nous sont connues, grâce à » l'activité que Dieu déploie sans cesse. » (V, 23.) Non pas qu'il faille confondre les *raisons causales* ou *séminales* avec les semences : il y a en effet cette ressemblance entre les deux qu'elles contiennent en puissance ce qui en sortira plus tard. Mais les semences sont matérielles et visibles; les raisons causales sont invisibles (VI, 6). L'Écriture, d'ailleurs, nous indique que ce sont les plantes qui produisirent la semence et non point la semence qui produisit les premières plantes. (*Gen.* I, 11-12.). Il faut donc concevoir les raisons causales comme des forces et non pas comme des germes.

Nous trouvons dans la conception de saint Augustin tous les éléments essentiels de l'évolution : la matière douée d'énergies latentes qui vont se déployer successivement et produire dans la suite des temps toute la série des êtres et des événements. Sans doute, le cours de cette évolution dépend de la Puissance de Dieu, non pas de la Puissance qui crée, mais seulement de celle qui conserve, qui concourt, qui gouverne. Ceux-là comprennent mal saint Augustin qui lui attribuent de n'assigner aux causes secondes dans la production des êtres, fût-ce des espèces nouvelles, d'autre rôle que celui de la *materia ex qua*. Cela revient à imputer au saint Docteur l'erreur des Occasionalistes. Car les raisons causales ou séminales — qui comptent parmi leurs effets l'origine des formes vivantes — constituent toute l'activité na-

turelle; de sorte que leur dénier le caractère de puissances *actives* suffisantes — dans leur ordre — pour réaliser ces effets, c'est nier la causalité efficiente des êtres matériels. Nous avons donc ici une conception évolutionniste parfaitement caractérisée.

L'analogie que signale saint Augustin entre le développement de la nature et celui de la plante qui sort de la graine n'est pas la seule raison qui justifie le nom de *raisons séminales* donné par lui aux forces qui président à l'évolution. En effet, si les éléments créés par Dieu possèdent le pouvoir de produire les êtres vivants, ils sont donc la source de perfections qu'ils ne manifestent pas eux-mêmes. Ainsi les semences ne possèdent qu'une vie latente et élémentaire; elles produisent néanmoins les plantes avec leur vie active et complexe. Personne n'attribuera à l'œuf d'où sort l'animal la sensibilité que possède ce dernier. La semence, l'œuf, tiennent des parents le pouvoir de produire les organismes adultes, et c'est ainsi que la loi de causalité se trouve respectée dans la génération. Il faudra de même faire remonter à Dieu les puissances de la matière dont parle saint Augustin et ne pas les considérer comme des manifestations d'une activité proportionnée à la perfection substantielle de la matière brute. Au point de vue scolastique, ces puissances se rattachent à la causalité instrumentale. Devons-nous admettre leur existence? C'est une question de fait; elles ne sont pas inconcevables. Notre but, en ce moment, est simplement d'exposer la conception qu'en avait saint Augustin. Le saint Docteur la précise un peu davantage à propos de l'origine de l'homme. Nous y reviendrons nous-même à cette occasion.

Saint Augustin croyait trouver des confirmations de sa théorie dans le récit de la Genèse. La première, malheureusement, repose sur une interprétation fautive du texte rendue possible par la traduction latine. Saint Augustin lisait comme suit *Gen.* II, 4-5 : *Hic est liber creaturae cœli et terrae, cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram et omne viride agri antequam esset super eteram et omne foenum agri antequam exoriretur.* Dieu, ainsi raisonnait-il, a produit les plantes des campagnes et le fourrage des champs avant qu'ils n'apparussent sur la terre. Qu'est-ce à dire, sinon que Dieu les a créés, non pas dans leurs natures propres, mais bien en puissance? (V, 4). Il a créé le sol d'où par la vertu qu'il lui a communiquée sortiront en leur temps les herbes et les arbres. Le sens du texte hébreu, malgré une certaine incohérence de construction, n'est pas douteux : « Lorsque le Sei-

» gneur Dieu créa le ciel et la terre, il n'y avait encore aucun » arbrisseau sur le sol, et aucune plante n'était issue de la terre... » Il n'y a rien dans cette phrase qui puisse servir de point d'appui à l'argumentation de saint Augustin.

Une seconde confirmation est tirée par lui de *Gen.* II, 2, où il est dit qu'après avoir accompli son œuvre, Dieu se repose, non pas que son activité prenne fin, mais parce qu'il ne *crée* plus rien, parce qu'il ne produira donc plus rien qui ne soit contenu déjà dans la création première, comme l'arbre dans sa semence (IV, 12). Saint Augustin insiste à plusieurs reprises sur cet argument. Il s'en sert pour écarter de l'activité par laquelle la Providence gouverne l'Univers toute création proprement dite; nous le rencontrerons encore plus loin.

La notion d'évolution est restreinte de sa nature aux choses qui se modifient, à l'exclusion de celles qui demeurent invariables. Nous savons aujourd'hui que beaucoup de choses immobiles en apparence, par exemple, la configuration géographique, le système solaire, la situation des étoiles fixes, subissent néanmoins des changements très lents. Dès lors, nous leur appliquons légitimement la notion d'évolution. Mais les anciens qui les considéraient comme immuables ne pouvaient pas agir de même. Le firmament, la terre, la mer, les étoiles ont été créés par Dieu, d'après saint Augustin, tels que nous les voyons aujourd'hui (VI, 2.) Mais l'évolution enveloppe tout le reste. « Si nous disons » que Dieu produit maintenant un être dont le genre n'ait pas » été inséré par lui dans la création première, nous contredisons » manifestement l'Écriture déclarant que Dieu a accompli toutes » ses œuvres le sixième jour. A considérer la nature des choses » qu'il a créées à l'origine, il est évident qu'il produit beaucoup » de choses nouvelles qui n'ont pas été faites alors. Or, on ne » peut pas croire qu'il établit des choses nouvelles, puisqu'il » a tout achevé autrefois. C'est donc que sa Puissance cachée meut » toute la création. Mise ainsi en branle, — tandis que les Anges » font sa volonté, que les astres accomplissent leurs révolutions, » que les vents alternent, que l'Océan est agité par les mouve- » ments et les tourbillons de l'air, tandis que les plantes pullu- » lent et produisent leurs semences, que les animaux naissent et » développent les différents aspects de leur vie, tandis qu'il laisse » les méchants éprouver les justes — la nature déploie les siè- » cles que Dieu avait cachés dans son sein lorsqu'il la fit. Mais » toutes ces choses ne se dérouleraient point, si Celui qui les a

» créées cessait de les administrer par sa Providence. » (V, 20.) Il est impossible de parler avec plus de vérité et d'éloquence. Grandiose est la pensée qui représente l'Univers matériel développant par ses forces intimes les formes innombrables qu'il contient en puissance et réalisant ainsi au fur et à mesure dans le cours des siècles l'idée divine qui s'y est incarnée. Saint Augustin en a saisi toute la beauté et, dans la limite des connaissances qu'on possédait à son époque, il l'a conçue dans toute son ampleur. Il dépasse saint Grégoire de Nysse qui expose également l'hexaméron en recourant le plus souvent possible aux forces naturelles pour expliquer l'origine des œuvres de Dieu. « Tout, dit celui-ci, se trouvait en puissance dans le premier acte » créateur, comme si Dieu avait jeté la semence d'où devaient » sortir toutes choses; mais les êtres particuliers n'étaient pas » encore réalisés. » (MIGNE, t. XLIV, col. 77.) C'est déjà l'idée d'une évolution partant d'une situation originelle où se trouve contenu le développement successif. L'expression a une analogie frappante avec la formule augustinienne. Mais, chez saint Grégoire, l'idée d'évolution ne semble pas dépasser les six jours de la création, tandis que saint Augustin la conçoit comme un procès universel et continu, enveloppant tous les phénomènes. Les raisons causales confiées à la terre et à l'eau, d'où sont issus les plantes, les animaux, l'homme, se répètent pour ainsi dire dans les êtres auxquels elles ont donné naissance. Ceux-ci ont tiré des forces primordiales que Dieu a communiquées au monde la fécondité par laquelle ils contiennent invisiblement leur progéniture, comme eux-mêmes étaient auparavant contenus dans la matière créée par Dieu. (VI, 10.) « Tout ce que nous voyons dans » la suite des temps accompli par les êtres suivant leur nature » propre, est l'effet de ces causes intimes que Dieu a jetées com- » me une semence dans la matière lorsqu'il la créa. » (IV, 33.)

L'interprétation donnée par saint Augustin de l'œuvre créatrice ne fut pas généralement admise par les scolastiques. Saint Thomas d'Aquin le constate, mais en même temps il ne cache pas qu'elle a ses préférences. Dans la *Somme* (I, q. 74, a. 1), il expose à la fois l'interprétation littérale du premier chapitre de la Genèse et la théorie de l'évêque d'Hippone. L'une et l'autre sont probables, dit-il, et les objections qu'on leur oppose peuvent être résolues. Mais dans le commentaire sur le Livre des Sentences, le docteur angélique est plus explicite (II, d. 12, q. I, a. 2.) « Au- » gustin, dit-il, veut qu'au commencement de la création certaines

» choses furent produites dans leur nature propre : les éléments, » les astres, les substances spirituelles; d'autres au contraire seu- » lement dans leurs raisons séminales : les animaux, les plantes, » les hommes. Ces dernières ne furent engendrées dans leurs » natures propres que plus tard, *par cette activité divine qui,* » *après l'œuvre des six jours, gouverne la nature créée auupara-* » *vant et dont il est dit dans saint Jean : Mon père ne cesse* » *point d'agir....* Saint Ambroise et d'autres saints pensent que » l'ordre de succession temporelle (en six jours) a été suivi dans » la production première et cette position est plus commune et » paraît plus conforme au texte à première vue, mais la première » est plus fondée en raison et elle défend mieux l'Écriture Sainte » contre les attaques des infidèles... Et c'est l'opinion qui me » plaît davantage. » S'il vivait aujourd'hui, saint Thomas aurait trouvé dans le progrès scientifique accompli depuis son temps, de puissantes raisons pour le confirmer dans la préférence qu'il manifestait

***

Une loi n'entraîne pas d'emblée tous les cas particuliers. Quoique l'on attribue à l'évolution naturelle l'origine des choses individuelles, on peut avoir des raisons d'en excepter l'une ou l'autre, ou du moins l'on peut encore rechercher si, dans quelle mesure et de quelle manière un être particulier est enveloppé dans l'ordre général, surtout un être qui présente des caractères l'élevant à certains égards au-dessus des choses auxquelles s'applique la loi. Alors même qu'on croirait devoir l'en séparer, la loi ne serait pas pour cela révoquée en doute : au contraire, en lui traçant des limites, on en reconnaîtrait implicitement l'existence.

Saint Augustin comprenait-il l'homme dans le domaine des raisons causales que Dieu a insérées à l'origine dans la matière? Nous ne pouvons pas en douter et c'est aussi, nous venons de l'entendre, ce que saint Thomas a compris. Saint Augustin, d'ailleurs, traite en particulier et assez longuement de la production de l'homme. Comment, se demande-t-il, s'il n'existait qu'en puissance dans l'œuvre divine des six jours, Dieu pouvait-il néanmoins lui adresser la parole : *Croissez, multipliez-vous,* etc.? Il répond : « La parole de Dieu n'est pas de celles qui résonnent dans l'air, » mais qui se gravent dans la réalité. C'est elle qui, dans ce qui » était fait déjà, mettait les causes des choses à faire dans la » suite, et ainsi par sa Toute-Puissance produisait déjà les choses

» futures et créait l'homme dans la semence ou la racine des » temps, pour qu'il en sortît en son temps. » (VI, 8.)

Le saint Docteur traite successivement de la production du corps, de l'origine des âmes et de la formation de la femme. Le premier point est développé au livre VI à partir du chapitre XII. Voici, en ce qui nous concerne, la suite des idées : Le corps de l'homme a-t-il été formé d'une manière spéciale? D'abord, n'allons pas nous imaginer de prendre à la lettre la formation du corps rapportée dans la Genèse, comme si Dieu, de ses mains, avait façonné l'argile.

Il ne faut pas davantage écouter ceux qui prétendent trouver un privilège pour l'homme en ceci : que le ciel, la terre, les continents ont été appelés à l'existence par *la parole* de Dieu, tandis que le Tout-Puissant est dit avoir fait lui-même l'homme. Ne lisons-nous pas dans les psaumes que les cieux sont l'œuvre des mains de Dieu (Ps. CI, 26), que ses mains ont formé les mers et les continents? (Ps. XCIV, 5.) Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est qu'il est l'image de Dieu, non par le corps, mais par l'intelligence. L'Écriture Sainte ne fait pas de distinction entre l'origine du corps de l'homme et celle du corps des animaux. « Le même texte qui rapporte que Dieu a formé l'homme du limon » de la terre, enseigne qu'il a également fait de terre les animaux » des champs. » (VI, 12.)

Mais de quelle façon l'homme est-il issu de la terre? Est-ce que le corps d'Adam a passé par toutes les phases que parcourt l'embryon dans le sein de sa mère et l'enfant jusqu'à l'âge viril, comme la nature le prescrit? Ou bien l'homme a-t-il été produit à l'âge adulte? La puissance de Dieu s'étend à l'un et à l'autre et le texte sacré ne dit pas ce qu'il faut choisir. Quoique l'ordre naturel soit une croissance lente de l'organisme, Dieu, en établissant cet ordre, n'y a pas lié sa volonté. N'a-t-il pas changé l'eau en vin et la verge de Moïse en serpent? (VI, 13.)

Pour comprendre le sens de ces réflexions, il faut se rappeler que, pour les anciens, la génération spontanée de plantes et d'animaux d'organisation même assez élevée, comme les reptiles et les souris, était un fait ordinaire. Saint Augustin le rappelle dans le traité que nous étudions : la chair vivante, à notre connaissance, naît de la terre mêlée d'eau, de la substance organique végétale ou animale, ou par voie de génération sexuelle; les arbres naissent du sol ou bien par leurs semences. (IX, 16; III, 12.) Aussi, à peine a-t-il ici posé la question au sujet de l'organisme humain,

qu'il lui donne une portée générale : Comment concevrons-nous les raisons causales que Dieu a communiquées à la matière? Est-ce qu'elles devaient produire, à l'origine, les plantes et les arbres comme nous les voyons croître sous nos yeux? Ou bien, plutôt, les ont-elles fait sortir de terre à l'état adulte comme on le pense généralement au sujet d'Adam? Saint Augustin croit qu'il faut se les représenter, ces raisons causales, indifférentes à l'un et à l'autre mode d'origine. Car nous voyons qu'agissant encore aujourd'hui, elles produisent les êtres par une croissance continue et lente, et d'autre part nous voyons parfois se produire des effets contraires au cours ordinaire des choses. Nous dirons donc que Dieu a créé ces forces capables d'agir de l'une et de l'autre façon : soit de la manière ordinaire par une croissance lente, soit de la façon extraordinaire dont se font les miracles, d'après la volonté du Très-Haut et d'après les circonstances. (VI, 14.)

Par conséquent, en ce qui concerne l'homme, nous devons dire qu'il a été produit d'après les exigences des raisons causales, sinon Dieu ne l'a pas créé dans l'œuvre des six jours. Mais cela peut se vérifier de deux manières. Nous pouvons croire que Dieu a *déterminé* les raisons causales à produire l'organisme humain soit en suivant le cours de son évolution naturelle, soit immédiatement à l'état adulte. Ou bien, nous pouvons admettre que les raisons causales étaient capables de le produire indifféremment de l'une ou de l'autre manière, selon la volonté de Dieu. (VI, 18.)

Pour comprendre l'enseignement de saint Augustin, il faut donc distinguer deux choses : d'abord, le fait de la production du corps de l'homme par la terre, ensuite la manière dont il a été produit. Quant au fait de la production, il n'y a point de doute : il était déterminé à l'avance dans les raisons causales. Le mode de production l'était-il également? Cela n'est pas impossible, soit que l'on dise que la formation du corps de l'homme a suivi son cours naturel, soit que l'on prétende, ce qui est plus probable, qu'il a été formé d'emblée à l'état adulte. Néanmoins, il vaut peut-être mieux concevoir que les raisons causales ne sont pas, par elles-mêmes, déterminées quant au mode de production de leurs effets. D'après cela, suivant que Dieu le veut, elles les produisent tantôt conformément à l'ordre naturel, c'est-à-dire habituel, tantôt d'une façon miraculeuse.

On voit clairement par tout ce qui précède combien il serait contraire à la pensée de saint Augustin de réduire les raisons causales qui ont produit l'organisme humain à la présence de la

matière et à la volonté divine. Le saint Docteur fait expressément l'hypothèse qu'il n'exclut nullement, d'après laquelle les raisons causales auraient été déterminées non seulement à produire l'homme, mais à le produire de telle ou de telle façon. Dans ce cas, dit-il, l'homme préexisterait dans ses causes, non seulement de manière à *pouvoir* être produit ainsi, mais de manière à être produit *nécessairement* ainsi. Et si l'on n'admet pas cette hypothèse, il reste vrai que les raisons causales étaient déterminées à produire l'organisme humain, mais étaient indifférentes à le produire d'une façon ou d'une autre. Saint Augustin distingue lui-même les raisons causales et la matière : « Dans l'œuvre des six jours, dit-il, Dieu a créé, *non seulement les raisons causales du corps humain, mais encore la matière dont il devait être formé.* » (VII, 6.)

***

Il n'était pas difficile d'indiquer le siège des raisons causales qui devaient produire le corps de l'homme, puisque l'Écriture elle-même assigne son origine à la terre (VII, 6) qui contient le corps de l'homme comme une semence contient la plante. (X, 2.) Mais où placer l'origine de l'âme? Sa raison causale serait-elle une créature comme elle-même? (VII, 22). L'âme serait-elle fille des anges? (VII, 23.) Ces hypothèses semblent peu probables et saint Augustin, pour ne pas abandonner son principe que tout a été créé à l'origine, préfère admettre que l'âme du premier homme a été créée avec l'œuvre des six jours et n'a été unie au corps que quand celui-ci fut produit par les forces communiquées par Dieu à la matière. Comment, dit saint Augustin, ceux qui disent l'âme créée en même temps que le corps fut produit répondront-ils aux objections qu'on leur oppose? La nature spirituelle de l'âme ne permet pas de croire qu'elle est issue de la matière comme le corps. Si elle a été créée de rien, comment l'Écriture peut-elle dire qu'après le sixième jour, l'œuvre de Dieu était accomplie? Dira-t-on que la narration du chapitre II n'est qu'une récapitulation du précédent? que l'homme et la femme ont été créés le sixième jour dans leur nature propre? Il faudra donc placer à ce même sixième jour et la production des plantes du paradis terrestre et celle des animaux que Dieu amena à Adam, alors que l'Écriture assigne le cinquième jour aux oiseaux et aux plantes le troisième! (VII, 28.) Disons, par conséquent, que l'homme a été créé le sixième jour en ce sens que les raisons causales

de son corps ont été déposées dans les éléments et que son âme créée en même temps est restée cachée parmi les œuvres de Dieu, jusqu'à ce que vint le moment où elle fut inspirée au corps formé de boue. (VII, 24.)

Mais la difficulté étant ainsi résolue pour l'âme d'Adam, elle demeure tout entière quant à l'âme de ceux qui sont issus de lui. Saint Augustin se reconnaît incapable d'y donner une solution certaine. Après avoir examiné les différentes hypothèses, il énonce sa préférence pour l'opinion connue sous le nom de Traducianisme spirituel, d'après laquelle les âmes des enfants sont dérivées, par une sorte de génération, de l'âme de leurs parents. (X, 23). Saint Augustin affirme très nettement la spiritualité de l'âme : ce qu'il faut avant tout retenir c'est que l'âme n'est pas corporelle. (X, 24). C'est sur ce point qu'a erré Tertullien. Mais la spiritualité s'accommode, d'après saint Augustin, du Traducianisme et celui-ci, outre qu'il est plus conforme à l'Écriture en ce qu'il n'exige pas de nouvelles créations, permet aussi de mieux se rendre compte de la transmission du péché originel.

La question de l'origine des âmes humaines a toujours préoccupé saint Augustin et il y revient à plusieurs reprises dans ses écrits. Ses préférences ont toujours été pour la solution que nous venons de rapporter. Il n'ignorait pas d'ailleurs qu'elle soulève des objections et demeurait perplexe. On sait que depuis lors cette opinion a été définitivement abandonnée (1). Nous ne nous y arrêterons pas plus longtemps. Remarquons seulement combien saint Augustin tient à rester fidèle autant que possible à sa conception d'une évolution des êtres par des causes intrinsèques.

***

Il nous reste à parler de la formation de la femme. Dans son premier commentaire sur la Genèse, saint Augustin avait laissé sans solution la question de savoir s'il faut comprendre la narration du texte sacré comme une allégorie ou comme une réalité. Ici, c'est l'interprétation littérale qu'il suppose. Cela étant, dans quelle relation se trouve cet événement avec l'évolution naturelle des êtres que saint Augustin a exposée? Il semble que s'impose encore une fois la distinction entre le fait que la première femme a été produite et la manière dont elle a été produite. Que

1. Saint Thomas la juge hérétique (I, q. 118, a. 2).

d'après les principes de saint Augustin le fait fût contenu dans les raisons causales primitives, nous n'en pouvons douter. Saint Augustin nous le rappelle : Dieu, dans l'œuvre des six jours, créa l'homme mâle et femelle, non pas dans leur nature propre, mais dans leurs causes.

Tout comme le supplément de substance organique qui devait prendre dans le corps d'Adam la place de la côte enlevée, ainsi la production d'Ève, de son corps et de son âme, de son organisme et de ses facultés, en un mot, de tout ce qui était nécessaire pour que l'homme existât, mâle et femelle, est l'œuvre de Dieu créant la nature vivante tout entière dans ses causes, à l'origine, et la conservant. (IX, 15.)

Mais la *manière* dont Ève a été formée est pleine de mystère. Ne pourrait-on pas l'attribuer à l'intervention des anges? Saint Augustin délimite leur sphère d'intervention dans les phénomènes : ils sont comme le laboureur ou le médecin qui donnent aux forces naturelles l'occasion de s'exercer, mais ne les remplacent point. Peut-être, l'intervention des anges que Dieu emploie pour exécuter ses desseins n'est-elle pas étrangère au mode extraordinaire de l'origine de la femme. Si nous connaissions la nature tout en ignorant l'art du jardinier, nous saurions que les plantes naissent du sol ou de leurs semences, mais nous n'aurions pas l'idée d'une greffe qui fait porter à un arbre les fruits d'une espèce étrangère. (IX, 16.)

Néanmoins le travail des anges ne suffit pas : il ne fait qu'apporter la matière sur laquelle s'exerce la puissance divine, soit par l'activité qu'elle se réserve, soit par celle qu'elle communique à la nature.

Que dirons-nous donc? La *manière* mystérieuse dont Ève a vu le jour était-elle déterminée dans les raisons causales que Dieu a insérées dans son œuvre?

Lorsqu'il s'agissait d'Adam, la question se posait : a-t-il été formé suivant la loi naturelle du développement individuel, comme l'enfant est formé dans le sein de sa mère? ou bien, plus probablement, a-t-il été produit à l'état adulte, contrairement à la loi générale? Nous pouvons concevoir les raisons causales indifférentes à l'un ou l'autre mode de production et agissant suivant la volonté de Dieu. N'oublions pas que naître du mélange de terre et d'eau est, pour saint Augustin, une des manières naturelles dont se produit la chair animée. (IX, 8.) Mais dans l'origine de la femme tout est manifestement en dehors de l'ordre

naturel : et sa création à l'état adulte et sa formation au moyen d'une côte d'Adam. Saint Augustin rappelle donc bien à propos que ni l'ordre naturel, ni les raisons causales ne limitent la Puissance divine. « Au-dessus du cours naturel de l'Univers, dit-il, le Créateur conserve en lui-même la puissance de faire au moyen des créatures autre chose encore que ce qui est contenu dans les raisons séminales. » (IX, 17.) C'est surtout la grâce qu'il faut ranger parmi ces effets de la Toute-Puissance qui dépassent l'ordre et les forces de la nature. Les raisons causales de la grâce ne sont pas déposées dans la matière, mais demeurent cachées dans la volonté de Dieu. Et ne faut-il pas rattacher à l'ordre de la grâce les miracles que Dieu opère pour la manifester, et notamment la création de la femme qui est, par son mode mystérieux, pleine d'enseignements? On conclura donc que la création première — malgré la parole de l'Écriture : « il les créa mâle et femelle » — ne contenait pas en puissance *la manière merveilleuse* dont Ève fut tirée du corps d'Adam. (IX, 18.)

Pourtant, n'y a-t-il aucun lien entre ce mode d'origine de la femme et l'évolution générale? Ce miracle est-il complètement étranger à la nature que Dieu a créée à l'origine? Il s'y rattache encore, dit saint Augustin, positivement par la potentialité de la matière, négativement par l'absence de forces déterminant un autre mode de production. Dieu a placé dans la matière la possibilité du miracle qu'il produit et parmi les forces que sa volonté a communiquées à la nature, aucune ne contrecarre l'œuvre que cette même volonté a réalisée. Enfin, les anges y apportent leur concours.

Ce que nous venons de rapporter prouve que certains événements ne se rattachent pas *activement* aux raisons causales. Mais en même temps cela confirme ce que nous avons dit plus haut au sujet du caractère effectif de celles-ci. Saint Augustin conçoit qu'elles peuvent déterminer des effets conformes à l'ordre habituel ou des effets merveilleux. D'après notre manière actuelle de parler, nous dirions plutôt que les choses produites le sont naturellement dans la mesure où elles sont déterminées par les raisons causales, c'est-à-dire par les forces de la nature. Il peut se faire que l'effet considéré en lui-même ne les dépasse point, mais seulement l'une ou l'autre circonstance de sa production. Dans ce cas on pourra attribuer *cette circonstance* à la volonté de Dieu et non aux forces de la nature.

Saint Thomas d'Aquin restreint donc trop la doctrine de saint

Augustin sur l'intervention des causes naturelles dans la production de l'homme, lorsque dans la *Somme*, il la réduit à la puissance passive de la matière. (I, q. XCI, a. II, ad 4.) Cela n'est vrai que de la création d'Ève et encore seulement *quant au mode* de son origine. Nous venons de voir ce que saint Augustin en pensait : il dépasse l'ordre naturel et se rattache à l'ordre de la grâce. Mais l'insistance avec laquelle le saint Docteur inculque la potentialité naturelle de la matière à l'égard de cette origine surnaturelle, la communication de cette possibilité à la matière au moment de sa création et la nécessité d'interpréter dans ce sens le texte sacré, prouve l'importance qu'il attachait à la conception générale d'un ordre universel créé par Dieu dans ses causes et dont la série des phénomènes n'est que le magnifique épanouissement. Telle est précisément la conception évolutionniste dans la forme où elle peut être admise par la philosophie spiritualiste et la Foi chrétienne. Loin de reléguer dans l'oubli la Puissance du Créateur, elle la révèle au contraire d'une façon plus splendide. Sans négliger les liens qui rattachent l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce, elle fait cependant mieux ressortir la différence entre l'un et l'autre. Communication personnelle de Dieu avec l'esprit de l'homme, plus particulière par conséquent et plus immédiate, la grâce comprend les phénomènes tant intérieurs qu'extérieurs qui échappent aux lois générales et n'ont point leur source dans les forces créées ; tandis que la nature, partie d'une impulsion primordiale, exécute lentement dans la série indéfinie des siècles une conception divine dont elle possède le germe dès l'origine, mais que nos intelligences ne peuvent saisir qu'à travers sa réalisation matérielle, à mesure qu'elle se déroule dans l'espace et dans le temps.

Louvain. Jacques LAMINNE.

La Philosophie et la Foi chez les Mystiques du XIe Siècle

Saint Pierre Damien. — Avant d'en venir à l'exposition des théories de saint Anselme et des théologiens spéculatifs qui l'ont suivi, il nous faut parler brièvement d'un auteur ascétique, célèbre dans le monde ecclésiastique du XIe siècle : Pierre Damien (1) (1006-7 — 1072). D'environ trente ans antérieur à saint Anselme, le grand réformateur nous intéresse moins par ses œuvres ascétiques que par la vive peinture de l'état d'âme du groupe mystique qu'il représente. Cette peinture montre jusqu'à quelles extrémités peut s'égarer un esprit, d'ailleurs élevé, mais enclin à l'exagération, auquel fait défaut une notion exacte des mutuels rapports entre la foi et la raison.

Saint Pierre Damien a bien mérité de l'Église par son zèle pour la réforme de la discipline, mais son ardeur n'épargne pas plus la philosophie que les mauvaises mœurs du clergé. Pour préserver les moines d'alors de la peste de la science, — il semble que point n'est besoin de tant d'efforts, — ce vigilant ascète écrit deux ouvrages spéciaux, très suggestifs : *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* et *De monachis qui grammaticam discere gestiunt*. Il y déverse à longs flots son aversion pour la science et la philosophie ; celle-ci, à l'en croire, est cette sagesse dont il est dit : « elle ne descend pas d'en haut, mais elle est terrestre, animale, diabolique » (2). Aussi le voyons-nous donner le conseil de se retirer plutôt dans un

1. S. Petri Damiani. *Opera*. P. L. t. 145. — Cf. M. Kleinermanns. Article *Petrus Damiani* in Wetzer u. Welte's *Kirchenlexikon* 2 Auff. Bd. IX, Freiburg Br. 1895, col. 1904-1908.

2. *De Sancta Simplicitate*... etc. c. V. P. L., t. 145, col. 699. — « Et est sapientia de qua dicitur : Non est haec sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica (Js). »

désert que de s'adonner, non point aux études, mais aux folies des arts libéraux (1). Étudier les sciences profanes, écrit-il ailleurs, c'est délaisser la chaste épouse dans le lit nuptial de la foi, et fréquenter les prostituées du théâtre (2). Platon, Aristote, Euclide ne sont pas mieux traités que la philosophie (3).

A un pareil mépris pour les études, ne peuvent guère s'allier que le scepticisme ou le fidéisme. L'ardent réformateur des mœurs s'arrête à la seconde doctrine : « Prima quippe mentis lux fides est », dit-il dans une de ses lettres (4). Sans doute, il parle de la dialectique comme d'une servante de la théologie, mais il semble bien entendre que jamais cette servante ne saurait démontrer quoi que ce soit de son propre fonds (5). En un mot, pour Pierre Damien il n'existe qu'une science, celle qui fait les saints, la religion chrétienne. Il ne se demande point comment on y arrive et quel est le rôle de la raison dans l'acte de foi : nous n'avons pas trouvé dans son œuvre qu'il affirmât les motifs de crédibilité.

Saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109). — Le premier en date des mystiques spéculatifs médiévaux est saint Anselme de Cantorbéry. Né à Aoste, en 1033, il se fit bénédictin de la célèbre abbaye du Bec en Normandie. Élève du théologien mystique

---

1. *Ibid., Prol.* P. L., t. 145, col. 695 .« Ante ad eremum pervolasti, quam liberalium artium non dicam studiis sed stultitiis insudares. »

2. *De perfect. monachor.*, cap. XI, P. L., t. 145, col. 306. — « Ut autem cum stomacho loquar. Hi porro fastidientes ecclesiasticae disciplinae peritiam, et saecularibus studiis inhiantes, *quid aliud quam in fidei thalamo conjugem relinquere castam et ad scenicas videntur descendere prostitutas?...* » et cela continue encore plusieurs lignes dans un ton de plus en plus âcre.

3. *Opusc. Dominus vobiscum ad Leonem eremitum*, cap. I, P. L., t. 145, col. 232. — « Platonem latentis naturae secreta rimantem respuo... Pythagoram parvipendo... Euclidem perplexis geometricalium studiis incurvum aeque declino... quaerant peripatetici latentem in profundo puteo veritatem. »

4. *Ad. Card. Hildeb. et Steph.*, P. L. t. 144, col. 262.

5. *De div. omnipotentia.* P. L., t. 145, col. 603. « Haec plane quae ex dialecticorum et rhetorum prodeunt argumentis non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis; et quae ad hoc inventa sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtutis conclusioni suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, siquando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere : sed velut *ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire*, ne si praecedit, oberret et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat. Quis enim manifeste non videat, quia si argumentationibus istis, ut sese ordo verborum habet fides adhibetur, divina virtus in temporum quibusque momentis impotens ostendatur? »

Lanfranc (1) qui défendit la présence réelle contre Bérenger (2), Anselme succéda à son maître dans le professorat, devint Abbé, puis Archevêque de Cantorbéry. Il mourut en 1109. Parmi ses nombreuses œuvres théologiques les plus importantes sont le *Monologion*, le *Proslogion*, les traités *De Fide Trinitatis*, *De Incarnatione*, les dialogues *De Grammatico*, *De Veritate*, *De Libero Arbitrio*, *Cur Deus Homo* (3).

De son maître, Lanfranc, un juriste converti, qui, par scrupule religieux, n'ose se servir ouvertement de la dialectique (4), Anselme semble avoir hérité le culte des Pères, en particulier de saint Augustin. L'influence de ce docteur se trahirait dans les théories de notre philosophe et dans son style, même si les innombrables citations (5), empruntées au théologien africain, et les titres des ouvrages d'Anselme (6) ne nous rendaient attentifs à cette parenté spirituelle. La puissante pensée d'Augustin ne laisse pas d'être quelquefois obscurcie par les élévations pieuses, mêlées aux arguments. Ainsi en est-il chez saint Anselme, avec, en plus, cette exagération que font les imitateurs des défauts du maître. De là, des obscurités qui quelquefois déroutent le lecteur plus curieux du penseur que fut Anselme que du saint et de ses effusions. Enfin, Anselme tient d'Augustin l'amour de la spéculation; et c'est précisément le rôle éminent que celle-ci joue dans son œuvre qui le sépare de son maître Lanfranc et plus encore des théologiens ascétiques.

Réaliste (7) et mystique, néo-platonicien, Anselme personnifie volontiers ses abstractions (8). Dans le fameux argument ontologique (9) du Proslogion, il conclut, sans s'apercevoir du sophisme, de l'existence de l'idée de Dieu dans notre intelligence à l'exis-

1. Voir J. A. Endres, *Lanfrank's Stellung zur Dialektik*, dans *Katholik* XXII Jahrgg. I, 1902.

2. Domet de Vorges, *Les grands philosophes, S. Anselme*, p. 42, ssq. Paris, Alcan, 1901.

3. *Ibid.*, 68-80; De Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, p. 178.

4. *Epit. 33 ad Domnaldum*, P. L., t. 150, col. 533. D. « Questiones saecularium litterarum nobis solvendas misistis : Sed episcopale propositum non decet operam dare hujusmodi studiis, olim quidem juvenilem aetatem in his detrivimus. » Ap. Endres, p. 218. — *De corpore et Sanguine Domini*. c. 7. P. L., t. 150, col. 417. A.

5. Voir par exemple *Monolog.*, P. L., t. 158, col. 143, et *ibid.*, col. 1139.

6. Il est aussi à noter qu'Anselme, écrivant des dialogues, est resté dans la tradition augustinienne et néo-platonicienne.

7. Domet de Vorges, *op. cit.*, p. 152-153.

8. Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, 180.

9. On le trouve aussi chez Augustin. *De libero Arbitrio*, II, P. L., t. 32, col. 1242-1263.

tence de Dieu en dehors et indépendamment de notre intelligence. Si l'on ajoute à ces tendances ultra-réalistes le fait que Roscelin, le plus célèbre d'entre les nominalistes d'alors, s'était emparé d'une expression un peu équivoque du docteur de Cantorbéry et l'avait interprétée dans le sens de ses doctrines trithéistes (1), l'on comprend aisément l'animosité de notre théologien pour les dialecticiens nominalistes. Il ne leur reproche rien moins que le matérialisme. Car, dit-il, selon eux les substances universelles ne sont que des mots, et le nom d'homme ne désigne rien en dehors de l'individu. Aussi, Anselme voudrait-il voir exclus de la science ces hérétiques de la dialectique, dont la raison, au lieu de gouverner et de juger de tout ce qu'il y a dans l'homme, est à tel point immergée dans les imaginations matérielles, qu'elle ne saurait plus s'en dégager ni en discerner l'objet de la seule contemplation. Et tout cela et davantage à cause du nominalisme, dont les adhérents ne seront jamais capables de comprendre comment plusieurs personnes dont chacune est Dieu parfait, ne sont qu'un seul Dieu (2). La dernière partie de ce reproche est particulièrement intéressante, et manifeste, une fois de plus, l'importance du problème des universaux, même dans les régions les plus mystérieuses de la théologie.

Au reste, Anselme n'a jamais traité *ex professo* cet épineux problème; pour ce faire, il était trop théologien. Il ignore l'intellect agent de la psychologie d'Aristote (3). Mais, s'il faut en croire M. Domet de Vorges et le texte par lui cité (4), notre docteur enseignerait la théorie aristotélicienne de l'abstraction,

1. Cf. Picavet, *Roscelin*, p. 3. — *Epist. Anselm. ad Rainaldum, Lib. I. ep. 74*, P. L., t. 155, col. 1144. « Nesciebant enim sic non dici proprie de Deo tres personas, quomodo tres substantias ; quadam tamen ratione, *ob indigentiam nominis proprie significantis illam pluritatem*, quae in summa Trinitate intelligitur, Latinos dicere tres personas credendas in una substantia; Grecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri. » Cf. *Monolog.*, P. L., t. 158, col. 144.

2. *De fide Trinitatis*, c. II, P. L. t. 158, col. 265. « Illi utique nostri temporis dialectici, (imo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam), prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura *comprehendet* quomodo plures personae quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. »

3. Domet de Vorges. *Op. cit.*, p. 104.

4. *Monol.*, 62, P. L., t. 158, col. 207-208. « Sed in hominis cogitatione cum cogitat aliquid quod extra ejus mentem est, non nascitur verbum cogitatae

ou du moins quelque chose d'approchant. On peut se demander si M. Domet de Vorges n'a pas été induit en erreur, par la ressemblance « matérielle » que présente la terminologie augustinienne avec celle d'Aristote. L'archevêque de Cantorbéry, fidèle disciple de saint Augustin, fait maints emprunts à sa théorie de la connaissance, — telle, la pensée « Semper sui meminit anima (1) » et surtout la formule célèbre, fondement des spéculations d'Anselme : « Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam (2) ». C'est la formule même de saint Augustin : « credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus (3) » ou encore comme Anselme le dit fréquemment du prophète Isaïe, cité d'après l'Itala : « *Nisi credideritis, non intelligetis.* »

Comment interpréter ce principe? Faut-il faire d'Anselme un fidéiste, comme d'aucuns pourraient le croire à première vue? ou faut-il simplement le rattacher à cette lignée de docteurs platoniciens perpétuant, jusque dans le moyen-âge, la « philosophie religieuse » qu'Augustin, leur maître à tous, a empruntée en majeure partie à Plotin pour l'adapter au dogme chrétien?

Pour débrouiller cette question assez complexe, et établir quels sont les rapports mutuels entre la foi et la science, chez Anselme, nous devons considérer dans quelle mesure ce docteur veut l'application de la dialectique aux problèmes théologiques en général et à l'étude des mystères en particulier.

Saint Anselme, en véritable mystique qu'il est, réserve le beau rôle à la volonté non seulement dans son domaine propre, mais aussi dans celui de la connaissance. Ainsi, il exige que l'on apporte, outre la foi solide, la gravité des mœurs et la sagesse à l'étude des questions divines (4), c'est-à-dire à la « phi-

---

rei ex ipsa re quia ipsa absens est a cogitationis intuitu sed ex rei aliqua similitudine vel imagine quae est in cogitantis memoria, aut forte quae tunc cum cogitat per corporeum sensum ex re praesenti in mentem attrahitur. »

1. *Monolog.*, 46. P. L., t. 158, col. 199. « Mens humana non semper se cogitat sicut semper sui meminit. »

2. *Proslog.* I. P. L. t. 158 col. 227. Cf. Dr Heinrich Ritter, *Geschichte der christl. Philosophie,* III. Theil, p. 324. Hamburg, 1844.

3. *August. in Evang. Joh.* tract 40; 9. — *De Vera Relig.* 5; 24. — *De Utilitate Credendi,* 9.

4. *De fide Trin.*, P. L., t. 158, col. 265. « Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei, conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueatur falsitate. Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici, imo dialecticae haeretici..... »

losophie religieuse », en dehors de laquelle, chez le docteur médiéval, comme chez l'évêque d'Hippone, il n'y a pas de science véritable. Ce n'est pas la raison seule qui conduit l'homme à la connaissance des grandes vérités. Aussi avant de les aborder, doit-il purifier son cœur par la foi et illuminer ses yeux par l'observance des préceptes divins (1). Mais il ne faudrait pas se limiter à ces bonnes dispositions, car il n'est pas blâmable celui qui, confirmé dans la foi, — fide stabilitus —, s'efforce d'en trouver des raisons; puisque aussi bien les Apôtres, les Pères et les Docteurs n'ont point épuisé les richesses de la vérité et puisque Dieu continue d'accorder ses grâces à cette fin. L'Écriture elle-même par la parole : « Nisi credideritis, non intelligetis, » (Isaïe VII, 9) ne nous invite-t-elle pas à aller plus avant, pour atteindre dès cette vie, l'*intelligence*, cet état intermédiaire entre la foi et l'évidence (species)? Plus quelqu'un progresse dans cette intelligence, plus il s'approche de l'évidence. Saint Anselme veut marcher dans cette voie, et, autant que le secours d'en haut le lui permettra, pénétrer la raison des enseignements de la foi. Les lumières qu'il recevra ainsi, il les communiquera volontiers aux autres, afin d'en éprouver la vérité par leur jugement (2).

A ce propos, notre docteur expose tout le *processus* de la connaissance théologique. D'abord croire, puis, aidé de l'illumination divine, approfondir par la raison, autant que faire se peut,

---

1. *De fide Trinit.*, I. P. L., t. 158, col. 264. « Prius ergo fide mundandum est cor... et prius per praeceptorum Domini custodiam *illuminandi* sunt oculi quia praeceptum Domini lucidum illuminans oculos... » Prius inquam, ea quae carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus... »

2. *De Trinit.*, prooemio, P. L., t. 158, col. 260-261. « Nullum tamen reprehendendum arbitror si fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerit exercere. Nam et illi (Apostoli, Patres, Doctores) quia breves dies sunt non omnia quae possent si diutius vixissent dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla, tamque profunda est ut a mortalibus nequeat exhauriri; et Dominus in Ecclesia sua... gratiae suae dona non desinit impertiri. Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat ubi dicit : « Nisi credideritis non intellegetis » aperte nos monet intentionem, ad intellectum extendere... *Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in vita capimus esse medium intelligo*, quanto aliquis ad illum proficit tanto eum propinquare speciei ad quam omnes anhelamus, existimo. Hac igitur ego consideratione... confortatus, ad eorum quae credimus *rationem* intuendam quantum *superna gratia mihi dare dignatur*, aliquando conor assurgere, et cum aliquid quod prius non videbam reperio, id aliis libenter aperio, quatenus quid secure tenere debeam alieno discam judicio. Quapropter, mi Pater et Domine... Papa Urbane... quoniam nulli rectius possum, vestrae sanctitatis praesento conspectui subditum opusculum ut ejus auctoritate quae ibi suscipienda sunt approbentur, et quae corrigenda sunt emendentur... »

le contenu de la croyance, et arriver ainsi, par le travail discursif, à cet état intermédiaire entre la foi pure et simple et l'évidence de la vision béatifique, — état intermédiaire appelé « intelligence », dans un sens analogue à celui que, plus tard, Abélard donnera au verbe « intelligere ».

Ce travail de recherches théologiques, Anselme tient à ce que la raison l'entreprenne, sans toutefois dépasser certaines limites. Ainsi, il ne saurait être question pour le chrétien de chercher comment ce que l'Église enseigne n'est pas — (quomodo non sit). Au contraire, le devoir du chrétien est de tenir toujours à la foi, de l'aimer, de la vivre et de rechercher humblement les raisons qui en expliquent le comment — (quomodo sit). Si la raison réussit dans cette entreprise, qu'elle en rende grâces à Dieu; si elle échoue, que la sagesse humaine n'aille pas se briser les cornes, mais qu'elle baisse la tête et vénère le mystère, puisque aussi bien, avant de comprendre il faut croire. D'où il est clair que ceux-là n'ont pas la foi qui, ne comprenant pas leurs croyances, révoquent en doute la vérité chrétienne confirmée par les saints Pères. Ils oublient, ces malheureux, qu'il n'est point loisible aux nocturnes chauves-souris de discuter sur la lumière du jour contre les aigles qui fixent de leurs regards le soleil de midi (1).

Ces imprudentes chauves-souris, Anselme pensait les voir dans la personne de Roscelin et de ses disciples, et cela précisément rend compte, semble-t-il, de l'état d'esprit qui lui dicta à propos du trithéisme de Roscelin, les paroles les plus dures qu'il ait écrites — Voici ce qu'il mandait à l'un des Pères du Concile de Reims : « Si celui qui professe des doctrines pareilles à celles de Roscelin, est baptisé et a été élevé parmi des chrétiens, il ne faut l'entendre d'aucune manière, ni lui demander

1. *De fide Trinit.*, c. II, P. L., t. 158, col. 263-264. « Nullus quippe christianus debet disputare *quomodo* quod Ecclesia catholica corde credit et ore confitetur *non sit*; sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest quaerere *rationem quomodo sit*. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impigendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evolvere... Unde fit ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt sicut scriptum est : « Nisi credideritis non intelligetis » praepostere prius per intellectum conantur ascendere in multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere. Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis Patribus confirmatam veritatem; velut si vespertiliones et noctuae, non nisi in nocte coelum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes »

raison de son erreur, ni lui donner raison de notre vérité. S'il ne se soumet préalablement, qu'on le charge d'anathèmes; car nous ne devons pas défendre notre foi par la raison contre les chrétiens dont nous pouvons l'exiger en vertu de leur baptême. Quant aux impies, il nous faut leur montrer, par des arguments de raison, combien ils ont tort de nous mépriser (1). La distinction dont Anselme fait usage pour exiger que l'on donne des éclaircissements à l'impie et qu'on les refuse au chrétien dans l'erreur, semble indiquer d'une manière assez évidente, que le docteur de Cantorbéry est loin d'avoir une idée nette de l'acte de foi en lui-même, qui, chez le chrétien baptisé aussi bien que chez l'impie, ne peut avoir lieu sans que la raison, à la vue des motifs de crédibilité, quels qu'ils soient, ait représenté à la volonté comme un bien désirable, l'adhésion aux vérités inévidentes de la foi (2).

Le savant Archevêque, dont les tendances apologétiques sont très accusées, corrige quelquefois par sa pratique les insuffisances théoriques que nous venons de lui voir. S'il ne fait qu'insinuer le motif de crédibilité tiré des miracles de Notre-Seigneur (3), il appuie fortement sur la puissance de la raison (4) et son rôle dans la solution des objections des infidèles (5). Au reste, An-

1. *Epist. ad Falconem*, lib. II; epist. 61, P. L., t. 158, col. 1193. « Quod si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est; nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda, aut nostrae veritatis illi est exhibenda; si mox ut ejus perfidia absque dubietate innotuerit, aut anathematizet venenum quod proferendo evomuit, aut anathematizetur ab omnibus Catholicis, nisi resipuerit..... Fides enim nostra contra impios *ratione* defendenda est; non contra eos qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant; *illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant.* »

2. Nulle part, à notre connaissance, saint Anselme ne définit la foi « ex professo » et c'est en passant qu'il en dit : *De concord. praesc. Dei cum libero arbit.*, quaest. III, c. 9, P. L., t. 158, col. 531, C : « Fides namque et spes sunt earum rerum quae non videntur. »

3. *De concord. Praescient. et liberi arbit.*, c. VI, P. L., t. 158, col. 528. « Sicut ergo Deus in principio per miraculum fecit frumentum et alia de terra nascentia ad alimentum hominum sine cultore et seminibus, ita sine humana doctrina mirabiliter fecit corda prophetarum et apostolorum necnon evangelistarum fecunda salutaribus seminibus.... Siquidem nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus quod sacra Scriptura Spiritus Sancti miraculo fecundata non protulerit aut intra se contineat....»

4. *Monolog.*, Prooemio. P. L., t. 158, col. 142-143. Cf. aussi *De fide Trinitatis*, c. IV, P. L., t. 158, col. 272. « Duo parva opuscula mea Monologion scilicet et Proslogion quae ad hoc maxime facta sunt, ut, quod fide tenemus de divina natura et ejus personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate probari possit. »

5. *Cur Deus Homo*. Praef. P. L., t. 158, col. 361-362. « Quorum prior (liber) quidem infidelium respuentium christianam fidem, quia rationi putant illam

selme ne dédie pas ses traités spéculatifs à ses disciples pour que ceux-ci aillent à la foi par la raison, mais afin qu'ils soient à même de se délecter dans « l'intelligence » et la contemplation des vérités religieuses et qu'ils puissent satisfaire ceux qui demandent raison de leur espérance (1). Parmi les problèmes que se posent infidèles et chrétiens, Anselme en choisit surtout deux; l'Incarnation et la Trinité.

Le mystère ne paraît pas retenir l'ardeur spéculative de notre Docteur. Dans plusieurs de ses ouvrages, il veut non seulement établir les hautes convenances du mystère, mais il se laisse entraîner par cette raison, « princesse et juge de tout ce qu'il y a dans l'homme (2), » jusqu'à entreprendre de démontrer, par des *raisons nécessaires*, sans l'autorité de l'Écriture, tantôt les enseignements de la foi sur la Trinité (3), tantôt l'absolue nécessité de l'Incarnation (4). Nous regrettons que le cadre de notre modeste contribution à l'histoire de la philosophie ne nous permette pas d'insister sur la doctrine d'Anselme sur l'Incarnation et sur son intéressante théorie de la Satisfaction.

Allons tout droit à ses doctrines trinitaires que, pour faciliter la comparaison, nous continuerons de prendre, en quelque sorte, comme pierre de touche des théories sur les rapports entre la science et la foi. Aussi bien, la position d'Anselme de Cantorbéry en face du plus sublime des mystères chrétiens est franche. Des textes cités plus haut il ressort clairement qu'il entend le démontrer, sans le secours de l'Écriture, par des raisons nécessaires. Mais à cela il y a des réserves. Dans son opuscule *De*

---

repugnare, continet objectiones et fidelium responsiones : ac tandem, remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de eo, probat *rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo... »

1. *Cur Deus Homo*. Praef. P. L., t. 158, col. 361.

2. *De fide Trinitatis*, c. II, P. L., t. 158, col. 265. « Ratio quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine. »

3. *De fide Trinit.*, c. IV, P. L., t. 158, col. 272. « Duo parva opuscula mea Monologion scilicet et Proslogion quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis praeter Incarnationem, *necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate* probari possit.

4. *Cur Deus Homo*, Praef., P. L., t. 158, col. 362. « Quorum prior quidem liber... remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de eo probat *rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo; in secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando... immortalitate beata totus homo... frueretur ac necesse esse, ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere. »

Fide Trinitatis, Anselme, d'accord avec son principe : « Nisi credideritis, non intelligetis », essaie de nous faire comprendre, tout un chapitre durant, que ces questions doivent être traitées par des hommes humbles et versés dans les divines Écritures, et non par des dialecticiens quelconques ; car ces nominalistes — il s'agit évidemment de Roscelin — dont l'intelligence est obscurcie au point de ne pouvoir distinguer entre un cheval et sa couleur, comment sauraient-ils discerner le seul Dieu d'avec la pluralité de ses relations (1) ?

Une autre réserve du saint Docteur est encore plus importante, puisqu'elle nous permet de déterminer jusqu'où s'étend la démonstration rationnelle du mystère. C'est la déclaration que la Trinité dépasse les forces de toute intelligence humaine qui s'efforcerait en vain d'en expliquer le *comment* (qualiter sit). Qu'il nous suffise, continue-t-il, de prouver par des raisons *nécessaires l'existence* de ce mystère (quod est). La solidité de notre argumentation ne saurait être aucunement ébranlée parce que nous sommes impuissants à en démontrer le *comment* (2). Cela paraît fort clair et cependant personne, que nous sachions, n'a fait observer qu'Anselme, parlant de la Trinité, devait naturellement se poser la double question : Ce mystère est-il (*An sit*) ? — et s'il est, quel est-il ? comment se fait-il que trois personnes divines ne sont qu'une seule nature divine, qu'un seul Dieu (*Qualiter sit, quomodo sit*) ?

A ces deux questions, saint Anselme répond, comme fit plus tard Abélard, par la distinction qu'on connaît. Outre qu'elle appartient à notre auteur même, cette distinction a l'avantage de montrer que chez lui l'expression « rationes necessariæ »

---

1. *De fide Trinitatis*, t. 158, col. 265. « Et cujus obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus ? »

2. *Monolog.*, c. 64, P. L., t. 158, col. 210. « Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi, *qualiter hoc sit*, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime *esse* cognoscat etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit, nec idcirco minus his adhibendam fidei certitudinem quae probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile quam id quod supra omnia est ? Quapropter si ea, quae de summa essentia hactenus disputata sunt necessariis rationibus sunt asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas. » — Cf. aussi *De fide Trinit.* II, P. L., t. 158, col. 263-264 et *Cur Deus Homo*, l. I, t. 158, col. 361-362.

conserve sa signification habituelle de preuves rationnelles nécessitantes. Nous ne saurions donc nous rallier à l'opinion de plusieurs historiens de notre saint qui, prenant acte de ses déclarations sur l'incompréhensibilité du mystère en lui-même, concluent que par la « nécessité » l'archevêque de Cantorbéry n'entend qu'une haute probabilité (1). Anselme veut démontrer par la raison l'existence de la Trinité et il avance ainsi d'un pas, mais d'un pas seulement, vers le rationalisme théologique, s'il est permis de parler de la sorte d'un tel défenseur du principe d'autorité (2).

Au reste, lorsqu'il s'agit du fond du mystère, de son *comment*, les textes cités et d'autres encore nous en assurent, l'obscurité relative de la foi reprend tous ses droits (3), excluant ainsi le reproche de rationalisme, sans qu'il soit besoin de mitiger la portée des « raisons nécessaires » par des interprétations tirées de loin (4).

N'oublions pas non plus que pour Anselme la soumission à la foi et à une autorité doctrinale doit être d'autant plus facile qu'il n'admet pas la possibilité d'une opposition entre la vérité naturelle et la vérité révélée. « Nous recevons, écrit-il, tout ce qui est clairement démontré et que la sainte Écriture ne contredit pas; car, comme celle-ci ne s'oppose à aucune vérité, ainsi elle ne favorise aucune fausseté: et dès là qu'elle ne nie point les affirmations de la raison, elle les soutient de son autorité. Mais si l'Écriture répugne évidemment à notre sens, quelque inexpugnables que paraissent nos raisons, il faut les croire dépourvues de vérité (5). » L'excellence de la foi sur la raison ressort nettement de ce texte.

---

1. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 383-384. — De Wulf, *Hist. de la philos. méd.*, p. 179. — Stöckl, *Geschichte der Philos. des Mittelalt.* I, p. 156. — D'Aguirre, *Theologia S. Anselmi*, t. I, disp. 1, section 7, dis. 8, sectio 1. Apud Kleutgen, *Theologie der Vorzeit.* Münster 1874, t. V, p. 285. Ce dernier théologien partage l'opinion de d'Aguirre.

2. Voir plus haut, p. 7, note 1, à la fin.

3. *Monol. LXV*, P. L., t. 158, col. 211. « Nam si vera illud ratione explicitum est, qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est quomodo est ita sicut est disputatum? Aut quadantenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum quod disputatum est, sed quia penitus non potuit comprehendi idcirco est ineffabilis. »

4. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 389, invoque entre autres l'interprétation de Suarez. — *De Incarnatione.* d. IV, sect. 11, nº 4 et un passage de Duns Scot. — *Report. Paris.*, prol. q. 2, n. 18, ap. Van Weddingen, p. 386.

5. *De concordia grat. et liberi Arb. VI*, P. L., t. 158, col. 528. « Si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis ejus (S. Scripturae) aperte mons-

D'ailleurs, notre Docteur va plus loin, lorsqu'il considère la foi et les vertus morales comme une indispensable préparation aux études d'un ordre élevé. Car c'est seulement chez le fidèle dont le cœur est purifié par la foi, que le précepte du Seigneur illumine les yeux (1).

Ainsi comprise, l'étude devient chez saint Anselme une véritable méditation (2), fréquemment entrecoupée de prières qui feront descendre l'illumination divine.

La théorie néo-platonicienne de l'illumination qu'Augustin (3) avait empruntée surtout à Plotin, Anselme l'a rendue sienne. Dans l'une de ses méditations, il nous déclare que, s'il ne voit pas la lumière inaccessible et trop ardente de l'illumination, il voit cependant tout par elle, comme notre œil voit par la lumière du soleil, bien qu'il ne puisse le regarder en face. Il en est de même de nous, qui ne saurions atteindre la fulgurante lumière des vérités éternelles (4). Mais, préparés par la foi et illuminés d'en haut, nous pouvons cependant connaître, en quelque manière, ces vérités, en atteindre l'intelligence (5), dirait saint Anselme. Celle-ci est donc une sorte de révélation, autrement ce Docteur lui-même, parlant de ce genre de connaissance n'emploierait pas la formule corrective : « donec mihi Deus melius aliquo modo *revelet* (6) » formule qui paraît appuyer singulièrement notre interprétation.

---

trare aut ex ipsis probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus, utrum sit recipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa ex nulla parte contradicit, quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati, hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, ejus auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. »

1. Voir plus haut, p. 66, note 2.

2. Lui-même la nomme ainsi dans le Prologue au *Monol.*, P. L., t. 158, col. 143.

3. AUGUST. *Soliloq.*, 1, 6, apud DOMET DE VORGES, p. 107. « Disciplinarum quaeque certissima talia sunt quae sole illustrantur ut videri possint veluti terra et terrena omnia, Deus autem ipse est qui illustrat. »

4. *Medit 21.* P. L., t. 158, col. 816-817. « Vere hanc (lucem inaccessibilem) non video quia nimia est, et tamen quidquid video per hanc video sicut infirmus oculus, qui quidquid videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam accedere; nimis enim fulget. »

5. Voir plus haut, p. 67, note 1.

6. *Cur Deus Homo*, c. II, P. L., t. 158, col. 363. « Sed eo pacto quo omnia quae dico, accipi volo : videlicet ut si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur nisi quia interim mihi videtur donec mihi Deus melius aliquo modo revelet. — Et dans le texte cité plus haut p. 67, note 1, « ad eorum quae

Saint Anselme est ainsi revenu à son point de départ, « Nisi credideritis non intelligetis ». Parti de la foi simple, nous dirions presque naïve, il a abordé de sa raison curieuse et hardie, les mystères les plus insondables de la religion chrétienne. Quoiqu'il ait toujours protesté de son respect pour le principe d'autorité, il côtoyait inconsciemment le rationalisme — sans toutefois y tomber —, en prétendant démontrer par la seule raison l'existence de la Trinité et l'absolue nécessité de l'Incarnation. C'est dire que dans l'œuvre de saint Anselme la raison tient un rôle éminent. Appuyée sur la foi et les vertus morales, nourrie par le travail théologique, la raison atteint, dès cette vie, à l'*intelligence* des vérités éternelles. Ici l'*intelligence* ne désigne pas l'absolue évidence du philosophe, mais plutôt la foi du croyant, qui, de simple et naïve qu'elle était au seuil des recherches scientifiques, s'est enrichie des conclusions théologiques qui sont comme des illuminations, des révélations supplémentaires, si l'on peut ainsi parler, descendues d'en haut pendant la méditation des divins mystères. Tel est, ce nous semble, le sens de la formule « *Credo ut intelligam* (1). »

On comprend aisément que la théorie dont cette formule est comme le symbole, porte plutôt à confondre la raison et la foi, la philosophie et la théologie, qu'à les séparer et à leur délimiter scrupuleusement un domaine propre. Faut-il en conclure que saint Anselme n'a rien fait pour la solution de la grave question des rapports entre la science et la foi? Non; ce serait injuste; à la vérité, le docteur de Cantorbéry n'a pas distingué nettement les deux ordres, le naturel et le surnaturel (2); et, par une tendance conforme au génie néo-platonicien, il a trop

---

credimus rationem intuendam, *quantum superna gratia mihi dare dignatur...* » Notons aussi que peu d'années après la mort d'Anselme, Abélard, d'une manière plus explicite, prétendra que par semblable illumination subjective, le mystère de la Trinité a été révélé à quelques philosophes païens, surtout à Platon.

1. Notre interprétation concorde, du moins dans les grandes lignes, avec celle de M. Ch. de Rémusat. *S. Anselme de Cantorbéry*, p. 463 sq., Paris, 1853. Il est intéressant de noter que l'*intelligence* ainsi comprise a plusieurs analogies avec le *don de l'intelligence* de la théologie thomiste. *Sum. theol.* Ia IIae q. VIII.

2. Turner. *History of Philosophy*, p. 274. Boston-London, 1903. « St. Anselm recognizes that they (reason and faith) cannot contradict each other, yet he contends that each has its separate sphere ». La première partie de ce jugement nous paraît très exacte; mais après ce que nous venons de dire, on nous pardonnera de trouver trop bienveillante pour Anselme la seconde partie où l'on parle des sphères séparées de la foi et de la science.

accordé aux argumentations rationnelles en matière trinitaire; mais, l'un des premiers parmi les docteurs orthodoxes du moyen âge, il a montré, par son exemple, combien féconde pour la défense de la foi est l'application de la philosophie à la théologie. Celà n'était pas d'un mince mérite à une époque où les hérésies de Bérenger et de Roscelin, aussi bien que les anathèmes de saint Pierre Damien, pesaient sur la méthode dialectique.

Mulhouse. Th. Heitz.

Note

L'allochirie des représentations du Dr Janet.

Dans le numéro de mars 1908 du *Journal de Psychologie normale et pathologique*, le Dr Janet a publié un article sur un cas assez rare de « renversement de l'Orientation ». A certaines périodes de fatigue, une femme a constamment l'impression que tous les objets sont renversés de droite à gauche. Elle les perçoit dans leurs rapports réels. Mais il lui semble, à ne consulter que ses souvenirs, que ces rapports devraient être exactement renversés.

L'interprétation de ce cas est extrêmement difficile. Janet essaie successivement quatre hypothèses, auxquelles M. Piéron, dans une discussion soulevée à ce sujet à la « Société de psychologie », a ajouté une cinquième. Cette dernière a été écartée pour le sujet en question; mais cette embarrassante richesse d'interprétations montre à toute évidence que le phénomène reste mystérieux. Janet semble pencher vers une « allochirie des représentations ». C'est ingénieux; mais malgré la haute autorité de son auteur, l'hypothèse reste très problématique. Elle ne pourrait, dans tous les cas, qu'indiquer la raison dernière du renversement. Immédiatement un problème ultérieur doit se poser. La base anatomique et physiologique du phénomène nous échappe d'une manière si complète qu'il serait stérile de se livrer à des suppositions qui ne pourraient être que gratuites; mais ne pourrait-on pas, dans la vie antérieure du sujet, recueillir des documents *psychologiques* qui jetteraient quelque lumière sur la source première de ce renversement. Celui-ci ne peut être, à mon sens, que le dernier terme d'un processus dont les phases successives méritent toute notre attention, en raison de cette forme extrême qui résiste aux efforts des théoriciens les plus sagaces.

Je crois pouvoir contribuer, dans une mesure restreinte, à la solution du problème, en rapportant les faits que m'a livrés

mon expérience personnelle. Je suis ici à la fois observateur et sujet. Tous les psychologues savent ce que cette situation offre d'avantages et d'inconvénients.

Dès mon enfance on a observé chez moi, — et j'observais à ma confusion, — une tendance anormale à me servir de la main gauche. Jamais je ne suis arrivé à jeter une balle de la main droite. Je ne suis pas gaucher dans toute la force du terme; je n'ai jamais songé à faire de la main gauche les opérations qu'on m'a appris à faire de la main droite. Seules certaines actions plus ou moins instinctives se réalisent mieux à gauche, bien que j'en effectue beaucoup d'autres, non moins naturelles et spontanées, à droite. Je me sers plus de la main gauche que mes semblables, voilà tout ce que je puis constater.

Mais très tôt un second fait se fit jour. La facilité, avec laquelle tout le monde distingue la droite de la gauche, fit l'objet de mon étonnement et de mon admiration. Jusqu'à ce moment cette distinction n'a chez moi rien de spontané, rien d'instinctif. Lorsque, dans une ville inconnue, on me dit de prendre une rue à droite ou à gauche, il me faut une véritable réflexion, peut-être la recherche d'une association stable, pour comprendre la portée de ces indications. Si je suis mis en demeure d'indiquer moi-même le chemin à un étranger, il me faut l'attention la plus soutenue pour rendre ce service. La droite et la gauche sont très nettement fixées dans mon imagination; mais jamais je ne suis parvenu à associer à ces directions précises le mot correspondant.

Ces faits semblent indiquer une certaine anomalie dans le sens de l'orientation. Mais une conséquence assez bizarre mérite de fixer l'attention. Jamais je n'ai eu la moindre tendance à l'écriture en miroir proprement dite. Cependant par hasard j'ai découvert que pour avoir appris à écrire comme tout le monde de la main droite, je pouvais, sans effort, sans exercice préalable, écrire de la main gauche « en miroir ». L'écriture, redressée au moyen d'un miroir, est un peu plus maladroite, un peu plus enfantine, mais elle est coulante et parfaitement lisible; et j'ai eu beaucoup de peine à convaincre certains observateurs que cette « adresse » n'avait pas été péniblement acquise. J'en ai été très surpris moi-même.

Or, l'état psychologique correspondant à cette opération n'indique rien qui fasse songer à un renversement des représentations. Je ne parviens pas du tout à me représenter les lettres renversées; et je crois que cette image visuelle ne me servirait à rien.

Il me faut savoir ce que je dois écrire; j'en ai l'image auditive et l'image motrice; et celle-ci se réalise presque indifféremment dans le bras droit en écriture normale, ou dans le bras gauche en écriture en miroir. Je suis incapable d'écrire de la main gauche en écriture normale.

Nous sommes donc en présence d'une véritable adresse acquise par la main gauche, sans exercice préalable, en raison d'une habileté acquise par la main droite. C'est là un fait éminemment suggestif à plusieurs points de vue; mais qui en ce moment nous mène au moins à cette conclusion : chez un sujet, présentant une certaine tendance vers « l'action à gauche », il se produit un renversement allochirique de la motricité sans renversement de la représentation visuelle.

Voilà en quelque sorte les antécédents du phénomène. Il y a quelques semaines, alors que je n'avais aucune connaissance de l'observation du Dr Janet, je me rends dans une église où l'on m'avait signalé des vitraux remarquables. J'étais extrêmement fatigué, et je n'avais en vue qu'un délassement. L'œuvre était trop compliquée, trop modern-style, pour se prêter à une analyse superficielle. Ne voulant imposer à mon cerveau aucun nouveau labeur, je renonce à examiner un travail d'une valeur réelle, et sors de l'édifice. Ses abords me sont extrêmement familiers. Or, au moment où je revenais à la pleine lumière du jour, j'eus l'impression très angoissante du « renversé ». Je *voyais* la rue, les maisons, les magasins, une grande banque, une autre église dans leur position réelle; j'avais même une vague *appréciation* que les choses devaient être ainsi; mais je *m'attendais* malgré cela à trouver tout dans la disposition inverse. Je n'étais pas dans un état bien favorable à l'introspection. Il se peut, — et un vague souvenir semble confirmer cette supposition, — qu'*après* l'impression première je me sois efforcé de me représenter les lieux en « renversé » pour comprendre à quoi je m'attendais. Je pense que ces efforts sont restés stériles et ont contribué à faire disparaître l'illusion. Mes souvenirs sont vagues à ce sujet. Mais je crois me rappeler nettement que ma représentation n'était point renversée au moment même où le phénomène s'est produit. Comme je le constatais tantôt j'avais même une vague appréciation que les lieux étaient disposés normalement.

A la suite de cette observation un point me parait établi. L'hypothèse de Janet est parfaitement possible; mais je ne pense pas que mon cas la vérifie : je crois pouvoir certifier que je n'ai ja-

mais été sujet à une allochirie des représentations. — Inutile d'ajouter que la théorie de Binet, — une erreur d'orientation devenue une idée fixe, — ne s'applique pas davantage.

Si je n'avais à examiner que mon observation personnelle, je serais fort tenté d'en donner l'interprétation suivante. Mon expérience antérieure paraît indiquer que, la représentation restant normale, la « motricité », pour un motif inconnu, a une certaine tendance à se renverser. Peut-être la fatigue a pour effet de provoquer instinctivement cette inversion. Spontanément j'aurais une tendance à ménager le « côté fatigué ». J'ai constaté que, lorsque le phénomène s'est produit, j'étais dans un état de fatigue extrême; et bien que cette fatigue fût surtout cérébrale, il va sans dire qu'elle impliquait celle d'une foule d'énergies associées.

J'avais donc, à ce moment, une tendance sous-consciente d'agir de « l'autre côté ». L'innervation se produit sous l'empire de cette tendance ignorée, et aboutit à une action qui suppose un renversement total de l'entourage. La disposition réelle des lieux exige une activité contraire à celle qu'impose l'instinct. Celui-ci « voudrait » que les lieux fussent renversés. De là à un jugement, à une impression, à une illusion de renversement, il n'y a pas une très grande distance psychique. — Le « renversement de l'orientation » serait donc dû au renversement de la motricité, sous l'influence de la fatigue, chez un sujet prédisposé.

Tout cela n'est évidemment que théorie et hypothèse; mais il me semble que cette supposition, à base expérimentale évidemment trop étroite, pourrait servir de fil directeur dans l'observation méthodique du sujet. Il importe surtout de rechercher les antécédents du phénomène; il faudrait constater si le sujet ne présente pas des anomalies analogues à celles que je me suis permis de constater.

Fr. M. P. de Munnynck,
Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Bonn, avril 1908

Bulletin de Philosophie

VI

MORALE

Nous n'avons pas la prétention de rendre compte, dans ce *Bulletin*, de tous les livres et articles relatifs aux questions morales qui ont paru, en France et à l'étranger, depuis une année environ. Notre but est uniquement de mettre les lecteurs de la *Revue* au courant des idées principales qui dominent tous les systèmes de morale à l'heure actuelle, et de voir, parmi tant d'opinions divergentes, quelles sont celles qui ont chance de survivre aux attaques dont elles sont l'objet, et de rallier l'élite des suffrages. Après avoir traité des rapports *de la Morale et de la Science*, nous dirons un mot de l'*éducation morale*, et des *Traités* principaux consacrés à cette question.

I. — La Morale et la Science.

La question des rapports de la morale et de la science est entrée dans une phase nouvelle. Il n'est sans doute personne qui oserait soutenir que la morale pût se passer absolument du concours de la science ; mais autant certains sociologues ont mis naguère d'ardeur à démontrer que la science *seule* est appelée à fonder la morale, autant d'autres sociologues essayent aujourd'hui, à coups de dialectique et d'érudition, de prouver le contraire. On peut même ajouter, sans aucune exagération, qu'à de très rares exceptions près, ils s'entendent tous sur ce point, comme sur celui de savoir si la morale individuelle ne doit pas, pour avoir son véritable sens, s'épanouir en morale sociale.

1. — La morale scientifique.

A en croire M. Durkheim, la *morale scientifique*, née d'hier, était appelée à un grand avenir. Or, on a démontré depuis que cette morale, déjà fort ancienne, était au surplus mort-née.

Dans la préface de la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, M. Durkheim affirmait notamment qu'au moment où parut son ouvrage, « les idées courantes furent comme déconcertées » (1), ce qui laissait clairement entendre qu'avant lui personne, parmi les socio-

1. Durkheim : *Règles de la méthode sociologique;* Paris, Alcan, 2e éd., p. IX.

logues, n'avait eu l'idée d'une *méthode sociologique* aboutissant à la création d'une *morale scientifique*. M. Simon Deploige, dans plusieurs articles très nourris de la *Revue Néo-Scolastique*, sur *le conflit de la morale et de la sociologie*, fut amené à s'occuper des idées de M. Durkheim, et à se poser cette question : Quelle est — pour autant qu'on puisse l'établir par les données contrôlables — l'origine des matériaux entrés dans sa construction sociologique ? La réponse fut que les éléments de son système sont en partie de provenance allemande (1). Là-dessus, M. Durkheim s'émut, et écrivit au directeur de la *Revue Néo-Scolastique* (20 Octobre 1907) pour se plaindre qu'on l'eût accusé de « plagiat » et d'abus de confiance à l'égard de ses compatriotes, alors que personne, en France, ne s'était employé plus que lui à faire connaître les travaux allemands. A cette lettre, M. Deploige répondit qu'il avait étudié l'œuvre et non l'ouvrier, qu'il s'était borné à déterminer l'origine des idées amalgamées dans le système de M. Durkheim, sans suspecter les intentions, ni mettre en doute la probité de l'écrivain ; qu'en dépit des protestations et rectifications de l'auteur des *Règles de la Méthode sociologique*, il maintenait ses conclusions. Nous n'avons pas à entrer dans les détails de cette polémique, mais nous sommes obligés de constater que M. Durkheim n'a réfuté aucun des arguments apportés par M. Deploige, et qu'il demeure établi que la conception d'une *sociologie à base exclusivement scientifique*, d'une *morale-science*, quoi qu'en dise M. Durkheim, ne date pas de lui. « Les influences contrôlables que » M. Durkheim a subies sont, par ordre de date, d'abord celle de » M Espinas, dont les travaux parurent en 1875, 1878 et 1882, et celle de » Schaeffle, dont M. Durkheim résuma le *Bau und Leben*, dans la *Revue* » *Philosophique* de janvier 1885 ; puis celle de M. Wagner et de » M. Schmoller, qu'il étudia en 1887 dans la même *Revue Philoso-* » *phique* » (2).

D'ailleurs, que la *morale scientifique* soit éclose dans des cerveaux allemands ou dans celui de M. Durkheim, c'est une morale mort-née, déclare catégoriquement M. Bayet (3). Car il n'y a rien de plus *anti-scientifique* que le concept d'une *morale scientifique*, autrement dit d'une morale qui prendrait uniquement la science pour base. « L'effort du » savant, sur quelque point de la réalité qu'il se porte, est d'ordre théo- » rique et non normatif. Ce qu'il cherche, ce n'est pas une raison d'agir, » un but, un précepte, c'est la loi des phénomènes, l'ordre de leur suc- » cession » (p. 10). Demander à la science un impératif quelconque, c'est lui demander ce qu'elle ne saurait nous donner, sans cesser d'être la science (p. 27). Il est vain d'imaginer que la sociologie nous donnera un jour une morale. Plus elle s'étendra, plus elle nous fera connaître les faits sociaux et leurs rapports ; jamais elle ne nous dira : fais ceci ou fais cela. Le jour où elle nous le dirait, elle aurait cessé d'être une science (p. 11).

---

1. *Revue néo-scolastique;* août 1907; cf. *ibid.*, nos de novembre 1905; février, mai, août 1906.

2. *Revue néo-scolastique*; novembre 1907.

3. Bayet A. *L'Idée de Bien*, Paris, Alcan, 1908; in-8o, 233 p.

Mais si l'introduction de l'esprit scientifique en morale ne doit pas nous permettre d'aboutir, par la science positive, à la morale vraie, quelles en sont donc les conséquences, et quel en est l'intérêt ?

a). *La science et l'art moral rationnel.* — Il faut, en morale comme ailleurs, répond M. Bayet, distinguer avec soin le point de vue théorique et le point de vue pratique, l'étude de la réalité et l'action sur la réalité. *La science et l'art.* A la science il appartient d'étudier les faits moraux en les considérant comme des choses, et d'en découvrir les lois. A l'art il appartient d'utiliser la connaissance des lois morales pour modifier la réalité. L'art ne peut donner de résultats utiles que s'il est armé par la science. Mais la science ne peut grandir que si elle se désintéresse des considérations pratiques, si elle s'abstient avec soin d'usurper le rôle de l'art.

A son point de départ, le système de M. Bayet ne diffère pas sensiblement de celui de M. Durkheim, repris et amendé par M. Lévy-Bruhl. Ce dernier surtout s'était appliqué à montrer que la *Science des Mœurs* n'a pas à répondre, comme science, à nos besoins pratiques ; que sa fonction se limite à connaître les faits avec le plus de précision possible, et à en rechercher les lois ; que l'art rationnel seul, fondé sur la science des mœurs, a pour mission de diriger notre action. Mais le tort de M. Lévy-Bruhl, aux yeux de M. Bayet — comme d'ailleurs celui de M. Durkheim, — a été de croire qu'entre la science des mœurs et l'art moral rationnel, il n'y a pas place pour un intermédiaire ; que plus la « nature sociale » nous sera révélée par la science, plus l'art rationnel s'en rendra maître pour la modifier (1). Sans doute, réplique M. Bayet, l'office propre de l'art moral est de modifier la réalité ; mais en attendant que la science en découvre les lois, et même lorsqu'elle les aura toutes découvertes, au nom de quoi l'art moral y introduira-t-il ses modifications ? Si l'on veut que l'art moral améliore un état donné des idées et des mœurs, n'est-il pas indispensable qu'il soit dirigé, dans ses interventions, par une idée du bien, du mieux, du mal ? Nous voici au point central de la thèse de M. Bayet. 1° L'existence d'un art moral, rationnel ou non, suppose l'existence d'une *idée de bien*, qui peut d'ailleurs être multiple, diverse et contradictoire. Cette idée n'est pas nécessairement claire et définie pour les praticiens qui s'en inspirent : mais, en fait, elle les anime, car si rien ne les poussait à l'action, ils n'agiraient pas. 2° La science ne peut pas nous donner, pour diriger l'art moral rationnel, des principes d'action scientifiques. Les lui demander serait faire renaître la confusion des points de vue théorique et normatif. 3° Mais pourquoi demander à la science ce que nous avons déjà ? Sous des formes nombreuses et diverses, l'idée de bien existe en chaque société. *C'est un fait.* La science peut l'étudier, non le supprimer, ou le condamner. L'art moral rationnel sera donc, en fait, animé par l'idée de *Bien* qui l'entoure, et dont la réalité s'impose au praticien. Il n'en sera pas moins rationnel, car la rationalité dans l'art tient à l'emploi de moyens donnés, mais non pas au choix de tel ou tel prin-

1. Lévy-Bruhl : *La Morale et la Science des Mœurs*, Paris, Alcan, 1907; ch. III, § 1, sqq.

cipe. 4° *Le bien est, en chaque pays, à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent, implicitement ou explicitement, être bon.* Ces jugements des consciences collectives ne valent jamais que pour un temps. Les idées de bien qu'ils déterminent, pareilles à des êtres vivants, naissent, grandissent, vieillissent, et meurent. 5° La diversité des principes pratiques, qui est de nature à compromettre, non la rationalité de l'art, mais la rapidité de ses progrès, sera atténuée, ou du moins pourra l'être, par l'influence de la science et de l'esprit scientifique. La science ne peut, directement ni indirectement, suggérer aux praticiens des principes normatifs. Mais, chargée d'étudier ces principes comme des choses, elle en peut prévoir le destin.

Il serait difficile, croyons-nous, de pousser plus loin la « relativité » de la morale. A cette question posée au début de son ouvrage : quels pourront être, quels seront, en fait, les principes de l'art moral rationnel, M. Bayet répond : ces principes seront, à chaque instant, les principes réels. S'ils sont divers et contradictoires, l'art sera divers et contradictoire. La science ne peut, pour réaliser l'unité, élire ou imaginer un principe scientifique.

On peut savoir gré à M. Bayet d'avoir péremptoirement démontré l'impuissance totale de la science à fonder la morale, mais, à cela près, je ne vois pas que l'auteur ait démontré quoi que ce soit dans son ouvrage. Il affirme que le bien est, en chaque pays, à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent, implicitement ou explicitement, être bon. Mais une pareille affirmation ne se passe point de preuves. Qu'est-ce qui fait la « collectivité » de ces consciences dont parle M. Bayet ? Le nombre sans doute ? Alors nous voici revenus à la loi du plus fort. Et si c'est la qualité elle-même de l'idée de bien qui donne sa valeur morale au jugement de la conscience collective, c'est donc qu'il y a une autre norme du jugement de valeur que la collectivité elle-même ? M. Bayet croit se tirer d'affaire en disant que cette façon d'envisager le bien est un *fait*, et qu'on n'a qu'à s'incliner devant un fait. Sans doute, mais il peut y avoir d'autres façons de l'interpréter, et d'en tirer des conséquences.

b). *La science et la morale de l'intérêt social.* — Dans ses *Études de Morale Positive* (1) que nous avons analysées ici même, l'an dernier, M. Belot admet lui aussi que la science est incapable de fonder la morale ; il admet en outre que *la morale s'applique à la réalité présente*, et qu'étant donné les fins actuelles qui s'imposent à l'activité humaine, elle a à déterminer les moyens les meilleurs de les réaliser. Mais il ne conclut pas pour autant à la *relativité absolue* de la morale, comme le fait M. Bayet. Voici, d'après M. Cantecor, quelle est la caractéristique du système présenté par M. Belot (2). Au-dessus des fins particulières qui momentanément s'imposent à une portion de l'humanité, il existe une fin qui les domine et les explique toutes, et s'impose à l'humanité entière : *faire exister la société.* Pour le prouver, en un temps où tout doit se faire objectivement, scientifiquement, il suffit

1. Paris, Alcan, 1907 ; 1 vol., in-8° VII-524 p.
2. *Revue de Métaphysique et de Morale,* janvier 1908.

d'en appeler à la science. C'est par une induction fondée sur les données de l'histoire et de l'ethnologie, que l'on établira que la considération de l'utilité sociale a toujours été le principe des jugements moraux de l'humanité. Ainsi la morale sera fondée, car elle se constate, et ne se construit pas.

Ce système de M. Belot a séduit M. Parodi, qui écrit dans la *Revue Philosophique* (1) : « La conception de la morale qui nous est ici pro-
» posée est ferme et compréhensive ; elle a le grand mérite de ne pas
» masquer, par esprit de système, la complexité de la question et de
» tenir compte de tous ses aspects ; elle aboutit à une synthèse vigoureuse
» à force de modération et d'une originalité discrète, mais très réelle et
» très profonde, dans son apparent éclectisme. » M. Cantecor n'y veut voir au contraire qu'un rajeunissement du vieil utilitarisme, dont la formule et la méthode seules auraient été mises au goût du jour. D'après lui, M. Belot s'est visiblement préoccupé de limiter le rôle du rationalisme en morale ; il exécute en quelques phrases dédaigneuses les morales de pure raison comme l'Ontologisme ou la Critique ; et il leur oppose triomphalement une méthode plus moderne, plus scientifique, plus objective, et vraiment positive. Mais cette méthode soi-disant scientifique n'a pas permis à M. Belot de constituer une morale plus solide que celle des métaphysiciens. Au contraire, la superstition de l'objectivité et de la science l'a empêché de déterminer les conditions d'une vraie morale avec une suffisante netteté, et d'en poser les principes avec une suffisante certitude. Le rationalisme en est justifié pour autant, et c'est de quoi M. Cantecor a l'air de se réjouir fort (2).

Un autre aspect de *l'utilitarisme social* nous est présenté par M. Hastings Rashdall dans sa *Théorie du Bien et du Mal* (3), celui-là même que M. Landry a essayé de mettre en valeur, dans ses *Principes de morale rationnelle* (4), par la conciliation du formalisme de Kant et de l'utilitarisme empirique. M. Hastings Rashdall reprend pour son compte, en la justifiant, cette assertion de Kant, suivant laquelle « l'ap-
» probation morale est un jugement de l'intelligence, et non pas un
» sentiment. » D'autre part, il admet que le sentiment et l'émotion jouent un certain rôle dans la formation des jugements moraux. Le tort de l'Hédonisme consiste à prétendre que le sentiment, l'émotion, le plaisir, sont les motifs déterminants de ces jugements, comme celui du formalisme est de soutenir qu'ils n'y ont aucune part. D'après l'auteur le jugement moral — qui est un jugement de valeur — est un acte de l'intelligence pratique. L'intelligence lui donne une universalité et une objectivité que les simples émotions seraient impuissantes à lui communiquer. Mais il reste vrai que le sentiment se retrouve toujours à la racine du jugement moral.

Après avoir ainsi délimité les champs respectifs de la raison et du

---

1. *Revue Philosophique,* octobre 1907.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale,* janvier 1908, p. 79.

3. Hastings Rashdall. *The theory of Good and Evil;* Oxford, Clarendon Press, 1907; 2 vol. in-8°, XX-312 et XV-464 pp.

4. Paris, Alcan, 1906, 1 vol. in-8°, X-278 p.

sentiment, l'auteur propose sa théorie du critère moral, qu'il qualifie « *d'utilitarisme idéaliste* », utilitarisme, puisque nous n'apprécions nos actes qu'en raison de leur tendance à promouvoir le bonheur humain ; idéaliste, si ce bonheur nous est donné par des jugements de valeur rationnels faits sur tous les éléments de notre expérience actuelle.

Dans le second livre de son ouvrage, M. Hastings Rashdall étudie les rapports réciproques de *l'individu et de la société*. Il rejette la conception hédoniste des fins morales : le plaisir est *un* bien, mais n'est pas *le* bien. La conscience morale affirme que certains biens sont intrinsèquement supérieurs à d'autres en valeur morale. Le plus haut bien est la vertu. Toute vertu consiste finalement à promouvoir le bien social. Mais cela ne doit pas se faire aux dépens de l'individu. Au contraire *l'autonomie individuelle* (Self-realization), *l'individualité morale*, est la meilleure garantie du bonheur social (Conjunct-self).

Le livre troisième est consacré à « la métaphysique de la moralité » ; aux rapports de la Religion et de la Morale, aux questions du Libre Arbitre, de l'Évolution, de la Casuistique. La Morale, en tant que *système*, suppose un certain nombre de postulats métaphysiques. Une religion *supra-morale* (telle que la soutiennent Bradley, Hartmann, Taylor) est inadmissible. Mais si l'on réduit en un sens *la religion* et *la moralité*, c'est que l'on élargit le concept de la vie morale de manière à y comprendre toute l'expérience consciente, intellectuelle et esthétique, aussi bien que morale. En ce qui regarde le problème du *Libre Arbitre*, M. Rashdall estime que *l'indéterminisme* est en contradiction avec le sens commun. D'autre part, il critique longuement les thèses spencériennes sur *l'évolution morale*, telles que la formation de l'idée du *devoir*, la constitution héréditaire des *intuitions* morales, le *critère scientifique* de la conduite, *l'individualisme*. D'une façon générale, il estime que l'histoire des origines ne peut fournir une explication suffisante de la moralité actuelle.

C'est encore la doctrine de l'intérêt social que défend M. Carrel lorsqu'il nous présente le perfectionnement de la race, comme le seul but capable de donner à la sociologie sa valeur morale (1). Sans ce but, la sociologie se réduit à une simple statistique. Aussi bien serait-il opportun de diviser la sociologie en deux sections, dont la première (Moral Sociology) embrasserait toutes les études relatives aux coutumes qui sont de nature à améliorer la race humaine, et la seconde (Statistical Sociology) le reste. Cette dernière section, très délimitée, constituerait à proprement parler la sociologie.

M. R. Kidd, dans un article de la *Rivista di Scienza* (2), ne se propose pas, comme M. Carrel, d'opposer la sociologie à la morale sociologique, mais d'en analyser les deux lois principales. Voici l'énoncé de la première : Les qualités que développe premièrement, chez l'individu, le processus social, ne sont pas d'ordre individuel, mais social. En vertu

1. F. Carrel. — *Has Sociology a Moral basis? Internat. Journal of Ethics*, July 1907.

2. B. Kidd. — *The two principal laws of sociology. Rivista di Scienza*, I, 4.

de ce processus, ce n'est pas l'individu, comme tel, mais bien la société qui est perfectionnée dans sa lutte pour un état organique plus parfait.

Comme on le voit, la grande préoccupation des sociologues à l'heure actuelle est de délimiter la part qui doit revenir à la science et à la morale dans la constitution de la sociologie. De l'*aveu de tous la science est impuissante à fonder la morale*. Mais où trouver le *principe* d'action qui permettra aux sociologues de diriger le progrès social dans un sens plutôt que dans un autre? Nous n'avons pas à nous préoccuper de cette question, répond M. Bayet. L'idée de bien est un fait qui, même à leur insu, inspire les praticiens dans leur marche en avant. Tâchons seulement de le saisir, de le comprendre, et, à l'aide de la science, de prévoir son destin. C'est proprement en quoi consiste l'*art moral rationnel*. M. Belot n'est point de cet avis. Selon lui le *principe d'action* existe, mais il n'est pas multiple, divers, contradictoire, comme l'affirme M. Bayet. Il se nuance sans doute à l'infini dans ses manifestations extérieures, mais depuis toujours il est resté le même dans son fond. C'est le principe de l'*intérêt social*.

c) *La Science et la Morale de la Solidarité*. M. Bouglé, après M. Belot, nous en donne une troisième formule : *le Solidarisme* (1). Au fait, M. Bouglé se présente à nous comme le philosophe officiel de la *Solidarité*. Il y consacre trois ouvrages, dont le dernier surtout nous intéresse. Dans les *Idées égalitaires*, il constate comme un *fait* la tendance actuelle à l'égalitarisme, mais en se défendant de le justifier : « Nous avons » prouvé que l'idée de l'égalité résulte logiquement des transformations » réelles de nos sociétés; ce n'est pas prouver du même coup qu'elle doit » moralement les commander. Après tout, il se peut que toute une civili- » sation erre et fasse fausse route. » (2) Cependant, après avoir présenté comme un fait les idées d'égalité et de solidarité, il restait à montrer qu'elles s'imposent comme un *fait*, une *fin*, un *idéal*. *La démocratie devant la science* (3) fut écrit par M. Bouglé à cette intention. Voici comment M. Gaston Richard, dans la *Revue Philosophique*, jugeait ce livre : « En » l'écrivant, M. Bouglé n'a pas seulement donné à ses *Idées égalitaires* » un complément indispensable, il a fait une œuvre excellente et oppor- » tune, moins en brisant les armes débiles empruntées par l'opposition » néo-monarchique à une anthropologie mal comprise, qu'en mettant la » démocratie sociale en garde contre son culte du naturalisme, et sa » prétention de fonder l'éducation publique sur une morale exclusive- » ment scientifique. »(4) La conclusion de M. Bouglé était que la science ne peut rien, ni pour, ni contre la doctrine solidariste ; que cette morale repose sur des bases *supra-scientifiques*. Mais encore fallait-il nous dire quelles sont ces bases, et si la science, qui n'en est pas une, n'a cependant rien à voir avec elles ? *Le Solidarisme* fut la réponse à cette double question. M. Bouglé y soutient en propres termes que la morale solidariste est fondée sur un critérium *subjectif*, à savoir le sentiment

1. C. B. Bouglé : *Le Solidarisme*, Paris, Giard et Brière, 1907.
2. *Idées égalitaires*, Paris, Alcan; p. 247.
3. Paris, Alcan.
4. *Revue Philosophique*, décembre 1906, p. 658.

de la justice, et que la science ne sert qu'à accroître ce sentiment, au nom duquel l'homme choisit entre les exemples que lui donne la nature. La morale solidariste est une doctrine de progrès social, tendant à l'avènement le plus complet possible du règne de l'égalité, grâce à la coopération favorisée par l'intervention de l'État. Cette intervention de l'État ne doit pas nous surprendre, car l'État n'est que la résultante des volontés individuelles, repose sur un contrat tacite, ne subsiste à chaque moment, d'une façon légitime, que s'il peut se réclamer du « oui » plébiscitaire de tous ses adhérents. C'est l'effort coopératif des individus, plus efficace que la lutte des classes, qui amènera l'État à intervenir et à inscrire dans ses codes des lois en faveur des déshérités, à élargir la justice, à reconnaître et à sanctionner des droits jusque-là ignorés.

Cette théorie du quasi-contrat est exposée et critiquée par M. Duprat dans une étude consacrée à la *Solidarité sociale* (1). L'ouvrage est divisé en trois parties, dont la seconde, qui traite de l'évolution de la solidarité, est de beaucoup la plus originale. Après avoir établi que la cohésion « grégaire et oppressive » est la forme primitive de la solidarité (2), l'auteur s'attache à démontrer que la société marche de plus en plus vers une solidarité qui développe, au lieu de les restreindre, la responsabilité et la liberté individuelle (3). L'association primitive « omni-fonctionnelle » fait place à des associations hétérogènes « uni-fonctionnelles » qui sont reliées entre elles par le lien le plus fort : la libre et vivante volonté de leurs membres communs. Ainsi l'évolution de la solidarité va dans le sens de la liberté, et la solidarité sociale, loin d'en être affaiblie, s'en trouve au contraire fortifiée. Ceci posé, M. Duprat réprouve le communisme et le collectivisme, s'élève contre la tyrannie des syndicats, signale le danger des trusts, et demande à l'État d'organiser l'éducation sociale de la volonté. La solidarité sociale deviendra morale par « l'œuvre des volontés fortes » ; elle sera « la coopération des êtres libres en vue d'une harmonie toujours plus grande des bonnes volontés » (4).

Nous voici donc en présence d'une théorie franchement *personnaliste* de la solidarité, c'est-à-dire que nous voici loin de la sociologie « impersonnelle » de M. Durkheim, et de la *morale scientifique*. Cette courbe rentrante dessinée par certains sociologues vers une morale qui de plus en plus cesse d'être une simple « physique des mœurs » pour devenir « la morale », au sens traditionnel, était à signaler ; d'autant que la plupart d'entre eux se posent en ennemis irréductibles de la morale traditionnelle. En soutenant que la « morale sociale », en tant que morale, ne saurait avoir la science pour fondement, et, en tant que sociale, doit tenir compte de la responsabilité et de la liberté individuelle, malgré eux, ils préparent la voie à une *morale psychologique*, et,

1. Duprat G. L. *La Solidarité sociale; Bibliothèque de Sociologie*, Paris, Doin, 1907; 1 vol. in-18 de XIV-357 p.

2. *Ibid.*, 1re Partie; Cf. ch. III; Lutte et Solidarité.

3. *Ibid.*, 2e partie; cf. p. 101, sqq.

4. *Ibid.*, 3e part., cf. IV, V et VI.

par elle, à une *morale métaphysique* (1), qui ne cesseront pas pour cela d'être scientifiques.

2. — Morale psychologique

Nous donnons le nom de « morale psychologique » à toute théorie qui tend à donner à la morale des bases psychologiques, et exprime une heureuse réaction contre les morales positivistes, d'après lesquelles la seule méthode scientifique permettant de trouver les règles et les conditions normales de la vie intérieure consisterait à n'accorder de valeur expérimentale qu'aux constatations objectives de la physiologie, de la sociologie, et de l'histoire, et à reléguer dans l'ombre le sentiment et la pensée individuels.

a) *Morale des idées-forces* (2). Selon M. Fouillée, le point de départ de la morale est avant tout « une analyse radicale de l'expérience intérieure et de l'idée même de moralité, « où la conscience s'exprime. » Je n'ignore pas que M. Fouillée veut se placer tour à tour « au triple point de vue de la biologie, de la psychologie et de la cosmologie, dont « la synthèse est l'objet d'une morale des idées-forces », mais son point de départ tout psychologique n'en reste pas moins le trait caractéristique de sa morale. Pareillement il tient à maintenir la valeur *scientifique* d'une morale digne de ce nom — de la sienne par conséquent — mais il élargit à son usage le concept de science, et fait appel à l'idée mère de toute sa philosophie, à la théorie des *idées-forces*.

L'ouvrage de M. Fouillée, qui n'est au fond qu'une systématisation d'idées antérieures déjà connues, se divise en deux parties. La première est consacrée à l'analyse des *éléments intellectuels de la moralité ;* la seconde a trait à ses *éléments sensitifs et volitifs*. Tour à tour M. Fouillée réfute ses adversaires, et expose sa propre doctrine. Nous ne nous arrêterons pas à sa réfutation, recommencée avec une force nouvelle, de l'empirisme radical des morales sociologiques, et du formalisme de la morale kantienne. L'exposé de la morale des idées-forces nous importe davantage. Ni empirisme rétréci aboutissant à l'amoralisme, ni rationalisme ontologique et transcendant se perdant dans les nuages de l'idéologie métaphysique ; mais une morale fondée scientifiquement sur la nature originale de la pensée, analysée dans son con-

---

1. On pourra lire dans la *Revue Philosophique* (Janvier et février 1908) deux remarquables articles de M. F. Paulhan intitulés : *La contradiction de l'homme*. L'auteur y met en relief l'espèce d'opposition que l'on constate entre la morale sociale et la morale individuelle. Naturellement la morale sociale s'oppose à la morale individuelle, et s'accorde en même temps avec elle, comme la vie de l'individu et la vie de la société ! C'est de cette situation troublée et de ce mélange d'accords et d'oppositions que naît toute notre morale. L'instinct social use de tous les moyens pour séduire et dompter l'instinct individuel. De là la théorie du *devoir*, qui prend l'apparence de l'autorité, précisément parce qu'il n'a pas de raison assez forte pour se faire légitimement obéir.

2. Fouillée A. *Morale des Idées-forces*, Paris, Alcan, 1908; 1 vol., in-8°, LXIV-391 p.

tenu intégral, sur les idées qui sont des faits, elles aussi, et qui se réalisent par leur efficacité propre, voilà à quoi se ramène essentiellement la *Morale des idées-forces*.

L'idée-force est une idée qui tend à se réaliser ; de ce point de vue, la morale sera possible, réelle et efficace, pourvu seulement que l'idée en existe dans la conscience : « Son idée est précisément ce qui la cons- » titue ; elle est une conception qui se réalise et non une réalité qui se » verrait toute faite (1) ». Négatrice de toute transcendance, elle se posera comme une force immanente, positive, scientifique. « Toute ligne » nettement arrêtée dans la conscience devient une direction possible » dans l'action (2) » : la volonté d'être respecté rend respectable ; l'idée du droit crée le droit.

L'idée-force de moralité présente des éléments spécifiques qui permettent de la définir. Elle implique le *désintéressement*, étant objective. En effet, tout acte de pensée, d'attention, est un oubli provisoire du moi en vue de l'objet. « Au cœur même de la conscience doit être établi » l'altruisme intellectuel, germe de l'altruisme volontaire. » En fin de compte, la morale peut se définir « le désintéressement en vue de tous » et de tout, le désintéressement en vue de l'universel. » « Un des plus » intimes fondements de la moralité, c'est précisément cette disposition » scientifique et philosophique qui caractérise l'homme : sens de l'u- » nité, aspiration à la synthèse totale... dans la société comme en soi- » même, l'homme conçoit et veut l'unité. Il est impossible de ne pas » vouloir exister et vivre universellement. Cette vie, commencée par » l'intelligence, tend, sous la loi des idées-forces, à s'achever dans le » sentiment et la volonté réfléchie (3) ».

La morale des idées-forces enveloppe, en les dépassant, et la morale du plaisir, et la morale de l'amour. La froide raison et le cœur irraisonnable ne peuvent, chacun à part, fonder une théorie de la conduite : il faut qu'ils trouvent leur unité, et alors est accomplie la grande synthèse morale où « les termes valent par leur union même, constitutive » du réel (4) ». La morale des idées-forces relègue au second plan l'idée d'obligation. A l'*impératif catégorique*, il convient de substituer le *suprême persuasif*. La moralité ne nous commande plus, elle nous attire, et c'est pour cela qu'il importe de « dégager l'idée-force de bonté et de » l'élever au-dessus de toutes les autres. » « Je *dois* signifie au fond : » je *veux* ; je veux l'univers idéal que je pense ; je le veux sans con- » dition et sans restriction tant que je le considère en soi, parce qu'il » est la suprême satisfaction, et de ma volonté intelligente, et de toute » volonté intelligente ; bien plus, je *dois* signifie encore je *veux devoir*, » j'accepte le devoir parce que cela est plus conforme à l'idéal suprême » de ma volonté, de mon intelligence, de ma sensibilité (5) ». « La » morale du désintéressement n'a pas encore été soutenue en sa

1. *Morale des Idées-forces*, p. XIV sqq.
2. *Ibid.*, p. 79.
3. *Ibid.*, p. 186.
4. *Morale des Idées-forces*, p. 242 sqq., 265.
5. *Ibid.*, p. 366, p. 191.

» plénitude : elle doit l'être. La morale la plus élevée... est la morale de » la liberté (1) ».

En posant sa construction morale sur le sol de la psychologie, M. A. Fouillée a sagement réagi contre les « physiciens » de la morale. Mais que la psychologie, qui constate des idées comme la physique constate des phénomènes matériels, se suffise à elle-même, qu'elle n'ait pas besoin de se prolonger dans la métaphysique pour trouver au devoir ses véritables assises, c'est de quoi il est permis de douter. La fragilité du système de M. Fouillée lui vient précisément de ses préventions et de ses dédains à l'endroit de la métaphysique. Il est vrai, les idées-forces de moralité se présentent à nous comme des *faits*, que l'auteur analyse et décrit avec complaisance. Mais rien n'en justifie la *valeur morale* absolue. « Je ne sais pas, écrit M. Fouillée, si, en défini- » tive, le dévouement et l'amour sont supérieurs *en fait* à l'égoïsme, » car je ne sais pas si, dans le monde réel, l'amour n'est pas finalement » dupe de soi (2) ». Alors, au nom de quoi préférer la morale du « désintéressement » à la morale de « l'intérêt » ? Au nom d'un préjugé peut-être ? Du moins, M. Fouillée n'a pas prouvé que ce fût au nom d'un principe qui s'imposât à l'activité de tous, et sa morale s'en trouve ébranlée.

b) Éthique naturaliste. — Dans son ouvrage sur *Le Fondement du Droit et de la Morale* (3), M. J. Lagorgette fait sienne la thèse de M. Fouillée sur les idées-forces. Le chapitre premier est consacré à l'*examen des doctrines du droit ;* le second traite de la *constitution d'un système du droit.* L'auteur nous déclare que la constitution d'un système du droit dépend de la détermination d'un *fondement* du droit et du devoir. Ce fondement idéal est à la fois *subjectif* et *objectif :* subjectif, car il ne s'agit pas de le déterminer *a priori* et métaphysiquement ; objectif, parce que la valeur *égoïste* n'exclut nullement, mais implique les relations pareilles aux autres moi, individuels et collectifs.

« Persuasif ou impératif, l'idéal est une force qui commande l'obéis- » sance. » Son *efficacité* est en raison de son *universalité.* Mais quelle est sa valeur morale ? Dénier au monde une valeur absolue, ou une valeur quelconque, déclare M. Lagorgette, ce n'est pas renoncer à donner à l'idéal humain un contenu *positif.* Nous n'avons pas à déterminer scientifiquement le *but voulu* par l'évolution, mais celui où elle tend. Or ce but n'est autre que l'*épanouissement de la vie.* Le critère d'un idéal se mesure à son degré de vitalité. « Le droit, le devoir, ce » n'est ni la force, ni l'intérêt, mais plutôt leur organisation idéale par » l'égalité de liberté. Leur source se trouve dans la conscience, mais » celle-ci n'a point la portée traditionnelle : l'intuition est conditionnée » et contrôlée par l'expérience, et ses données, sur lesquelles opère le » raisonnement, se développent selon l'histoire. La grande loi, qui » n'est point « naturelle » ni réaliste, c'est celle de l'évolution de la vie » aussi bien sociale qu'individuelle. Et ainsi, partie du moi, notre con-

1. *Ibid.*, p. 368.
2. *La Morale des Idées-forces*, p. 101-102 ; p. 198-199.
3. Paris, Giard et Brière, 1907, 1 vol. in-8°, 300 p.

» ception s'achève dans le tout. » « Conformons-nous donc aux exi-
» gences de la *vie*, suprême puissance motrice de notre activité. On ne
» saurait méconnaître, parmi elles, l'aspiration de l'homme vers le
» bien-être. L'idéal qu'on fonde sur cette base est plus solide que le
» « souverain bien . » Il est plus *humain* : au lieu d'un absolu stérile, il
» propose une conduite appropriée au temps et au milieu. Mais il y a
» lieu de corriger ce que tout calcul a d'étroit, de mesquin, par des sen-
» timents *altruistes* qui n'en constituent pas la négation, et ne sont pas
» moins réels (1) ».

M. Lagorgette éprouve le besoin, en terminant, de se défendre d'avoir contribué à saper les idées de droit et de devoir. Il se flatte au contraire d'avoir travaillé à les régénérer, en montrant leur fonction utile. Nous ne sommes pas de son avis. Nous croyons qu'en dépit de ses intentions, une « éthique naturaliste » peut se ramener facilement à un « utilitarisme étroit et matériel » qui « supprime ou abaisse l'idéal », le cas échéant. L'éclectisme de M. Lagorgette lui donne des illusions. Il est difficile de conserver aux mots « idéal », « droit et devoir », « obligation morale », une valeur en soi, et une portée universelle, lorsqu'on les a vidés au préalable de leur contenu *métaphysique*, pour ne leur reconnaître qu'un contenu *positif*, essentiellement variable (2).

3. — Morale Métaphysique et Religieuse

Avec M. Aars, la métaphysique reprend ses droits en morale. Il l'entend, il est vrai, à sa façon ; mais sa façon de l'entendre ne laisse pas d'être suggestive. Le but que s'est proposé M. Aars est d'étudier la genèse psychologique des sentiments moraux. Cependant il dépasse ce but en essayant de construire une Éthique de toutes pièces. D'après lui, la morale n'est pas indépendante de la métaphysique, mais cela ne signifie nullement qu'elle repose sur des postulats métaphysiques, ni qu'elle dépende de telle ou telle métaphysique. « Elle est elle-même une métaphysique ». Elle affirme « qu'il y a une beauté et une laideur objectives de la volonté » ; elle proclame la valeur du devoir. Elle n'est pas une science, car elle prime la science. « Mieux vaut se tromper avec la morale que d'avoir raison sans elle ». La conscience morale nous donne « le droit d'imposer nos fins morales à l'évolution (3) ».

M. A. Leclère ne parle pas autrement lorsqu'il affirme, dans son

---

1. *Ouv. cité.*, conclusion, p. 292, 298.

2. Dans son ouvrage *Il problema del Bene* (Torino, Clausen, 1907, 1 vol. in-8°, XVI-246 pp.), qui est le premier d'une série annoncée, M. Trivero soutient une thèse sur l'*Idéal moral* qui se rapproche assez de celle-ci. L'auteur cherche à déterminer l'objet de la science morale, qu'il appelle le *Bien*. C'est le concept de *besoin* qui lui sert à déterminer celui de bien. Or, il semble résumer toute sa théorie des besoins dans cette formule : « La vie veut vivre, et vivre une vie toujours plus intense, plus profonde, plus consciente et plus parfaite. »

3. Kristian B. R. Aars : *Gut und Böse, Zur Psychologie der Moral-Gefühle*, Christiania, Dybwad, 1907, 1 vol. gr. in-8° de 290 p.

ouvrage sur *La Morale rationnelle* (1), que « la Métamorale, mais c'est » la Métaphysique, c'est tout ce qui, de cette dernière, se rapporte direc- » tement ou indirectement à la Morale ! » Et il ajoute : « Nous avons » même pu fondre l'idée initiale de toute la Morale, celle du Bien, dans » l'idée de l'Être, finalement dans l'idée de Dieu. C'est là le triomphe » de la Métamorale ; il n'en est pas de plus éclatant, pour elle, que » de constater qu'elle n'est rien en soi, qu'elle est... la Métaphysique » même. Otez de la Morale, la Psychologie, et surtout la Critique et la » Métaphysique, il n'en reste absolument rien (2) ».

Pour bien saisir toute l'importance de cette dernière affirmation de l'auteur, il faut savoir qu'il étudie la *Morale rationnelle dans ses relations avec la Philosophie générale*, et qu'il met au service de sa thèse les ressources de l'histoire, de la psychologie, de la critique, et de la Métaphysique. Nous ne pouvons songer à le suivre dans ses analyses et ses déductions, dont on ne peut contester la finesse et le bien-fondé scientifique. Nous nous permettrons toutefois deux remarques, l'une au sujet de *l'histoire critique de la Morale*, l'autre au sujet de *ses bases métaphysiques*. A propos d'Aristote M. Leclère écrit : « Le caractère le plus saillant et le » plus constant de la morale d'Aristote est, quoi qu'on dise, l'Hédonisme, » ou, si l'on préfère, un Utilitarisme savant et relevé (3) ». M. Leclère affirme la chose, mais ne la prouve pas. Il ne fournit pas un seul texte à l'appui de son dire. A la page 205, il soutient que, d'après le Stagyrite, le Souverain bien doit être la somme de tous les biens. Or Aristote dit exactement le contraire, c'est à savoir que le Souverain Bien est un *Tout*, dont les parties ne se nombrent pas, parce qu'il est lui-même supérieur au nombre : ἔπι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην (4). Quant à la question des bases métaphysiques de la Morale, elle ne nous paraît pas la meilleure du traité. La thèse de l'âme phénoménale, substituée à l'âme-substance, est assez originale (p. 421). Mais nous persistons à croire que l'immortalité de l'âme, comme d'ailleurs l'existence de Dieu, ne doivent pas seulement être affirmées, en vertu des catégories *subjectives* de l'entendement, mais *démontrées*, en admettant la portée *objective* des principes de causalité et de contradiction. Au demeurant, l'ouvrage de M. Leclère représente un travail considérable. Il décèle une réelle puissance d'analyse, et un grand sens de l'actualité des problèmes.

J'estime que la synthèse, tentée par lui, des systèmes les plus disparates en est inférieure à l'analyse. Mais en pouvait-il être autrement ?

Ce besoin de synthèse est d'ailleurs un signe de notre temps. « Nul » temps ne fut plus travaillé que le nôtre, écrit M. Paul Gaultier, tou- » chant la conduite de la vie et des sociétés, par des idées plus nom- » breuses et divergentes. Toutefois, il me semble que plusieurs des » conflits qui nous divisent viennent d'une vue superficielle des choses, » quand ce n'est pas d'une ignorance radicale les uns des autres. Celui-

1. Paris, Alcan, 1908, 1 vol. in-8° de 543 p.
2. *Ibid.*, p. 436.
3. *Ouv. cité*, p. 203.
4. *Eth. Nic.*, A, 5, 1097, b, 16-17. Cf. Clodius Piat : *Aristote*, Paris, Alcan, 1903, p. 296. — Gillet. *Du Fondement intellectuel de la Morale, d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1905, p. 136, sq.

» là même qui oppose l'idéal chrétien à la pensée moderne — et qui » les domine tous — me paraît provenir d'un intellectualisme plus » soucieux des formules que de l'esprit. C'est donc en allant au fond » des théories, en apparence les plus incompatibles, que je me suis » efforcé de concilier et, finalement, de résoudre leurs antagonismes en » une synthèse supérieure (1) ». M. Paul Gaultier présente cette synthèse au public, sous le titre d'*Idéal moderne*. Ce dernier ouvrage de M. Gaultier, comme le précédent sur *Le sens de l'Art*, se recommande de lui-même. Il est supérieurement écrit, et fortement pensé. Toute la partie consacrée à l'analyse des théories scientifiques de la Morale est très fouillée, et menée avec entrain. Respectueux de toutes les convictions, M. Gaultier se contente de s'en prendre aux systèmes, sans toucher aux personnes. Il n'admet pas que la science puisse fonder la morale, et pense qu'une conception purement sociologiqne de la Morale conduit à l'amoralisme scientifique. « Le moraliste doit d'abord procéder par » comparaison et induction dans la détermination de nos fins, autrement » dit de l'idéal moral ; ensuite il a la faculté de déduire de cet idéal les » devoirs particuliers qui en découlent, ce qui fut toujours l'objet de la » morale dite « appliquée » (p. 39). A la méthode inductive succède ainsi, en éthique, le mode déductif. La morale peut être une science, sans être fondée sur la science. Science du subjectif, l'éthique est une science à part, qui a pour matière moins ce qui est, que ce qui devient. La certitude dont dispose l'éthique n'est ni sensible, ni logique ; elle est morale. Elle ne repose ni sur l'évidence rationnelle, ni sur celle des sens, mais sur cette évidence purement intérieure, qui naît de l'action proprement morale (p. 47 sqq.). On reconnaît ici les principes de la philosophie de l'action. Assurément l'action, la vie, jouent un rôle capital en morale, si la morale n'est pas autre chose qu'une action continue, et la vie même sous sa forme la plus haute. Mais il ne s'ensuit pas que la morale soit fondée sur l'action, et ne repose pas sur une évidence rationnelle. L'action au contraire n'a de valeur morale que si elle se rattache à des principes qui la fondent, et l'expliquent. Le fait qu'on pratique la morale avant de la « systématiser » ne prouve qu'une chose, c'est à savoir que les principes sont donnés dans la nature de l'homme et avec elle, et qu'il suffit d'être homme pour être obligé d'agir et de vivre moralement. La priorité de la morale théorique sur la morale pratique n'est, si l'on veut, qu'une priorité de nature ; mais cela suffit cependant à prouver que la morale a un fondement métaphysique.

Si le point de départ de M. Gaultier, dans sa façon de poser le problème moral, est surtout psychologique, son point d'arrivée est tout métaphysique, voire même religieux. « La moralité nous conduit directement à » Dieu. Elle nous en fait ressentir le besoin ». « La morale mène à la » religion, en ce sens qu'il n'y a pas de meilleure preuve de l'existence » d'un Absolu qualificatif ou de perfection, dont nous dépendons, que » le fait qu'il y a une morale. » M. Gaultier va sans doute un peu loin — et sa pensée aurait besoin d'être précisée — lorsqu'il parle « d'un

1. Paul Gaultier : *L'Idéal moderne*, Paris, Hachette et Cie, 1908; 1 vol. in-16, VIII-358 p.

» Être parfait, liberté absolue, d'où, pour reprendre une admirable » expression de M. Bergson, tout « jaillit », et la morale même avec tout » devenir » (p. 245). Mais nous ne le chicanerons pas sur ce point, persuadé qu'il entend ce « jaillissement » d'une façon orthodoxe, sans recourir à l'idée d'une « évolution créatrice ».

Tout en se plaçant à un autre point de vue que M. Paul Gaultier, M. P. Bureau, dans son dernier ouvrage sur la *Crise morale des temps nouveaux* (1), prend la défense de la morale religieuse contre l'amoralisme contemporain. C'est pourquoi nous le rangeons parmi les partisans de la morale métaphysique, encore que la méthode qu'il emploie soit exclusivement scientifique. L'auteur n'admet pas que la science puisse fonder la morale, mais il croit que la science de la morale — celle qui se confond avec le pragmatisme, et se base sur l'utilité, sur la réussite — peut avoir une très salutaire influence sur certains esprits, et les ramener à une vie honnête. Ceci posé, il prétend envisager le problème moral dans la réalité concrète, comme un problème d'intérêt et de portée éminemment sociale, et pourtant retrouver, au terme d'une étude méthodique, la conception métaphysique et religieuse de la Morale. Pour procurer le bien-être social, la morale doit être obligatoire. Elle doit aussi être évolutive dans sa matière, et s'adapter à l'ambiance sociale. La morale religieuse réalise seule ces conditions à un degré éminent. Telles sont les principales conclusions qui se dégagent de l'étude de M. Bureau. Est-il besoin de dire que nous faisons toutes nos réserves sur le fond de cet ouvrage, et que nous ne partageons point les vues « pragmatistes » de l'auteur ? Il n'est pas du tout prouvé qu'une morale à base métaphysique ne puisse faire en même temps un légitime emploi de la méthode scientifique, tandis qu'il n'est que trop certain que l'emploi exclusif de la science — dans le domaine moral ou religieux — procède la plupart du temps d'un « agnosticisme » métaphysique. La Congrégation de l'Index a condamné le livre de M. Bureau. L'auteur, qui est un croyant fervent et convaincu, s'est soumis à cette condamnation.

Dans *Morale et Société* (2), M. Fonsegrive aborde à son tour la question du *Fondement de l'Éthique*. Avec une grande pénétration d'esprit, et une remarquable sûreté d'analyse, il commence par établir le rapport entre le fait moral et le fait social ; il dénonce ensuite les conflits qui résultent de leur rencontre, en recherche la raison, et propose cette solution : « Ni le moral n'absorbe le social, ni le social le moral, chacun » d'eux a son domaine propre et distinct... Dès que l'on a compris et la » distinction des deux ordres, et leur nécessaire union, on s'est par là » même résigné à supporter les inévitables défauts de l'ordre social. » Cependant on conserve intacte, avec la lumière morale intérieure, la » sève profonde de la vie. » Parmi les conflits signalés par M. Fonsegrive, il est surtout question des conflits d'ordre religieux. « Nulle part, » écrit-il, plus et mieux que dans le catholicisme, le conflit ne se fait » voir » (p. 30). L'Église catholique est un gouvernement social, en

1. Paris, Bloud et Cie, 1907, 1 vol. in-16, XI-280 p.
2. Paris, Bloud et Cie, 1907, 1 vol. in-16, 344 p.

même temps qu'elle maintient le principe intérieur de toute vie morale. Du dehors elle dirige le dedans, et si elle le fait toujours avec mansuétude, lorsque les individus seuls sont en jeu, elle le fait aussi d'autorité, lorsque le bien social le réclame. De là ses anathèmes.« Ses pontifes, ses » congrégations réprouvent, condamnent, excluent tout ce qui pourrait » altérer la vraie doctrine. Et les brebis dangereuses, les faux pro- » phètes sont excommuniés, expulsés, les téméraires sont avertis, et les » imprudents sont notés, et les perturbateurs sont signalés à l'animad- » version. » Il y a comme une nuance d'amertume dans cette remarque, et d'autres analogues. L'ouvrage de M. Fonsegrive aurait gagné à être écrit avec plus de sérénité. Il l'est du moins avec intelligence et avec force, et ceux qui le liront y retrouveront, peut-être plus accentuées que jamais, les qualités de clarté du philosophe, et le souffle généreux du chrétien.

A signaler encore, parmi les théoriciens de la morale catholique, M. Holtzmann (1) et M. Strehler (2). Tous deux ont amplement justifié, dans leurs récents écrits, la position théorique de la morale catholique et sa valeur pratique, en répondant à certaines objections formulées contre elle par les moralistes contemporains. Ces ouvrages se recommandent à l'attention des lecteurs par une grande clarté d'exposition, et une information scientifique des plus sérieuses.

Aux yeux de M. Gottschick (3), la morale est révélatrice d'un ordre surnaturel, et seule l'idée d'un Dieu personnel, créateur de la loi, peut expliquer le devoir. La Morale peut être traitée de deux façons : attachée au monde, elle sera philosophique ; attachée à l'idée de Dieu, elle sera théologique. Mais elle ne sera pas pour cela catholique et légaliste. Car la morale théologique doit être autonome, et, pour l'être, elle doit procéder non de l'autorité, mais de l'expérience religieuse. Ces paroles, qui seraient déconcertantes sous la plume d'un écrivain catholique, le sont moins sous celle d'un théologien protestant. Du moins prouvent-elles que le règne de la « morale scientifique » est terminé, et que de tous les coins de la pensée humaine s'élèvent des réclamations en faveur d'une morale qui prenne définitivement la métaphysique ou la religion pour base.

II. — La Morale et l'Éducation

1. — Les Doctrines

Le problème de l'éducation est trop intimement lié au problème moral pour que nous le passions sous silence. C'en est comme l'inévitable corollaire : telle morale, peut-on dire, telle éducation. Si l'anar-

1. Holtzmann, Dr Jos. : *Moderne Sittlichkeitstheorien und christliches Lebensideals*. Strasbourg, Le Roux et Cie, 1907.

2. Strehler, Dr Bernhard : *Das Ideal der Katholischen Sittlichkeit*, Breslau, Aderholz, 1907.

3. Gottschick, Dr Joannes : *Ethik*, Tubingue, Mohr, 1907; 1 vol. XV-280 p.

chie règne dans les idées morales, on peut être sûr de la retrouver dans les idées sur l'éducation. Or, actuellement, en dehors des partisans décidés de la morale chrétienne, il n'y a pas deux sociologues ou deux philosophes qui posent et résolvent de la même manière le problème moral. C'est bel et bien l'anarchie. Qu'en conclure au point de vue de l'enseignement moral ou de l'Éducation ?

a) *Sagesse laïque.* — M. Binet a eu la curiosité d'ouvrir une enquête à ce sujet auprès des professeurs de philosophie, qui l'ont favorablement accueillie (1). Voici la question qui leur fut posée : Orientez-vous votre enseignement d'après un système philosophique connu ? Lequel a vos préférences ? Lequel aurait les préférences des élèves ? Cent cinq professeurs daignèrent répondre à la question posée par M. Binet. « Nous nous attendions, remarque celui-ci, à ce que le spiritualisme » obtînt la majorité des suffrages. Un bien petit nombre y est resté » fidèle, à peine six ou sept professeurs. » (p. 16). En dépouillant les résultats, on est arrivé approximativement au pourcentage suivant : systèmes positivistes, évolutionnistes, ou absence de tout système : 37 p. 100 ; systèmes mixtes, à la fois subjectifs et objectifs : 25 p. 100 ; systèmes principalement subjectifs : 38 p. 100. Ces résultats en disent long sur la situation « anarchique » de l'enseignement moral, à l'heure actuelle, dans nos lycées.

En dehors des lycées, l'entente n'est guère plus complète. M. Jules Delvaille a écrit un ouvrage : *La vie sociale et l'Éducation* (2), pour montrer que le problème de la réorganisation de la société moderne n'est au fond qu'une question d'éducation. Dans un premier chapitre, l'auteur nous donne une analyse courte, mais substantielle, des éléments qui différencient l'organisme social de l'organisme animal. On y retrouve les idées de MM. Tarde et Espinas. Le chapitre second est consacré à l'organisation de la vie sociale. Selon M. Delvaille, pour résoudre « le chaos actuel en harmonie et beauté », il ne faut recourir ni à l'évolution, ni à la révolution sociale. La réforme de la société est subordonnée à celle des individus. D'où deux facteurs de la réorganisation sociale : l'instruction et l'éducation. L'éducation individuelle n'est qu'une préparation à l'éducation sociale. L'individu doit être plus instruit et plus éduqué, afin de coopérer avec plus d'intensité et d'efficacité à la vie sociale. Bref, M. Delvaille a foi en l'éducation. Elle est à ses yeux le salut. Mais, comme on l'a fort bien remarqué, cela ne résout rien. L'éducation elle-même est un problème dont la solution est liée à une foule de choses : race, situation matérielle, conditions économiques, mœurs, traditions, dont l'auteur ne paraît pas tenir compte.

M. Lalande s'est fait fort de résoudre le problème si complexe et si difficile de l'éducation, en publiant une sorte de « catéchisme moral » (3).

---

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Armand Colin, janvier 1908 (Séance du 28 novembre 1907).

2. Paris, Alcan, 1907, 1 vol. in-8°, 199 p.

3. Lalande A. : *Précis raisonné de Morale pratique*, Paris, Alcan, 1907, 1 vol. in-12, VI-70 p.

Nous avons eu l'occasion, l'an dernier, de parler de cet ouvrage, dont la première partie seule avait paru dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* (1) (janvier et février 1907). L'auteur croit qu'il existe un ensemble de vérités de conduite indépendantes, non seulement de toute religion, mais de tout système philosophique. Ce sont ces vérités qu'il a essayé de mettre en lumière, tout en voulant être *objectif* et n'exprimer que ce qui, dans la morale, est actuellement objet de *consensus* entre tous les philosophes.

Nous ne pensons pas que cette doctrine du consentement universel, appliquée à la morale, et cet éclectisme quelque peu bourgeois, soient de nature à remédier au mal profond dont souffre la société actuelle. Il n'y a qu'à lire le *Précis raisonné* de M. Lalande pour s'en convaincre. Rien de moins « précis » que cet ouvrage. Le vague même des formules qui enchâssent les prescriptions morales en assure l'infécondité.

C'est encore une doctrine « éclectique » que nous présente M. Jacob, Maître de Conférences aux écoles normales de Sèvres et de Fontenay-aux-Roses, dans son livre sur les « devoirs » (2), mais d'un éclectisme plus discret, plus raffiné et, pour tout dire, attique. L'élégante simplicité du style ne fait que renforcer cette impression. L'auteur de ce petit « livre de la sagesse laïque » ne se pique pas de nous apporter une table nouvelle des valeurs morales, mais se contente de justifier celle qui est ordinairement reçue. La méthode qu'il emploie à cet effet consiste à dégager les règles de conduite de l'analyse de la nature morale commune. Mais par « nature morale » M. Jacob n'entend pas, comme M. Lévy-Bruhl, une « nature sociale », d'où le moral proprement dit serait absent. Dans toute la première partie de son livre, au contraire, il réagit contre les doctrines qui prétendent absorber le moral dans le social, et l'idée de justice dans le sentiment de solidarité. « Toutes les » vertus de la spiritualité socratique et stoïcienne sont intelligibles et » se justifient. » (p. 103). La charité elle-même se justifie par l'analyse de notre nature individuelle ; elle est fondée sur « un altruisme naturel » qui, découvrant la communauté de nature, la communauté de raison » et la solidarité sociale, qui unissent l'individu à ses semblables, » engendre le sentiment de la fraternité humaine. » (p. 335.)

Aux yeux de M. Georges Lyon (3), le dernier mot de la « sagesse laïque » consiste dans l'*indépendance* du professeur, la *neutralité* et le *respect*, en matière religieuse. La neutralité peut être obtenue selon lui

---

1. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1907; *Bulletin de Morale*, p. 535.

2. *Conférences de Morale individuelle et de Morale sociale*, Paris, Cornély, 1908, 1 vol. in-16 de VII-451 p.

3. *Enseignement et Religion, Études philosophiques*, Paris, Alcan, 1907, 1 vol. in-8° de 237 p. Nous signalons aussi à l'attention des lecteurs la *Morale* de M. Emilio Moselli (Livourne, Guisti, 1907, 1 vol. in-16 de VI-227 p.), qui n'est pas une *morale* sociologique, bien que l'auteur pense que la moralité, qui doit aboutir à la formation de la personnalité, ne se développe que dans la vie sociale, — et un article de M. Harrold Johnson : *Some essentials of Moral Education* (*Intern. Jour. of Ethics*, July 1907), sur la formation du caractère.

à la condition de ne point porter sur les dogmes des « jugements de transcendance » et de se contenter d'émettre des « jugements de relation », de ne point sortir du domaine du relatif, et de s'arrêter aux frontières du monde ultra-phénoménal. L'intention de l'auteur apparaît clairement : tracer entre le champ d'investigation du prêtre et celui du professeur une ligne de démarcation, reléguer la religion dans un monde extra-scientifique, tout en se réservant de traiter — sinon de maltraiter — les questions religieuses, au nom de la science. On reconnaît là facilement les théories chères à W. James, et à tous les pragmatistes ; nous n'insistons pas.

b) *Sagesse religieuse.* — Cette opposition qu'établit M. Lyon entre les « jugements de transcendance » et les « jugements de relation » en matière religieuse ou morale, nous ne la retrouvons pas dans l'*Éthique* de M. du Roussaux, professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis, à Bruxelles (1). L'auteur établit au contraire, et de façon très nette, que l'Éthique a pour objet la vie morale considérée dans ses éléments constitutifs et immanents d'abord ; puis dans ses principes réels ou transcendants. D'où la division de son Traité en *Éthique formelle* et en *Éthique réelle*, celle-là immanente, subjective ; celle-ci transcendante, objective. Cette division de l'Éthique, qui n'a rien d'équivoque lorsqu'on veut bien donner aux mots « formel » et « réel » le sens que leur donne l'auteur, et que l'usage a déjà consacré en Logique, pose surtout une question de méthode. A la méthode presque exclusivement déductive de nos manuels classiques, M. du Rousssaux substitue hardiment la méthode inductive qui « assure mieux l'indé- » pendance de l'Éthique comme science, tandis que le procédé déductif » la subordonne par trop à la Psychologie et à la théodicée, et en fait pres- » que un simple corollaire. » (p. 8.) Ce mélange harmonieux de l'analyse et de la synthèse dans l'étude de la *loi morale*, envisagée tour à tour subjectivement, puis objectivement, autrement dit dans l'esprit humain dont elle détermine certaines attitudes particulières ; puis dans ses attaches ontologiques, ne constitue pas la seule originalité de l'ouvrage de M. du Roussaux. Signalons, dans la première partie, les deux chapitres consacrés à l'analyse du *fait moral* et de l'*habitude morale*. Le premier est tout d'actualité. A une époque où l'on tend à « désubjectiver » le fait moral, à l'identifier au fait physique, il était urgent d'insister sur son caractère spécifique. « Dans l'acte moral, l'intention est l'âme, le fait n'est que le corps. » (p. 70.) On le défigure, lorsqu'on ne l'envisage que du dehors. On lui garde sa physionomie originale, lorsqu'avec M. du Roussaux on établit qu'il est avant tout « intérieur et volontaire. » Quant à l'habitude, elle est bien en effet « un complément d'activité », un surcroît d'énergie psychique. Il y a sans doute des habitudes vicieuses ; mais si l'activité morale s'en trouve diminuée, paralysée, il n'en reste pas moins qu'au point de vue psychique « l'habitude ... est pour les

1. *Éthique. — Traité de Philosophie morale;* Bruxelles, Dewit, 1908, 1 vol. in-8° de XII-309 p. Division du Traité : I. P. *Éthique formelle* : de la conscience morale; de la volition morale; du fait moral; des habitudes morales; des suites morales. — II. P. *Éthique réelle :* du critère moral; du mobile moral; de l'obligation morale; de la loi morale; du dénouement moral.

» facultés une disposition stable et acquise à refaire plus parfaitement » leur acte accoutumé. » (p. 91.)

Dans la seconde partie abondent les vues ingénieuses et neuves. Ainsi les trois premiers chapitres offrent ceci de particulièrement clair et d'inédit que l'*honnête* y est considéré successivement comme objet du jugement moral, du sentiment intentionnel, du libre arbitre qu'il enchaîne. Au chapitre III, l'auteur s'élève avec force contre ceux qui confondent le devoir avec le sentiment du devoir, (nos 171 et 174) et conçoivent celui-ci comme une tendance irrésistible à réaliser l'harmonie de notre être, à vouloir la justice (nos 185 et 197). Il montre fort à propos que le devoir est un *quid ontologicum* (no 167). Ensuite il analyse le sentiment provoqué par lui dans l'inclination rationnelle, et remarque contre le naturalisme que ce sentiment est plus souvent celui d'une inhibition que celui d'une attraction, rarement celui d'une impulsion (nos 178 et 187). Le chapitre IV est consacré à l'analyse de la loi morale. L'auteur prouve qu'elle est un fait intime aussi directement observable que la loi logique. « L'honnête, tel que la raison le conçoit d'évidence, » est tout ensemble un type uniforme de conduite, une fin générale » d'intention et une nécessité qui s'impose au libre arbitre. Ce triple » fait constitue la majeure de la preuve, et voici la mineure. Or toute » modalité stable qui nécessite, finalise et régularise une activité, » constitue une loi. Donc l'honnête, tel qu'il est compris de la raison, » joue vraiment le rôle de loi vis-à-vis des actes humains. » (p. 234.)

Dès lors peut-on conclure de l'existence de la loi morale et de son caractère spécifique à l'existence d'une loi éternelle qui nous régit ? Pourquoi pas, si l'on admet que les « possibles » nous conduisent à affirmer l'existence d'une intelligence transcendante qui les fonde, et leur donne leur valeur absolue ? Nous ne pouvons entrer dans la discussion d'un pareil problème. Mais le fait de l'avoir si nettement posé prouve suffisamment que l'auteur de l'*Ethique* sait pousser une idée jusqu'au bout, et ne recule pas devant les difficultés « systématiques » qu'on pourrait lui opposer.

Un autre Traité de Morale vient d'être livré au public, mais d'allure moins moderne. Nous voulons parler du *Compendio di Etica*, de Rosmini, annoté par G. B. P. (1). Cet ouvrage date de 1845. Il a été primitivement écrit en italien, bien qu'il ait paru en latin. Il comprend trois parties : 1° *Morale générale, nature du bien honnête* (la volonté, la loi, leurs relations) ; 2° *Morale spéciale* (devoirs, vertus, vices) ; 3° *Eudémonologie*. Excellence du bien honnête : perfection de la nature intelligente et libre, son bonheur. Cet ouvrage brille surtout par la clarté de l'exposition. On n'y retrouve pas de traces sensibles de l'ontologisme rosminien. Bourré de notes par G. B. P., il met à même de se retrouver dans les ouvrages principaux du trop célèbre philosophe, dont les pensées sont résumées ici (2).

---

1. Antonio Rosmini : *Compendio di Etica. Breve storia de Essa, con annotazioni di G. B. P.* Roma, Desclée, Lefebvre et Cie, 1907; 1 vol. in-8° de XV-300 p.

2. On a aussi réédité en Allemagne les *Institutiones juris naturalis* de

2. — Les Faits

Un des faits qui se rattachent le plus directement au problème de l'éducation est celui de la *criminalité juvénile*. M. Gibon, dans la *Revue pratique d'apologétique* (1), a rassemblé les témoignages des hommes les plus autorisés en cette matière. Ils ne sont pas rassurants. Le fait est que de 1890 à 1905, époque qui correspond au développement, à l'épanouissement des théories morales les plus subversives, et de l'instruction laïque et obligatoire, la criminalité juvénile a suivi une marche ascendante. « L'ensemble des prévenus de seize à vingt et un » ans, en France, était de 8,000 par an, avant 1840, écrit M. Henry » Joly. ... Sans que le nombre des jeunes gens, sans que le nombre » des enfants ait sensiblement augmenté dans notre pays, voici que » nous sommes arrivés de 8,000 à 30, 31 et 32,000» (2).

La criminalité juvénile se détermine par les crimes, les délits et les suicides des mineurs de seize à vingt et un ans. Dans le rapport du 5 mars 1907 se trouve consignée cette déclaration suggestive : « Le » maximum de criminalité se trouve, aussi bien pour les hommes que » pour les femmes, parmi les accusés et prévenus âgés de seize à vingt » ans. » Quant aux chiffres des suicides d'enfants et d'adolescents, ils ont quadruplé et quintuplé en soixante-quatre ans (3).

Quelles sont les causes d'augmentation de la criminalité juvénile ? M. Joseph Lottin, dans un remarquable article de la *Revue néo-scolastique* (4), s'est appliqué à déterminer les rapports existants ou possibles entre la statistique morale et le déterminisme. Voici les conclusions auxquelles il est parvenu : 1° Les résultats de la statistique morale sont explicables par la seule influence des motifs d'action, supposés déterminants ; 2° Les régularités statistiques n'offrent, d'autre part, aucune preuve ou confirmation du déterminisme qui régirait les phénomènes moraux ; 3° Les régularités statistiques permettent, dans une certaine mesure, les inductions sociologiques. M. Gibon ramène la criminalité juvénile à quatre grands facteurs sociaux : 1° *La transformation des conditions d'existence* (opposition de la grande industrie, désertion des campagnes, accumulation dans les grandes villes d'une population hétérogène [etc.]) ; 2° *Le milieu familial ;* 3° *La décadence de l'apprentissage ;* 4° L'*École* (5).

Dans son livre sur l'*Éducation et le Suicide des enfants* (6), M. Proal énumère également, parmi les causes qui expliquent le nombre toujours croissant des suicides d'enfants, — causes morales et pathologiques —

Meyer, S. J., dont le premier volume a paru en 1885. La nouvelle édition a paru chez Herder à Fribourg en Brisgau : 1 vol. gr. in-8°, 502 p.

1. Août 1907.

2. *L'Enfance coupable*, Paris, Lecoffre, 2e édit.

3. Nous relevons, note M. Gibon, entre 1875 et 1896, la gradation suivante de suicides de mineurs âgés de moins de seize ans pour les années 1886, 1887, 1889 et 1890 : 62, 68, 77 et 80.

4. Février 1908 : *La Statistique morale et le Déterminisme.*

5. *Art. cité*, p. 680, sqq.; Henri Joly : *ouv. cité*, p. 5.

6. Paris, Alcan, 1906.

les passions infantiles, l'éducation scolaire, et l'ambiance familiale. M. Proal a raison. Mais il a moins raison lorsqu'il affirme que c'est du côté de la science qu'il faut chercher la solution de ce problème sociologique. Certes, l'hygiène et la médecine peuvent beaucoup pour enrayer les progrès de la névrose et de l'hystérie, mais l'éducation scolaire et familiale offre encore plus de garanties. Lorsque l'anarchie des idées aura cessé, dans le domaine moral; lorsque les éducateurs seront devenus plus soucieux de former le caractère des enfants que de leur fournir une instruction indigeste; lorsque les parents, au lieu de relâcher les liens de la famille, les auront resserrés; lorsque surtout on aura rendu, dans l'enseignement moral, à la religion la place qu'elle aurait toujours dû conserver, le niveau de la criminalité infantile s'abaissera, et la vie normale reprendra son cours dans la société.

Louvain M. S. Gillet, O. P.

Bulletin de science des Religions

I. — RELIGION DES PEUPLES NON CIVILISÉS.

1. — Ouvrages Généraux.

Dans le livre, admirablement composé, qu'il a publié sous ce titre : *La Religion des peuples non civilisés* (1), M. l'abbé Bros s'est proposé d'étudier les croyances et institutions religieuses des sauvages dans ce qu'elles ont de commun. Il a distribué ce vaste sujet en douze chapitres : *Objet ; Méthode ; Psychologie du sauvage ; L'Animisme ; La Magie ; Les dieux ; Le Culte ; Les Tabous ; Le Totémisme ; Religion des sauvages et religion des primitifs ; Religion des sauvages et religion des civilisés ; Permanence et valeur du sentiment religieux*. L'auteur a puisé les éléments du tableau qu'il trace de la vie religieuse des sauvages dans les mémoires publiés par nos missionnaires et dans les ouvrages classiques de Tylor, A. Lang, Frazer, A. Réville, L. Marillier, etc. Quant à l'explication des faits, il la demande à la méthode psychologique. La méthode sociologique préconisée par MM. Hubert et Mauss n'est admise qu'à titre d'auxiliaire.

Il est facile de caractériser les idées directrices de M. Bros. Ce sont, dégagées des conceptions philosophiques inacceptables auxquelles elles sont souvent liées, celles de l'école anthropologique dont M. E. B. Tylor a été le fondateur et demeure le chef. A la source même de la religion des non-civilisés et l'imprégnant tout entière, M. Bros aperçoit une conception *animiste* du monde. Il considère cette religion comme le produit de l'activité mentale du sauvage, semblable à celle de l'enfant. Il estime qu'il faut concevoir la religion de l'homme préhistorique à l'image de celle des sauvages actuels. Quant à la religion des premiers hommes, au sens propre, la science n'en peut rien dire et seule la Révélation nous renseigne sur ce point. La science n'est pas davantage en état de se représenter les étapes de l'évolution qui a conduit l'humanité de l'état religieux élevé, que nous fait connaître la Révélation, à celui des non-civilisés actuels et de l'homme préhistorique.

Voici quelques assertions de détail. Magie et religion sont distinctes par nature, mais elles se mêlent dans la vie religieuse du sauvage. Il est difficile de déterminer laquelle, de la religion ou de la magie, a précédé l'autre. Toutes les deux ont le même principe qui est l'animisme. On a nié, non peut-être sans quelque exagération, qu'il existe un lien quelconque, pour le sauvage, entre la religion et la morale ; du moins,

---

1. Un vol. in-16 de XXIII et 365 p. (*Bibliothèque d'Histoire des Religions*, 1). Paris, Lethielleux, 1907. M. A. Bros est professeur au grand séminaire de Meaux.

si nous en appliquons la substance à la conception des dieux, cette manière de voir est exacte. Aussi bien le sauvage n'a-t-il qu'une idée très vague de la morale et, si l'on excepte quelques données primordiales qui se réduisent peut-être à un certain instinct de justice et d'équité, ses conceptions en cette matière sont factices. S'il connaît un code un peu précis de morale, ce code est d'essence théologique et il consiste dans les *tabous*. L'idée de rétribution dans l'autre vie est à peu près étrangère aux non-civilisés.

Mgr Le Roy a écrit à l'auteur une lettre qui figure, comme Introduction, en tête de l'ouvrage. Avec la franchise courtoise et spirituelle dont il a le secret, l'éminent ethnographe expose des idées qui diffèrent sensiblement de celles de M. Bros. Il insiste tout particulièrement sur un point auquel ce dernier n'a point accordé l'attention qu'il mérite. « Il y a d'abord partout, ou presque partout, écrit Mgr Le Roy, la connaissance plus ou moins distincte, mais réelle, d'un Maître souverain du monde, qui fait la vie et la mort, et contre lequel nul être ne peut rien. (1) » Le R. P. W. Schmidt, directeur de l'*Anthropos*, lui aussi ancien missionnaire et anthropologue de grande autorité, adhère en ces termes à l'affirmation de Mgr Le Roy : « Peut-être faut-il limiter un peu ce « partout » ou « presque partout », mais ce qui est certain, il y a toute une série de peuples, et — ce qui est de la plus grande importance — presque tous les peuples les plus primitifs, chez lesquels il y a cette connaissance que Mgr Le Roy ici mentionne. (2) » Voilà qui change la situation. Un trait capital manque donc au tableau de la religion des sauvages que nous a donné M. Bros, un trait que l'animisme ne suffit pas à expliquer. Certaines formes religieuses des non-civilisés, et ce sont précisément les plus élevées et celles qui méritent premièrement d'être appelées religieuses, échappent aux prises de la théorie animiste. Dans ces conditions, et quelque remarquable que soit à bien des égards le livre de M. Bros, sa conception de la religion des sauvages appelle de fortes réserves et l'on préférera se rallier à celle, beaucoup plus sage et plus conforme aux faits, du P. Lagrange qui écrit : « Il nous a paru que l'animisme, facteur principal de la mythologie, n'a joué qu'un rôle secondaire dans la religion (3) ».

C'est, en somme, la conclusion à laquelle est arrivé M. A. Lang, au terme d'une évolution dont M. Bros semble n'avoir pas été informé. Je profite de l'occasion pour appeler l'attention, à l'exemple du P. Schmidt, sur cette position nouvelle du célèbre anthropologiste anglais. On sait que Lang, pendant vingt ans et plus, a été en Angleterre le génial vulgarisateur de la théorie animiste de Tylor. Aussi l'étonnement fut-il grand lorsqu'en 1898 il publia un livre intitulé : *The Making of Religion*, où, brûlant ce qu'il avait jadis adoré avec ferveur, il reconnaissait l'existence, chez un grand nombre de tribus sauvages, de formes religieuses supérieures, de croyances non animistes, et déclarait que l'animisme, quoique réel, ne pouvait être désormais considéré comme le point de

1. *Op. cit.*, p. XX.
2. *Anthropos*, 1908, 2, p. 381.
3. *Études sur les Religions Sémitiques*, 2e éd., 1905, p. 2.

départ et la source uniques de l'évolution religieuse. Et, avec beaucoup de courage, il ajoutait qu'il fallait revenir, comme à la seule explication satisfaisante de toute une catégorie de faits, à l'hypothèse trop discréditée d'une dégénérescence à partir d'un certain monothéisme initial. Il ne voyait d'ailleurs nulle raison de faire appel à une révélation primitive pour rendre compte de ce monothéisme. Depuis lors, dans une seconde édition de l'ouvrage précité, dans les éditions nouvelles qu'il a données de ses publications antérieures et dans ses travaux plus récents, il a maintenu et développé cette manière de voir (1). L'an dernier, écrivant, à l'occasion du 75e anniversaire de sa naissance, un " Éloge " de M. E. B. Tylor, il y introduisait ce discret mais significatif appel : « Plus on accorde à l'Animisme, moins il reste pour l' " *All-Fatherism* ", si l'on me permet ce terme dont M. Howitt se sert pour désigner l'Être supérieur, Baiame, par exemple, auquel croient maintes tribus en Australie et ailleurs. Dans la théorie animiste de la religion de M. Tylor un être de cette sorte a sa place ; mais souvent dans la manière dont on conçoit originairement sa nature, il n'y a rien d'animiste. L'opinion contraire est née de l'usage trop large du mot Esprit, Grand Esprit, par des observateurs européens. Dans l'ouvrage qu'il prépare et qu'on attend, peut-être M. Tylor voudra-t-il soumettre à un nouvel examen ce fait d'une religion non animiste. (2) »

La nouvelle théorie de Lang a provoqué dans l'école anthropologique plus que de l'étonnement, du scandale et une vive résistance. Le professeur Ed. Lehmann, de Copenhague, dans une étude récente : *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker* (3), la traite avec un dédain où perce l'irritation. Il s'en tient, pour son compte, à la doctrine Tylorienne et sous sa forme extrême. C'est ainsi que, sur la question débattue de l'antériorité de la magie sur la religion, il écrit : « La magie se révèle comme le tout premier degré de la religion en ceci, particulièrement, qu'elle n'implique nécessairement ni dieux ni esprits, pas même des prêtres et un culte. » p. 13.

Non seulement le petit livre, d'ailleurs très vivant et brillamment écrit, de M. E. Clodd : *Animism, the Seed of Religion* (4), maintient la pure doctrine animiste, mais il lui donne comme base l'évolutionisme darwinien. Cela permet à l'auteur de découvrir les premiers linéaments de la religion chez les animaux supérieurs. Nous voilà loin, trop loin même, de la théorie qui faisait de l'idée religieuse un produit relativement tardif de l'évolution mentale de l'humanité elle-même, théorie aujourd'hui si discréditée. Au delà ou en deçà de la vérité, l'erreur ne vaut pas mieux.

---

1. *Custom and Myth*, 1re éd., 1884, dernière éd., 1904; *Myth, Ritual and Religion*, 2 vol. 1re éd., 1887, dern. éd., 1901; *Magic and Religion*, dern. éd. 1906; *The Making of Religion*, 2e éd., 1900; *Modern Mythology*, 1897; *Social Origins*, 1903; *The Secret of the Totem*, 1905. Nombreux articles.

2. *Anthropological Essays Presented to E. B. Tylor*. Grand in-4o illustré de 416 pages. Oxford, Clarendon Press, 1907, p. 11.

3. *Die orientalischen Religionen*, vol. in-4o, Leipzig, 1906, pp. 1-29 (*Die Kultur der Gegenwart* I, 3, 1).

4. In-32 de 100 pages. Londres, Constable, 1906. De la collection : *Religions Ancient and Modern*.

L'étude de M. A. C. Haddon : *Magic and Fetichism* (1), ne formule pas de vues d'ensemble sur l'évolution religieuse de l'humanité, et s'attache exclusivement aux sujets particuliers mentionnés dans son titre. Elle y gagne d'être très objective et d'une remarquable précision. Cet opuscule est peut-être ce qu'on peut lire de mieux si l'on veut être rapidedement renseigné sur la magie et le fétichisme. M. Haddon signale l'erreur qui consiste à définir le fétichisme : « L'adoration ou le culte d'objets inanimés. » En réalité, le fétiche est un objet matériel conçu comme étant la demeure, permanente ou temporaire, d'un être spirituel. Le fétichisme est donc sur le même plan religieux que l'animisme.

2. — Monographies de peuples.

L'Australie concentre toujours sur elle l'attention spéciale de tous ceux que préoccupe le problème des origines religieuses. En 1899, MM. B. Spencer et F. J. Gillen publiaient sous ce titre : *The Native Tribes of Central Australia*, un ouvrage qui fit sensation et qui devint immédiatement l'une des sources préférées où puisèrent les travailleurs de seconde main. Ce livre révélait l'existence chez les indigènes du Centre Australien de tout un système totémique, compliqué d'une doctrine des réincarnations, qui sert de base à l'organisation sociale et qui constitue toute la religion de ces tribus. Les deux voyageurs anglais insistaient sur l'absence complète de la notion d'un Être suprême pourvu d'attributs moraux. D'autre part il était manifeste que ces indigènes étaient, par excellence, des primitifs (2).

Or voici que la portée et l'autorité même de ces affirmations sont discutées de divers côtés. Déjà la très sérieuse enquête poursuivie, surtout depuis 1884, par M. A. W. Howitt, et dont les résultats, tout d'abord communiqués au public dans des articles du *Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (3), ont été réunis en volume : *The Native Tribes of South-East Australia* (1904), avait établi qu'il ne fallait pas étendre au continent tout entier les théories de Spencer et Gillen. Dans la région qu'il a étudiée, M. Howitt n'a rencontré qu'un totémisme et un animisme peu développés ; le culte des ancêtres fait défaut. En revanche, les tribus du sud-est ont la notion d'un Être suprême, Baiame, etc., créateur de toutes choses et père des hommes, législateur et juge de la conduite morale, auquel elles rendent un culte assez rudimentaire. Le savant ethnologue donne à cette doctrine religieuse, d'essence monothéiste quoique rabaissée par un grossier anthropomorphisme, le nom caractéristique de « All-Fatherism ».

Mais des contradictions plus directes encore se sont produites tout récemment. M. C. Strehlow, missionnaire de la Société de Neuendettelsau

1. In-32 de 99 pages, ib., 1906. Même collection.

2. Les mêmes savants ont publié en 1904 un volume complémentaire : *The Northern Tribes of Central Australia*, où ils maintiennent les idées exposées dans leur précédent ouvrage.

3. Ce sont ces articles et les faits qu'ils signalaient qui provoquèrent l'évolution de M. A. Lang.

(Bavière), réside et travaille, depuis 1892, parmi les tribus de l'Australie centrale, celles même qu'ont étudiées MM. Spencer et Gillen. Stimulé et guidé par un ethnologue très compétent, M. de Leonhardi, il a entrepris de vérifier les assertions des savants anglais. Et voici qu'il vient, avec la collaboration de M. de Leonhardi, de publier les premiers résultats de ses recherches en un volume intitulé : *Die Aranda- und Loritja - Stämme in Zentral-Australien.* I Teil. *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes* (1). Il y contredit, sur plusieurs points importants, les assertions de Spencer et Gillen. Les Arandas (Aruntas de S. et G.) ont, eux aussi, la notion d'un Être suprême, Altjira. Cet Être est bon, éternel ; sa demeure est le ciel. Il règne seul sur les espaces célestes, tandis que la terre, dont il ne s'occupe pas, est soumise à de nombreuses divinités. Il n'est conçu ni comme créateur, ni comme législateur et juge de la conduite morale. C'est un dieu-totem venu du nord, et bientôt suivi de plusieurs autres, qui a amené l'introduction, chez les Arandas, du culte et de l'organisation totémiques et qui a rejeté au second plan la doctrine, plus ancienne, d'un Être suprême. MM. Spencer et Gillen auraient pareillement commis de graves méprises en ce qui concerne la théorie des réincarnations qu'ils attribuent aux Arandas. Mais ce point et le problème du totémisme seront examinés en détail dans un second volume qui est en préparation.

M. H. Klaatsch, de l'université de Breslau, a récemment publié son rapport final sur le voyage d'études qu'il a accompli en Australie de 1904 à 1907 (2). Dans le chapitre consacré au nord-ouest de l'Australie, il traite longuement des totems. Il déclare avoir acquis la certitude que les Niol-Niol de Beagle-Bay, tribu que l'influence européenne n'a touchée que très tard, ne possèdent pas de système totémique semblable à celui que MM. Spencer et Gillen ont découvert chez les Aruntas. Bien plus les Niol-Niol paraissaient ne pouvoir prendre au sérieux ce qu'on leur racontait, d'après Spencer et Gillen, de leurs congénères du centre.

M. A. Lang, dans un mémoire intitulé : *Australian Problems* (3), a mis en doute un point auquel MM. Spencer et Gillen attachent une grande importance, le caractère primitif du système totémique des tribus qui habitent le Centre Australien. Le trait, qu'ils donnent volontiers comme preuve de leur théorie, de l'ignorance où sont ces tribus touchant le fait de la génération, ne paraît nullement à M. Lang un élément primitif. Si elles dénient à l'homme le pouvoir d'engendrer c'est qu'elles voient dans la conception une réincarnation, la réincarnation d'un ancêtre. Or c'est là une conséquence extrême de leur philosophie animiste et non le fait d'une ignorance primitive.

M. A. C. Haddon a condensé en un tableau d'ensemble les renseignements dispersés dans les volumes V et VI des *Reports of the Cambridge*

---

1. In-folio de 104 pages et 8 planches, Francfort, 1907. Cet ouvrage forme le premier fascicule d'une série dont le *Volkermuseum* de Francfort a entrepris la publication.

2. *Zeitschrift für Ethnologie,* 1907, pp. 635-690. Je cite d'après l'*Anthropos*, 1908, 2, pp. 374-375.

3. *Anthropological Essays Presented to E. B. Tylor,* pp. 203-218.

Anthropological Expedition to Torres Straits. Son étude s'intitule : *The Religion of the Torres Straits Islanders* (1). Il rappelle la distinction que M. Ray a établie, au point de vue linguistique, entre les indigènes des îles occidentales du Détroit de Torrès, qui se rattachent aux Australiens, et ceux des îles orientales, apparentés aux Papous. La même distinction se vérifie au point de vue religieux. On trouve le totémisme dans les îles occidentales ; il est généralement absent dans la partie orientale de l'archipel. L'idée de survivance après la mort est commune aux deux groupes. A l'ouest nulle trace de culte des défunts tandis qu'à l'est certaines pratiques semblent se rattacher à ce culte. Dans toutes les îles s'est répandu un culte des héros, d'origine étrangère, mais qui à l'ouest s'est développé avec un caractère guerrier, à l'est, au contraire, dans un rapport intime avec la vie sociale. Nulle part on n'aperçoit l'idée d'une relation entre la religion et la morale, ni la notion d'un Être suprême. Le P. Schmidt fait des réserves sur ces deux derniers points (*Anthropos*, 1908, 2, p. 378).

Les Races païennes de la presqu'île de **Malacca** ont fourni à MM. W. W. Skeat et C. O. Blagden la matière de deux gros volumes : *Pagan Races of the Malay Peninsula* (2), qui méritent la plus sérieuse attention. L'ouvrage comprend quatre parties : I *Race ;* II *Mœurs et Coutumes ;* III *Religion* (Skeat) ; IV *Langue* (Blagden). M. Skeat distingue trois races : Les Semang, qui sont des negritos et qui constituent les derniers restes d'une population de Pygmées anciennement répandue dans tout le sud du continent asiatique ; les Sakai ou Senoi, qu'il rattache aux Veddas, mais que le P. Schmidt, auquel le professeur R. Martin semble vouloir donner son adhésion, incorpore à la famille Mon-Khmer ; enfin les Jakun. La section relative à la religion nous intéresse plus directement. « La Religion des Semang, écrit M. Skeat, malgré qu'elle connaisse un dieu du tonnerre (Kari) et quelques divinités de second ordre, ne possède qu'un rituel peu développé ; elle consiste surtout en mythologie et en légendes. Elle montre relativement peu de traces de démonolâtrie, peu de crainte des esprits de morts et moins encore de croyances animistes de quelque sorte que ce soit. » « La Religion des Sakai, tout en admettant une sorte de dieu suprême qui porte différents noms, semble cependant consister presque entièrement en une démonolâtrie. Cette démonolâtrie prend la forme du Chamanisme si répandu dans le sud-est de l'Asie. » « La Religion des Jakun est la croyance païenne ou pré-mahométane (Chamanisme) de la péninsule de Malacca... Ses divinités, si l'on peut leur attribuer ce nom, sont des sortes d'ancêtres de tribu, tantôt sans nulle fonction, tantôt glorifiés, autour desquels se sont agglomérées des légendes merveilleuses. » Tome II, p. 174 et s.

Ces religions se disposent donc dans l'ordre suivant : au premier rang, celle des Semang avec son fond monothéiste et moral ; au second, celle des Sakai, qui est surtout un polydémonisme ; au dernier, celle des Jakun, qui consiste en un culte des ancêtres. Pour ce qui est, au

1. *Anthropological Essays Presented to E. B. Tylor*, pp. 175-188.

2. Deux volumes in-8°, copieusement illustrés, de XL-724 et de X-855 pages, Londres, Macmillan, 1906.

contraire, du degré de civilisation, les Jakun viennent au premier rang, les Sakai au second et les Semang au dernier. On ne pouvait souhaiter de démenti plus catégorique à la théorie animiste de l'évolution religieuse qui fait sortir, avec le progrès de la civilisation, le monothéisme du polydémonisme et celui-ci de formes inférieures comme le culte des esprits des défunts.

Sur l'**Afrique** nous avons d'abord la très intéressante étude de M. le Dr E. de Jonghe : *Les Sociétés secrètes au Bas-Congo* (1). Après une introduction où il expose les théories actuelles sur ces Sociétés, l'auteur traite successivement les points suivants : *Aire d'extension et nom ; âge des adeptes ; choix des adeptes ; durée des épreuves ; lieu des épreuves ; cérémonies d'entrée ; déformations artificielles ; costume ; éducation, instruction ; prescriptions et défenses ; cérémonies de sortie ; après l'initiation.* Deux fêtes surtout tiennent une place importante dans la vie de ces Sociétés et des indigènes du Bas-Congo : la *nkimba* et la *ndemba*. La première apparaît clairement comme une fête de la puberté et les hommes seuls y sont admis. Le caractère de la seconde est plus difficile à déterminer et les femmes y ont part ; elle paraît être d'origine plus récente, d'importance secondaire et elle varie beaucoup selon les régions. L'auteur éprouve quelque embarras à préciser le rapport qui existe entre la circoncision et les rites de la puberté. De même au Bas-Congo, le tatouage, le limage ou l'extraction des dents et autres mutilations, ne sont pas explicitement rattachés à la *nkimba* et paraissent la précéder. Il doit cependant y avoir un lien entre ces diverses pratiques. Le chapitre sur l'éducation et l'enseignement offre d'autant plus d'intérêt que c'est, semble-t-il, dans les doctrines traditionnelles des Sociétés secrètes que l'on peut espérer découvrir la véritable pensée religieuse des peuples non-civilisés.

Je ne dirai qu'un mot de l'ouvrage, d'ailleurs plein de choses, de M. R. E. Dennett : *At the Back of the Black Man's Mind* (2), ou, comme traduit M. A. van Gennep : *Dans le tréfonds de l'âme nègre* (3). L'auteur y donne le résultat d'enquêtes poursuivies chez les Bavili, peuplade du Loango dans le Congo français, et au Bénin. On appréciera surtout les contributions précieuses qu'il apporte à l'étude de la conception de l'office royal chez les Noirs de la côte occidentale de l'Afrique. L'ouvrage mérite la plus sérieuse attention mais il est rebelle à l'analyse, étant à la fois riche de faits et assez confus.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

II. — RELIGION ÉGYPTIENNE

Tout d'abord je signalerai deux traductions, l'une en français : « *La*

1. Publiée d'abord dans la *Revue des Questions Scientifiques*, octobre 1907, puis en brochure in-8° de 74 pages, Bruxelles, Falk.

2. In-8° de XV et 288 pages, Londres, Macmillan, 1906. Intéressante illustration documentaire.

3. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1907, sept.-octobre, p. 219.

religion égyptienne par A. Erman, traduction française par CHARLES VIDAL » (1) ; l'autre en anglais : « *A Handbook of Egyptian religion, by A. Erman*, translated by A. S. GRIFFITH» (2). Parues simultanément, elles montrent l'importance que l'on a attachée à l'ouvrage d'Erman (3), qui est le maître de l'école égyptologique allemande. Sans entrer dans aucun détail, puisqu'il s'agit d'une œuvre déjà ancienne de deux ans, il est bon de rappeler cependant que l'auteur a voulu représenter la croyance égyptienne comme elle apparaît à un observateur non prévenu, et qui ne sait rien des théories modernes de la science des religions. Il la saisit dans ses premières manifestations telle qu'elle se découvre dans les monuments des époques les plus reculées, la suit dans son développement durant les vicissitudes diverses de l'empire des Pharaons et jusqu'à sa disparition du sol de l'Égypte. Il montre, ce qui est intéressant, l'extension qu'elle a prise dans les pays voisins au temps de sa floraison, en Crète, en Palestine, en Phénicie et dans le pays de Koush, et donne enfin un aperçu sur son infiltration en Europe au moment où elle se mourait, alors que la foi en Isis et Osiris s'implantait en Grèce et à Rome, dans le nord de l'Afrique et en Espagne, et s'égarait des rives du Nil jusque sur les bords du Rhin et du Danube. Mais dans tout cela il ne parle ni d'animisme et de fétichisme, ni de dieux chtoniens, pas même des guérisseurs, ne voulant pas, comme il le dit lui-même, « introduire de ces choses-là dans une religion qui peut se comprendre sans le concours de ces idées » (4). C'est un exposé clair, précis et conduit avec un grand souci d'objectivité. Trop simple et trop objectif sans doute au gré de certains critiques, car E. ANDERSON (5), en annonçant la traduction française, attaque l'œuvre d'Erman et se demande si elle méritait de revêtir cette forme. Or, précisément c'est là ce qui fait son incontestable valeur.

Je n'en saurais dire autant de l'œuvre suivante qui est une systématisation des croyances égyptiennes : *Kultur und Dencken der alten Aegypter*, von HERMAN SCHNEIDER, Dr Philos., Dr Med., Docent der Philosophie an der Universität Leipzig (6). C'est le premier volume d'une collection annoncée : *Entwicklungsgeschichte der Menschheit ;* et comme il appert, cette étude est tout entière basée sur l'idée de l'évolution et la conception hégélienne sous laquelle il envisage les événements historiques. Cette autre : *La civilisation pharaonique*, par ALBERT GAYET (7), présente une esquisse plus simple. Tous deux examinent un même ordre de choses ; mais tandis que Gayet les passe rapidement en revue, de l'aurore de l'époque fabuleuse jusqu'à l'heure où se manifeste l'influence gréco-romaine, et ne consacre que de brefs aperçus à la religion

1. Un vol. in-8o, 355 p., orné de 165 gr., Paris, Fischbacher, 1907.
2. Un vol. in-8o, XVI-262 p. with 130 illustrations, published in the German edition as a handbook by the Verwaltung of the Berlin imperial Museum, London, Archibald Constable and Co., 1907.
3. Un vol. in-8o, VI-260 p., Berlin, G. Reimer, 1905.
4. Préface, p. 2.
5. *Sphinx*, vol. XI, fasc. III, décembre 1907, p. 173.
6. Un vol. in-8o, XXXVI-564 p., Leipzig, R. Voigtlander, 1907.
7. Un vol. in-12, VIII-333 p., Paris, Plon-Nourrit et Cie 1907.

elle-même, Schneider avec une méthode plus didactique trace l'évolution de tout cet ensemble de caractères qui forment une civilisation : l'état général du pays et sa politique, l'art, la littérature, poésie et histoire, la science et ses différentes branches, enfin la religion qui comprend un bon tiers du volume. On pourrait dire la moitié, car auparavant déjà, à propos de la science, il parle des traités de théologie, de la spéculation philosophico-religieuse, de la magie (1). Le premier est un égyptologue qui expose le cours de la civilisation de l'antique Égypte, cherchant à dégager les idées qu'elle renferme ; le second est un philosophe qui veut donner une explication des choses.

Chez Gayet nous retrouvons les idées de Naville, que j'ai exposées ici même l'année dernière (2), sur les origines de la race, les premiers systèmes cosmiques, les dynasties divines, les systèmes religieux de la période historique, les dogmes funéraires(3). Il considère, en terminant, la diffusion des idées égyptiennes chez les Grecs qui s'efforcèrent de rattacher leur panthéon à celui de l'Égypte afin de justifier leur conquête ; chez les Phéniciens où la légende isiaque s'était de bonne heure acclimatée, grâce à leur conception du mythe d'Astarté ; chez les Romains qui acceptèrent toutes les tentatives rénovatrices du panthéon hellénique (4). Enfin dans l'école d'Alexandrie, pythagoriciens et néoplatoniciens s'efforcent de donner corps sous des définitions nouvelles aux mythes disparus. Ce n'est point la christianisation des idées de Platon que nous rencontrons chez ces sages, tout au contraire, ils s'ingénient à égyptianiser l'Évangile qui se ramène pour eux à la religion solaire et au culte d'Osiris.

L'étude de Schneider plus serrée et plus approfondie mérite qu'on s'y arrête un peu. En voici donc les lignes générales.

I. *Die Religion der Urzeit.* — Schneider prend l'homme au sortir des langes de l'animalité, alors qu'avec la conscience naissante se posa la question de la causalité des choses. Dans le monde extérieur il vit une somme de formes résultant de l'aspect pratique, utile ou nuisible, puissant ou vivant des êtres, et de cette masse de causalités naquirent les dieux. Parallèlement se créa le culte des morts avec la question de leur destinée ; et comme le primitif ne pouvait se former de la vie d'outre-tombe qu'une idée analogue aux mille conditions de la vie présente, de là sortirent toutes les coutumes funéraires et aussi la première idée métaphysique. En effet, fournir le mort de toutes choses eût été en fin de compte ruineux, et puisqu'on voyait l'être des choses dans leurs formes, on constitua aux défunts tout une fortune faite de la forme des objets, à l'abri de la corruption, de la déprédation et des vols. C'est ainsi que l'observation fit naître la doctrine des doubles en général et de la double nature de l'homme et des dieux en particulier. Les doubles

1. *Op. cit.*, Sechtes Kapitel, *Die Religion*, p. 371-554, et Fünftes Kapit., *Die Wissenschaft, Zauberei, Theologie*, etc., p. 293-294, et 330-371.

2. *La religion des anciens Égyptiens*; *Revue des Sc. Philos. et Théol.*, Religion égypt., p. 541.

3. Chap. I; chap. II. *La tombe memphite.*

4. Chap. VI, p. 286.

accompagnaient les images de bois et de pierre, étaient logés dans un domaine commun, ce qui semble être le point de départ de l'entremise des dieux dans la vie d'outre-tombe. Le culte des dieux et le culte des morts paraissent juxtaposés à l'origine ; jusqu'à la quatrième dynastie on ne trouve dans les mastabas aucune représentation certaine de la divinité. En résumé, un ensemble de dieux de tribus, isolés et indépendants, protecteurs d'une cité, un ensemble de coutumes funéraires, c'est tout ce que nous offre la religion égyptienne des temps les plus anciens. Les dieux n'eurent de valeur que celle de la puissance politique du nome. La lutte de la tribu fut la lutte des dieux, de sorte qu'avec l'état royal naquit l'état des dieux. C'est pourquoi les suivants d'Horus établissant peu à peu leur domination, Horus le faucon fut le dieu royal des deux premières dynasties, des horiens qui repoussèrent les autres dieux, surtout Set, l'ennemi du nord.

II. *Die Religion zur Zeit der dritten bis sechsten Dynastie.* — Par le revirement politique qui éleva Memphis, Horus perdit sa prédominance tout en conservant un rôle de grand dieu dans le mythe égyptien. Râ hérita du royaume. Mais si la cour eut un poids capital dans ce développement religieux, elle ne fut pas seule. A côté d'Héliopolis-On et de Râ, nous voyons naître Busiris-Ded et Osiris, deux cultes analogues dans leur mouvement évolutif. Tous deux cultes locaux de la basse Égypte sont originaires d'un même culte primitif, le premier du pilier ou obélisque Benben, le second du pilier Ded. Tous deux prennent des formes humaines et de nouveaux noms : le Benben devient Râ qui reçoit la tête de faucon et peut-être aussi le caractère solaire de l'ancien Horus ; son culte est plus ample, plus universel, plus théorique, plus doctrinal. Le Ded se change en Osiris à la stature humaine ; héritier de tous les éléments de la lutte d'Horus et de Set, son culte est plus pratique. Une lutte s'engagea pour ainsi dire entre les deux durant le cours des longs siècles de la civilisation égyptienne, qui se termina, après bien des compromissions, par le triomphe du culte osirien que nous trouvons encore à la chute du vieux royaume. Ces deux cultes enfin semblent une continuation et un développement, l'un du culte primitif des dieux, l'autre du culte premier des morts. Autour d'eux se groupèrent les autres dieux qui formèrent comme leur cercle et suivirent leur fortune. Ainsi l'évolution politique des dieux coïncide avec celle des nomes et leur condition sociale est relative à celle du royaume. C'est alors qu'apparaisent les dieux mondiaux (*Weltgötter*), issus des considérations purement théoriques qui découlent de notre besoin de connaissance et de conception du monde. Dès la plus haute antiquité, on a dû établir des analogies entre la marche du ciel et les choses de la terre. Si pour l'Égyptien la lune avec son croissant figure une corne de taureau ou un bec recourbé d'ibis, si le soleil, comme le faucon qui vole, s'avance pour détruire les nuées rampantes comme un serpent, taureau, ibis, faucon et serpent deviennent de purs symboles. Du rapprochement des nomes où ces figurations ont eu lieu et de ce transport dans le champ du ciel des idées premières des dieux et de leurs conflits se forma toute une philosophie de la nature ignorée de la foule, dont Râ devint le centre et qui eut pour couronnement les fameuses ennéades d'Héliopo-

lis. Ce culte eut une telle extension qu'il se compléta par une religion des morts qui eut, celle-là, tout le caractère de la religion de la nature de Râ. Son royaume des morts est le domaine de Râ avec sa route solaire. Mais si la tendance de la cosmologie d'Héliopolis fut de s'écarter de plus en plus de l'anthropomorphisme, surtout dans ses parties les plus abstraites, elle dut le conserver cependant dans sa doctrine de la mort. Aussi le culte osirien cadre-t-il mieux avec les nécessités pratiques de la vie d'outre-tombe, car il est tout entier modelé sur le problème humain. C'est lui en fin de compte qui l'emporta.

Il se fit chez lui en ce moment un grand pas vers la spiritualisation. Si de plus grands soins furent apportés à l'ensevelissement et à la momification, si les cérémonies de l'ouverture de la bouche et des yeux prirent de l'importance, les Égyptiens savaient que le corps reste inerte au tombeau. C'est pour le double que cela se fit. C'est lui qui se meut, passe à travers les portes peintes et figurées, etc... Il peut vivre avec le double des dieux en un royaume spécial. C'est le point de rencontre du culte des dieux et des morts. Ceux-là, gardiens tout d'abord de la tombe, entrèrent par leur humanisation dans la vie des morts. Le Ded ou pilier d'Osiris, qui demeura pilier comme dieu local, se transforma dans la spéculation sacerdotale. Pilier, il reçut une tête, devint momie et maître des morts ; mort lui-même il leur est semblable. Nous touchons là au plus haut point de la philosophie égyptienne dans sa considération de l'univers et son partage en trois domaines : Celui de Râ, le ciel d'Horus ; celui d'Osiris, le domaine inférieur, l'Amenti ; l'Égypte enfin ou la terre.

C'est l'époque des grandes spéculations, celle où l'on aborde les grands problèmes, celui de l'homme, de l'âme, et où ils sont résolus définitivement pour les Égyptiens ; celle où l'on rencontre un enseignement complet de leur conception. C'est celle enfin où apparaît la magie. Schneider veut en voir l'origine dans le culte des morts, dans l'emploi des objets de toutes sortes qui devaient servir au mort de garantie, lui procurer nourriture et jouissance. Ce furent peu à peu des amulettes auxquelles s'adjoignirent des paroles. Les dieux d'abord commencent à être magiciens, puis l'homme qui arrive à connaître leur puissance ; d'où deux causalités dans le monde, la causalité naturelle et la causalité magique.

C'est l'idée de A. Moret dans sa conférence : *La Magie* (1). Pour lui, « religion et magie se proposent de modifier l'ordre normal par des miracles. » Mais tandis que Schneider se plaît à chercher les raisons, Moret, qui n'est pas philosophe, se contente d'exposer les coutumes magiques, le rôle du magicien, la forme des amulettes, etc. Erman (2), bien au contraire, la distingue résolument du culte des dieux et des morts, « la magie étant une excroissance monstrueuse de la religion qui prétend contraindre les forces de la nature. » Certes ce n'est point du goût de tous, et l'*Atheneum* (3) trouve

1. Broch. in-18, 41 p., tirage à part du t. XX, *Confér. du Musée Guimet*. Paris, Leroux, 1907.

2. *Op. cit.*; ch. VI.

3. *The Atheneum*, Saturday, aug. 3th, 1907; et *Sphinx*, *loc. cit.*

bien audacieuse l'idée d'Erman, qu'il accuserait volontiers d'ignorance parce qu'il n'a pas accepté les théories opposées qui font de la magie la forme primitive de toute religion ou les rendent inséparables l'une de l'autre. Au terme de cette partie de son étude basée sur les « textes des Pyramides », Schneider essaye de dégager les procédés logiques qu'ils renferment. Le mode d'appréhension des Égyptiens, la valeur qu'ils attribuent aux représentations des objets, la manière d'exprimer le principe d'identité et de contradiction, de raisonner par le syllogisme, autant de choses en germe dans ces textes et qu'il faut arriver à connaître pour les comprendre(1). On ne peut que le féliciter de cette tentative.

III. *Die Religion im mittleren Reich ;* IV. *im neuen Reich.* — Un mouvement analogue à celui qui avait élevé le dieu Râ amena la suprématie des princes de Thèbes et celle d'Amon, auquel le corps sacerdotal tailla de magnifiques habits dans les dépouilles de ses prédécesseurs. Il fut dieu solaire, son épouse Mut, qui remplace Hathor, reine du ciel, et leur fils Chons dieu lunaire comme le Toth ancien. L'époque des grandes spéculations était passée. Ce fut le temps d'une politique réaliste née de luttes à l'intérieur, obligée d'étendre son empire par des expéditions guerrières et de protéger son commerce. On eut besoin d'une divinité qui fut Monthou, dieu de la guerre. Il y eut par contre un grand développement de la piété, empreinte parfois d'un peu de pessimisme, qui se manifesta davantage encore sous le nouvel empire, dégénéra dans la superstition d'une multitude de divinités locales et amena le règne de la magie. La fortune d'Amon fut un instant ébranlée par la conquête des Hyksos, qui introduisirent des dieux asiatiques. Baal s'égyptianisa à Avaris. Vainqueur des rois égyptiens, ennemi d'Horus, il prit les attributs de Set et s'appela Suteck. Avec le nouvel empire, Amon reprit ses droits ; les influences babyloniennes se firent sentir, Bes et d'autres dieux étrangers obtinrent leur naturalisation. Une sorte de syncrétisme, à l'instar de celui de Babylone, mais sans atteindre le même degré, se produisit. La réforme d'Aménophis IV fut peut-être une manifestation brutale de ce mouvement. Aten, qui se rattacha à la plus pure doctrine de Râ, en rejeta l'anthropomorphisme. La voie était ouverte au monothéisme et au panthéisme naturel. C'est le plus haut sommet auquel parvint la spéculation théorique de l'observation du monde chez les Égyptiens.

De son côté le culte funéraire d'Osiris fut accepté dans son ensemble. Les rites de l'ensevelissement et de la momification subirent quelques changements ; les mastabas et pyramides ne furent plus de mode, mais les nouveaux tombeaux ne renferment que les anciennes formules pétrifiées. On ne fit que raffiner, rendre le rituel plus compliqué, se donner libre champ dans les descriptions du pays d'outre-tombe et de ses lois. Tout au plus pourrait-on voir, dans certaines particularités du tombeau d'Aménophis IV, un essai de restauration de l'ancien culte funéraire de Râ. Le syncrétisme qui façonnait alors le culte des dieux se montre dans

1. *Op. cit., Die Religion in den Pyramiden Texten*, p. 439-496. *Das Anschauliche und das Begriffliche Dencken im Streite*, p. 485, etc.

celui des morts. Il tenta même de lier ces deux cultes et de faire entrer dans un même cycle tous les grands dieux.

V. *Die Aegyptische Religion und das Christentum.* — Ce fut en cet état que le Christianisme trouva l'Égypte. Schneider, après avoir établi les rapports de la doctrine de Socrate et de celle du Christ, et le lien que, selon lui, l'apôtre Paul aurait créé entre l'hellénisme et le Christianisme, veut surtout rattacher celui-ci au culte et aux idées égyptiennes. Jésus en a posé le germe, mais c'est en Égypte qu'il prit corps pour devenir religion mondiale.

Toute réserve faite sur les idées kantistes et hégéliennes de Schneider, qui dominent le volume, dirigent son processus, et sur les conclusions qu'il prétend en tirer, je dois dire que, dans son exposition, l'antique croyance égyptienne est parfaitement mise en lumière, basée sur les travaux les plus sérieux, ceux de Wiedemann, Erman, Steindorf, etc., avec des vues originales et parfois neuves.

On trouve un essai de systématisation complète dans : *Ancient Egypt, the Light of the World*, by Gerald Massey (1), œuvre volumineuse quant au nombre des pages et à laquelle on peut appliquer le « numerantur sed non ponderantur». L'Égypte est pour Massey la plus ancienne civilisation, celle qui nous reflète le mieux les idées primitives de l'homme, par conséquent où nous pouvons retrouver l'origine des conceptions postérieures, surtout des conceptions religieuses. Son ouvrage peut se diviser en deux parties : l'une consacrée à l'explication de la mythologie égyptienne, l'autre à sa dérivation, en particulier dans le judaïsme et le Christianisme. La base fondamentale de sa pensée et le pivot autour duquel elle se meut, est une question de linguistique et de représentation des choses.

I. — L'homme créateur de mythes n'a pas fait les dieux d'abord à sa propre image. La représentation anthropomorphique a été précédée de tout une ménagerie de zootypes. C'est pourquoi les premières divinités de l'ancienne Égypte, Set, Sebek, Shu, ont été figurées par l'hippopotame, le crocodile, le lion ; car l'idée de force n'est pas dérivée des muscles de l'homme, mais faisant, par exemple, mouvoir et mugir les vagues de l'océan, elle a été perçue comme vent. Ce pouvoir a eu comme zootype le lion, figure appropriée à cette puissance haletante de l'air ; son élément auditif a été traduit par le lion rugissant. Il fut divinisé plus tard dans Shu. Toute la mythologie égyptienne n'est ainsi qu'une représentation de la pensée primitive dont les types forment des idéographes du pouvoir surhumain, dans la première figuration du langage (2).

II. — Les traces de ce passé de l'homme se retrouvent plus ou moins dans le totémisme. Les cérémonies et les rites ne furent à l'origine que des moyens mnémotechniques, le rituel une sorte de mémorial toujours vivant par la répétition des actes. On le voit dans les scènes funéraires

1. Deux vol. gr. in-8° impérial, 944 p., London, T. Fisher Unwin, 1907.

2. Massey, *op. cit.*, liv. I, *Sign-language and mythology as primitive modes of representation.*

de l'Égypte. Les danseurs accourent en présence de la momie quand celle-ci, élevée sur ses pieds, est prête à entrer dans le tombeau. Ils imitent ainsi la résurrection future par les curieuses contorsions que présentent les bas-reliefs. La première manifestation de ce totémisme a été la « Magna mater » et le matriarcat issus du besoin de conserver le sang de la famille et de la race. Alors apparurent Apet l'hippopotame, Birit la truie, Hathor la vache ou l'arbre à fruit, comme chez les sémites Behemot. Il se développa dans une multitude de coutumes ; les sacrifices totémiques ou eucharistie primitive, les rites de la puberté, le culte phallique, et aboutit au patriarcat, toutes choses tangibles dans la mythologie égyptienne. Enfin, centre et point de ralliement de la tribu, le totem fut déifié. Le fétichisme, qui en découle, n'est, avec ses symboles, amulettes, talismans, charmes, incantations, qu'un reste de l'idéographisme primitif, un moyen palpable de détenir les forces de la nature et de la surnature (1).

III. — Cette gnose primitive, l'Égypte nous l'a conservée dans son langage de signes et de symboles. Elle nous apprend comment ceux-ci sont devenus fétiches parce qu'ils représentaient un pouvoir protecteur qui appartenait à une double classe d'êtres que le rituel appelle les dieux et les glorifiés. Ce sont les forces divinisées et les ancêtres. Les premiers sont les pouvoirs des éléments, Set l'âme des ténèbres, Horus celle de la lumière, Shu de l'air, Seb de la terre, Nu de l'eau, Râ du soleil. Ce sont les six associés de la « Magna Mater », sous sa forme typique la plus ancienne, l'hippopotame dont ils sont les enfants. Comment se fit la transformation de ces puissances élémentaires en divinités ? Forces animistes elles ont été élevées à la position de gouverneurs d'en haut, ont eu leur étoile et ont atteint le rang de divinités stellaires comme héros dont les âmes règnent dans les étoiles du ciel.

Le culte ancestral, totalement différent, apparaît dans le livre des morts. Bien que relativement récent, une multitude d'indices le rattachent aux temps les plus reculés. Sa doctrine des événements derniers est une conséquence de la mythologie. C'est ainsi qu'Osiris, producteur de la lumière dans la lune, est déchiré en quatorze pièces pendant la dernière moitié de la lunaison par l'éternel Set, la puissance des ténèbres. Il est reconstitué par son fils Horus, le jeune dieu solaire. Cette figuration suppose connu le fait de l'influence du soleil sur la lumière lunaire qui en dérive, et permet de comprendre le rôle d'Horus appelé le reconstructeur d'Osiris. Du commencement à la fin, le rituel égyptien est ainsi basé sur le fait primordial de la représentation mythique. Appliquée tout d'abord aux phénomènes de la nature, en partant des zootypes et en passant par le totémisme, celle-ci, à son tour, a servi à l'explication des problèmes de l'âme humaine, et a formé les mystères de l'eschatologie. Et c'est dans cette voie que Massey détermine la fondation du domaine de l'Amenti, la formation des dieux qui le peuplent, tout le drame de la transformation des défunts dans leur

1. *Op. cit.*, Liv. II, *Totetism, tattoo and fetichism as forms of sign-language.* Ces mêmes théories ont déjà été émises récemment pour établir les origines de la religion grecque par Prott, *Archiv für Religionswissenschaft*, art. MHTHP, mars 1906, et par J. Harrisson, *The religion of ancient Greece*, 1905.

vie nouvelle, avec la signification des cérémonies qui l'accompagnent (1).

IV. — Originaire du centre de l'Afrique, cette sagesse de l'Égypte antique a été inscrite dans les constellations qui forment un monde mnémotechnique gravé sur la surface du firmament, portraiturée dans les groupes d'étoiles qui sont autant d'idéographes pour déterminer les temps, les saisons et enregistrer le passé préhistorique de l'homme. C'était le sujet des sujets des Urschus, docteurs des mystères du ciel. Avec ces principes pour guide, Massey explore toute la carte du ciel égyptien pour trouver la raison d'être de ces figures stellaires, dans lesquelles il veut voir un récit de la gloire et des œuvres de l'antique Égypte beaucoup plus merveilleux qu'aucun autre souvenir qu'ils aient laissé sur la terre (2).

V. — La pensée, ainsi dégagée, est comme perdue et noyée dans la multitude des faits qu'il rapporte. Pour l'étayer, il met à contribution tous les folk-lores, ceux des peuplades de l'Afrique et de l'Australie, comme ceux de l'Asie et de l'Europe, même de l'Amérique, toutes les traditions de l'antiquité, les rapprochements linguistiques, etc. Il conclut que la mythologie égyptienne est la source primordiale des contes et superstitions de tous les peuples, tandis que son eschatologie est la racine même de tous les mystères religieux qui se sont développés depuis le totémisme primitif jusqu'aux cultes de l'ancienne Rome et au christianisme. C'est ici la seconde partie de son ouvrage, celle où, passant en revue les livres de l'ancien et du nouveau Testament, il s'efforce d'en expliquer les différents faits à l'aide de la mythologie égyptienne. Je ne le suivrai pas sur ce terrain (3) qui rappelle de loin l'école mythique alle-

1. *Op., cit.*, Liv. III, *Elemental and ancestral spirits or the Gods and the Glorified.* Liv. IV, *Egyptian Book of the dead and the mysteries of Amenta.*

2. *Op. cit.*, Liv. V et VI, *The sign-language of astronomical mythology.*

3. Voici du reste les divers points qu'il traite : Liv. VII, *Egyptian Wisdom and the Hebrew Genesis*, et liv. VIII, *The Egyptian Wisdom in other Jewish Writings.* Les récits babyloniens de la création, ceux d'Ansar et de Kisar, ou de Gilgames, ceux de Gautama, de Hwang-ti comme ceux de Jehova dérivent du mythe astronomique de Phtah; le scheol juif et le purgatoire catholique des mystères de l'Amenti. — Liv. IX, *The ark, the deluge, and the World great Year.* — Liv. X, *The Exodus and the desert of Amenta.* — Liv. XI, *Egyptian Wisdom in the revelation of John the divine.* C'est l'Apocalypse qui avec ses bêtes ouvre libre carrière à l'imagination fantaisiste. La révélation en est faite par Horus à ses Shesu-Hor dans le mystère de Toth-Aan ou Toth le cynocéphale, d'où provient même le nom de Jean, Jean = Aan. — Liv. XII, *The Jesus legend traced in Egypt for ten thousand Years.* L'idée de l'avènement d'un messie et des circonstances qui l'environnent se retrouve à Memphis dans le culte de Phtah, figurée en différents signes du Zodiaque. Ce fut humanisé dans la suite par la religion égyptienne dans les monuments et tableaux qui conservent encore les traces des zootypes primitifs. Cette légende de Jésus apportée à Rome par les sages de l'Egypte est en partie conservée dans la Pistis-Sophia. Le double Horus est le type primitif du Christ et de sa double nature divine et humaine. Les mystères et miracles ne sont que des modes dramatiques de représenter la gnose de la mythologie et de l'eschatologie égyptiennes dans l'Amenti. Ils ont évolué dans le christianisme. La lutte contre l'esprit du mal c'est toute la légende du mythe de Set et d'Horus, etc... Enfin il termine par un tableau comparatif des faits et scènes de la mythologie, et des faits et scènes de la vie de Jésus.

mande d'il y a soixante ans. Mais dussé-je paraître par trop sévère, je n'hésite point à dire qu'on trouve dans l'œuvre de Massey un tissu d'insanités. Ce n'est pas ainsi qu'on fait de la science. Il y a dans ces volumes un défaut manifeste de critique à l'égard des textes égyptiens. Il ne suffit pas d'en réunir les fragments parfois d'époques très diverses, mais on doit justifier l'accord qu'on établit entre eux et légitimer les idées que l'on en déduit. Il ne faut pas les sortir de leur cadre pour les interpréter, et leur supposer des idées qu'ils ne renferment point, comme la connaissance du fait de la lumière solaire source de celle de la lune. Pour ma part, je n'en ai jamais vu trace en aucun texte. Il est également certain que les Égyptiens l'ignoraient. Il ne faut pas non plus baser ses démonstrations sur des rapprochements plus ou moins hasardeux, comme *totem* et le copte *tôm*, l'hiéroglyphique, *tem*, *tina ;* ou sur d'autres absolument fantaisistes, guidé par une simple assonance, et tirer le nom de l'apôtre *Thomas* de *Tum* le Dieu égyptien, *Jean* de *Aan*, le cynocéphale, etc.

Enfin et d'une façon générale l'analogie ne peut établir par elle-même un rapport de descendance entre deux doctrines. Elle n'a pas, que je sache, une véritable valeur démonstrative, en bonne logique. Il serait nécessaire auparavant de montrer qu'elle est basée précisément sur des emprunts et des dérivations, et ne pas renverser le problème pour déduire de l'analogie, l'emprunt et la dérivation, comme le fait Schneider dans sa conclusion ; ou par des rapprochements factices, créer même des analogies, comme c'est le fait de Massey dans ses 994 pages. Un tel procédé se rapproche du cercle vicieux.

Pour clore ce bulletin sur la religion égyptienne, je citerai encore : *Les idées cosmogoniques des anciens habitants de l'Égypte*, par Ahmed bey Hamal, conservateur-adjoint du musée des antiquités du Caire (1). Il cherche à établir un rapport entre les monuments égyptiens et les livres saints, c'est-à-dire surtout le Coran. Pour renseigner sur la valeur scientifique et critique de cet opuscule, il suffit, par exemple, que je rapporte cette conclusion : Dieu, sous le nom égyptien de Khnoum, a formé le corps de l'homme du limon et lui a communiqué le souffle de la vie et lui a donné une âme humaine que les Égyptiens représentaient comme un oiseau à tête humaine ; le Hadis nous dit en effet : « Les âmes des martyrs sont renfermées dans des oiseaux verts (2) ».

Enfin G. Maspéro, dans *Causeries d'Égypte* (3), a réuni en volume une série d'articles qu'il a publiés dans le *Journal des Débats* de 1893 à 1907. C'est un tableau vivant des recherches et des progrès accomplis depuis quinze ans dans le domaine de l'égyptologie. Pour mémoire, en voici quelques titres : « Les mystères d'Éleusis et l'Égypte. — Sur un monument égyptien qui porte le nom d'Israël. — Le livre d'un magicien égyptien vers le 1er siècle de notre ère. — Un dialogue philosophique entre un Égyptien et son âme. »

Le Caire. Fr. A. Deiber. O. P.

1. Broch. in-8°, 21 p. Le Caire, impr. nat. 1907. Extr. du *Bul. de la Soc. ked. de géogr. VII*e série, n° 1.

2. P. 9.

3. Un vol. in-8°, 360 p. Paris, E. Guilmolo, 1907.

III. — RELIGIONS SÉMITIQUES.

I. — Religion Assyro-Babylonienne.

Depuis l'année 1902, M. Morris Jastrow, professeur de langues sémitiques à l'université de Pensylvanie, édite peu à peu, par fascicules, un ouvrage d'ensemble sur la Religion babylonienne et assyrienne (1). Cette publication, dont l'achèvement total se fera, dit-on, attendre encore un certain temps, est aujourd'hui assez avancée pour qu'on en puisse apprécier déjà toute la valeur. La tâche est devenue facile, après que les principaux organes scientifiques sont venus rendre hommage au caractère si complet, si consciencieux d'une œuvre magistrale en son genre, sinon définitive. Car l'auteur est trop bien informé pour prétendre apporter l'ultime solution des nombreux problèmes que soulèvent les inscriptions cunéiformes. En tous cas, un essai de synthèse était opportun : il donne corps à la masse énorme des documents connus.

Deux chapitres préliminaires contiennent la nomenclature des sources (I), la description du pays et l'histoire du peuple (II). A ce propos, M. Jastrow ne pouvait se dispenser d'aborder la question toujours ouverte des origines de la civilisation babylonienne. Il l'aborde en effet et son attitude est assez réservée. Il lui paraît établi que la littérature et même le syllabaire cunéiformes sont complètement sémitiques et n'ont point conservé la moindre trace d'une influence hétérogène quelconque, suméro-accadienne par exemple. Mais aussi, l'hypothèse d'un mélange de races dans le sud de la Mésopotamie lui semble légitime : « En fin de compte, la question des origines se résoudrait par la supposition suivante. Un contact réciproque de races distinctes a donné cette impulsion aux esprits qui est la première condition de tout essor civilisateur. Il est possible que la part la plus considérable dans ce mouvement revienne, pour une certaine période, aux éléments non-sémitiques. Mais les sémites ont bientôt pris la prépondérance et ils ont si bien absorbé les éléments non-sémitiques, que la culture issue du mélange primitif des races leur doit le caractère unique dont, en définitive, elle témoigne. » (p. 31). La solution peut paraître contestable, surtout en ce qui concerne le syllabaire cunéiforme. Elle a du moins l'avantage de faire ressortir que le problème n'appartient pas exclusivement au domaine de la philologie, mais que les données de l'anthropologie pourront peut-être y apporter quelque lumière.

L'histoire de la formation du panthéon assyro-babylonien forme l'objet des douze chapitres suivants (III-XIV). Les différences profondes qui existent entre les dieux du royaume du Nord et ceux du Sud ont conduit M. Jastrow à tenir compte du point de vue chronologique et géographique. Il étudie donc successivement le panthéon à l'époque babylonienne (III-XI) puis assyrienne (XII-XIII), enfin sous la période

1. *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* I Band. in 8, X-552 pp. Giessen. Ricker, 1905. Le second volume est en cours de publication. L'ouvrage complet comprendra trois volumes.

néo-babylonienne, après la chute de Ninive (XIV). La religion assyro-babylonienne a pour point de départ l'animisme, et son développement est dû en grande partie à la distinction progressivement établie entre les dieux et les esprits. Trois causes principales ont amené cette différenciation au point que nous révèlent les documents épigraphiques : Les conceptions populaires, les théories édifiées par les prêtres, les événements politiques. *Les idées populaires* ont plutôt agi dans le sens conservateur. Elles ont contribué au maintien des anciennes traditions locales. Grâce à elles, l'animisme primitif a persisté sous la forme du culte des esprits. De très bonne heure aussi l'influence de la *spéculation sacerdotale* est entrée en jeu. Elle aboutit bien avant Hammourabi à un essai de systématisation que les siècles postérieurs modifieront peu. Dès cette époque, les deux grandes triades Anu-Bel-Ea, Sin-Schamasch-Ischtar (ou Sin-Schamasch-Adad) sont constituées, et les divinités qui les composent ne sont plus considérées comme des dieux locaux, mais comme des phénomènes cosmiques universels. *La politique* a eu pour résultat d'introduire le principe monarchique dans le panthéon. Avec Hammourabi la suprématie de Babylone s'établit sur toute la vallée de l'Euphrate. Par le fait même, Marduk, dieu de Babylone, prend le premier rang parmi les dieux. Les autres divinités locales sont obligées de lui céder leurs attributs. M. Jastrow croit cependant que cette transmission de pouvoirs n'a pas dû se faire sans lutte. Marduk est obligé, à plusieurs reprises, de compter avec Nebo, son puissant voisin de Borsippa. Et s'il hérite des attributs d'Ea, c'est à condition de se faire adopter par le maître d'Eridu. Le royaume du Nord n'a pas connu de semblables compromis. L'Assyrie en effet n'a pas été composée de districts particuliers plus ou moins indépendants. Les cultes locaux n'ont pas eu le temps de s'y implanter d'une manière aussi profonde qu'en Babylonie. Aussi Aschur est-il devenu plus facilement maître absolu. « Les grands dieux » eux-mêmes sont traités à Ninive « comme les membres d'une petite cour, n'ayant d'autre raison d'être que de relever par leur éloignement la majesté de la gloire souveraine. Et l'on a l'impression qu'en Assyrie, quelques-unes seulement des divinités invoquées à côté d'Aschur exercent une influence positive sur la vie du peuple. » (p. 204.)

On a trouvé un peu prématurée et excessive la part que M. Jastrow attribue à la spéculation des écoles chaldéennes (1). La critique, pour juste qu'elle soit, ne saurait s'appliquer aux conclusions de l'auteur relativement au monothéisme assyro-babylonien. Oui ou non le monothéisme a-t-il été connu dans la vallée de l'Euphrate ou à Ninive ? M. Jastrow répond nettement non. (p. 260). Sans doute il a existé à l'état de tendance qui se manifeste surtout par la constitution des triades et l'introduction d'un dieu suprême auquel tous les autres sont plus ou moins soumis. Mais pour atteindre jusqu'à la vraie formule du monothéisme, il aurait fallu concentrer entre les mains d'un seul toutes les forces du monde. Or, ni Marduk, ni Aschur n'ont joué ce rôle. Et si les triades témoignent d'un effort de pensée plus abstraite et d'une poussée

1. Cf. JEAN RÉVILLE. *Revue de l'Histoire des Religions*. T. LVI, n° 3.

plus intense vers l'unité, jamais la philosophie des écoles n'a franchi le pas qui eût permis d'attribuer par exemple à Anu les prérogatives de Bel et d'Ea.

Sur ce point spécial, M. Baentsch semblerait beaucoup plus affirmatif (1). Il a lu « entre les lignes » que les prêtres babyloniens ont cru à une « idée fondamentale » de l'univers dont les dieux multiples ne sont que des manifestations partielles. De même, les âmes pieuses, au moment où elles récitent les psaumes pénitentiaux, prient leur dieu comme s'il était l'unique. Enfin les peuples, à travers les divinités locales, s'adressent en réalité aux grandes énergies cosmiques. La croyance des prêtres demanderait un surcroît de documentation. Celle du peuple ne semble pas beaucoup sortir du polythéisme. Quant à l'état psychologique des âmes pieuses, il faut le rattacher directement à l'hénothéisme. Or, que l'hénothéisme « tende au monothéisme comme à sa perfection », c'est le signe irrécusable qu'il n'y est pas encore arrivé. De sorte qu'en dernière analyse, si l'on presse les conclusions de M. Baentsch, on s'aperçoit qu'elles diffèrent peu pour le fond de celles du savant américain.

Après avoir exposé la formation du panthéon assyro-babylonien, M. Jastrow commence à explorer le contenu de la littérature religieuse. Deux études très étendues sont consacrées aux textes magiques (XVI), aux prières et aux hymnes (XVII). Ici l'auteur ne croit pas devoir maintenir la distinction établie précédemment entre la Babylonie et l'Assyrie, parce que les usages religieux n'ont pas été notablement influencés par les vicissitudes de la politique. La littérature et l'art sont même des produits exclusivement babyloniens. (p. 46). Il n'est pas possible de rendre un compte détaillé de ce qui est déjà un résumé, d'ailleurs très objectif des documents. M. Jastrow a laissé le plus souvent possible la parole aux textes. Les citations sont nombreuses et donnent un tableau fidèle, concret, parfois presque familier de la vie religieuse, telle qu'on la menait à Babylone ou à Ninive, avec ses croyances populaires, ses rites magiques, ses supplications aux dieux. J'attirerai cependant l'attention sur un point qui a été, ces dernières années, l'objet d'études spéciales. Il s'agit de l'idée de péché et d'expiation chez les Babyloniens (2). Après avoir analysé une partie des textes magiques, M. Jastrow conclut que non seulement les notions de bien et de mal étaient répandues parmi les prêtres et le peuple, mais encore celle de faute morale. Sans doute on les y trouve mélangées avec des conceptions beaucoup moins hautes, mais elles apparaissent assez distinctes pour qu'on puisse les détacher de leur contexte. (p. 327).

Cette opinion n'est point universellement partagée. La preuve en est que M. Schrank, professeur à l'Herzog Ernst-Seminar de Gotha, ne croit

1. *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der Entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte*. XII 120 pp. Tubingue, Mohr, 1906.

2. Elle a été étudiée ex professo par M. Morgenstern. *The Doctrine of Sin in babyl. Rel.* Mitheil. d. Vorderas. Gesells. 1905 H. 3.; et incidemment par tous les auteurs qui se sont occupés de l'idée de péché ou d'expiation dans l'Ancien Testament.

pas devoir s'y rallier. Il consacre un travail aux « Rites de l'expiation en Babylonie » (1). Et dès le début il déclare qu'il ne subordonnera pas ses recherches à une théorie quelconque de l'idée de péché ou d'expiation, parce que la religion babylonienne n'a fourni jusqu'ici aucun témoignage en sa faveur. On n'est pas plus autorisé, selon lui, à établir une distinction, dans la langue rituelle, entre les termes : maladie, possession, faute, impureté, mort, qu'on ne l'est à isoler les idées de santé, de délivrance du péché, de pureté et de vie. L'auteur s'est donc attaché à décrire surtout le côté extérieur de l'expiation, et son étude se divise en trois parties. La première a pour objet le prêtre exorciste : sa place dans la hiérarchie sacerdotale, les qualités qu'il doit avoir, ses fonctions, ses vêtements liturgiques. — Dans la seconde partie, on décrit la personne du pénitent, les parties du corps qu'il soumet à l'exorcisme ; les prières et les actes imposés par le rituel. — Enfin, la troisième partie distingue les différents rites expiatoires. On le voit, l'exposé est complet et peut passer pour un essai de reconstitution de ce « code rituel » dont l'auteur n'est pas seul à admettre l'existence auprès du code civil. (p. 80).

Le livre contient en outre quelques vues d'une portée plus générale. A propos des qualités corporelles requises chez l'exorciste, M. Schrank suggère l'hypothèse qu'elles pourraient bien être en relation avec le caractère même des sacrifices. La foi populaire veut offrir au dieu un don parfait, et le prêtre doit participer à la pureté de l'offrande. De même l'auteur a cru pouvoir se permettre un certain nombre de rapprochements entre les rites babyloniens et les liturgies occidentales. La couleur violette des ornements pénitentiaux, l'étole, la confession publique, la génuflexion, etc..., tout cela fait partie d'une vaste évolution dont Babylone serait le point de départ. Il y aurait naturellement à faire là-dessus plus d'une réserve. Sans doute, M. Schrank n'est point « panbabyloniste » par principe. Mais c'est égal, on ne voit pas très bien, par exemple, comment le terme « Fils de Dieu » dans le Nouveau Testament se rattache à l' « amêlu mar ilišu » des pénitents babyloniens. A rester strictement sur le terrain des faits, est-ce qu'on ne pourrait pas accorder à l'histoire en général et à l'histoire des religions en particulier la permission de s'être répétées spontanément une ou deux fois sur un espace de cinq à six mille ans ?

Un autre travail, mais d'un genre tout différent, vient également enrichir les connaissances relatives à l'exorcisme babylonien. Il existe un groupe de bas-reliefs figurés qui ont, depuis longtemps, exercé la sagacité des archéologues. On les désigne d'un nom collectif : « Bas-reliefs de l'Hadès. » Ce nom leur vient de ce qu'on avait cru jusqu'à présent y reconnaître la description d'une scène funéraire babylonienne. La solution n'était pas considérée comme de tous points satisfaisante. Elle vient d'être discutée à fond dans une étude très minutieuse et fort

1. *Babylonische Sühnriten mit Rücksicht auf Priester und Büsser.* — in-8°, XII-112 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908.

bien conduite (1). L'auteur, M. Karl Franz, joint, à une connaissance approfondie des textes assyro-babyloniens, une très grande finesse d'observation. Grâce au contact incessant établi entre les données épigraphiques et les monuments figurés, il réussit à dégager, d'une façon qui semble très ferme, le véritable sens de ces énigmatiques figures. Il y voit la description d'une scène d'exorcisme. Les deux morceaux les plus importants (2) se divisent en quatre grands registres. Le premier représente les attributs des dieux dont le nom intervient ordinairement dans les incantations : Anu, Éa, Adad, Marduk, Nabu, Ischtar, Schamasch, Sin et les sept dieux (ilâni sibitti) ou plutôt les sept mauvais esprits qui envoient les maladies. Ce dernier groupe reparaît au naturel dans le second registre. Le troisième registre contient la scène proprement dite de l'exorcisme, et enfin, sur le quatrième se dessine l'image de Labartu, démon de la fièvre, accompagné de Lilu qui tient à sa disposition le terrible vent du Sud-Ouest. Sur un point cependant l'analyse de M. Franz s'est reconnue impuissante. Il s'agit de la figure de monstre sculptée au revers du relief, dont la tête dépasse et dont les mains étreignent le rebord du registre supérieur. En dépit de cette lacune, l'identification générale demeure très vraisemblable et c'est plaisir que de voir les résultats de l'épigraphie appliqués avec tant d'à-propos et de perspicacité au déchiffrement parfois scabreux des scènes purement figurées.

Signalons encore une courte étude de M. E. Sidney Hartland (3). Elle nous ramène à un stade plus récent de la religion babylonienne sous la domination perse. Hérodote (4) mentionne, non sans dégoût, l'existence d'un rite d'après lequel toute femme de Babylone devait, une fois dans sa vie, faire le sacrifice de sa chasteté avec un étranger dans le temple de Mylitta. Après avoir distingué cet usage des pratiques similaires qui existaient en Arménie, en Lydie et à Chypre, l'auteur s'efforce d'en dégager la signification. Il ne faut pas y voir un sacrifice d'expiation en vue du mariage. Il y a plutôt lieu de l'assimiler à une coutume observée chez la plupart des peuples primitifs, pour qui la défloration naturelle ou artificielle des vierges constitue un acte d'initiation cultuelle à l'état adulte et à la vie matrimoniale. Pour éviter le danger que pouvaient créer de semblables relations, on avait recours le plus possible à l'intervention d'un étranger. Enfin, lorsque le sens primordial du rite eut été perdu, on fit rentrer celui-ci dans le culte de Mylitta, la déesse du plaisir.

Ces divers travaux montrent qu'actuellement trois méthodes sont

---

1. *Babylonische Beschworungsreliefs. Ein Beitrag für Erklärung des sog. Hades Reliefs*, mit 5 Abbildungen im Text und 4 Tafeln, in-8°, II-94 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908.

2. Le premier se trouve à Paris (Collection de Clercq); le second au Musée de Constantinople. M. Franz a eu de plus la bonne fortune de découvrir au Louvre deux fragments nouveaux qui l'ont aidé à compléter ses observations sur les autres pièces.

3. *Concerning the rite at the temple of Mylitta*, Dans la Collection des « *Anthropological Essays* ». Oxford. Clarendon Press. 1907, p. 189-202.

4. *Hist.*, I, 199.

appliquées à l'étude de la religion babylonienne : la méthode qui procède par simple analyse des documents ; la méthode archéologique ; la méthode anthropologique. Inutile d'ajouter qu'il n'existe aucune espèce d'opposition entre ces trois procédés d'investigation. Ils sont appelés de plus en plus à se compléter l'un par l'autre.

Avant de terminer cette partie du bulletin, je mentionne, bien qu'elle ne s'y rattache qu'indirectement, une plaquette de M. Paul Haupt sur la fête juive de Purim (1). Cette fête, on le sait, fut instituée en souvenir de la victoire remportée par Judas Machabée sur Nicanor, le 13 Adar 161 A. C. On y lisait le livre d'Esther. Or, ce livre contiendrait, dit-on, des traces de mythes babyloniens. Voici comment. D'après M. Haupt, Esther n'est pas un livre historique, mais une légende composée pour la fête des Purim. Haman, Mardochée, etc. figurent les personnages réels qui ont joué un rôle dans la délivrance des Juifs à l'époque de Nicanor. Mais par delà ce premier plan de symbolisme, on en découvre un second qui trahit ses origines par la forme des noms propres. Mardochée correspond à Marduk ; Esther à Ischtar ; Haman et Vasthi désignent des dieux élamites. « L'antagonisme entre Haman et Vashti d'une part, et Mardochée et Esther d'autre part, a donc pu être suggéré par une ancienne légende qui célébrait la victoire du dieu principal de Babylone sur les dieux de l'Elam. Cette même légende reçut plus tard une nouvelle adaptation naturiste : elle signifia le triomphe des divinités printanières sur les géants glacés de l'hiver. » (p. 22). Comment l'auteur du livre d'Esther a-t-il été amené à choisir ce cadre babylonien ? M. Haupt croit pouvoir répondre que l'analogie des situations le lui a suggéré ; et aussi cette circonstance que les Purim étaient la fête du nouvel an dont le retour coïncida, à partir de la Captivité, avec l'équinoxe du printemps.

2. — Religion Cananéenne.

Peu de travaux à signaler. M. Dussaud consacre une étude au dieu phénicien Eschmoun (2). Eschmoun-Adonis-Tammouz ne sont qu'une seule divinité, personnifiant d'abord l'« esprit de la végétation » et plus spécialement de la moisson, puis plus tard, s'élevant jusqu'à représenter « le principe de toute vie. »

On est en droit d'attendre de nouveaux détails sur l'histoire des religions cananéennes en Palestine, puisque les fouilles continuées à Gézer et inaugurées à Jéricho ont amené, l'an dernier, plus d'une découverte intéressante (3).

---

1. *Purim. Address delivered at the annual meeting of the Society of Biblical Litterature and Exegesis.* Leipzig, Hinrichs, 1906; in-4°, 56 pp.

2. *Journal des Savants*, janvier 1907.

3. On en trouvera le Compte-Rendu, par le R. P. Vincent, O. P., dans la *Revue Biblique*, janvier 1908, p. 114 et s.

3. — Religion des anciens Arabes. — Islam.

On n'ignore pas les difficultés presque insurmontables que présente la reconstitution de l'histoire des Arabes avant la conquête musulmane. Les sémitisants sauront donc gré à M. Dussaud d'avoir publié son pénétrant mémoire sur « les Arabes en Syrie avant l'Islam » (1), véritable mine de renseignements groupés autour de l'ancienne tribu des Safaïtes. Les Safaïtes se sont installés, vers le début de notre ère, à l'est du Djebel Hauran. Ils ont laissé sur les basaltes du désert d'El-Harra un nombre assez considérable de graffites (2) du genre de ceux que les Nabatéens gravaient sur les grès du Sinaï. Et ces inscriptions ont permis de restituer un des chapitres les plus intéressants de la pénétration arabe en Syrie. Je ne dois parler ici que du panthéon décrit longuement par l'auteur. (ch. v-vii).

L'idée générale de M. Dussaud est que les Safaïtes, au moment où ils écrivent leurs inscriptions, passent de l'état nomade à l'état sédentaire. Il faut donc s'attendre à trouver deux catégories de divinités dont les unes, « plus généralement arabes », ont été emportées par les nomades, tandis que les autres sont empruntées aux cultes déjà établis antérieurement en Syrie. La première catégorie comprend Allât, divinité féminine, qu'on n'est pas autorisé à identifier avec l'אלת des textes puniques, ni avec l'Allâtu babylonienne. On la retrouve déjà sous une forme masculine dans les inscriptions sabéennes. Elle avait un sanctuaire à Ta'ifprès de la Mecque. Les Nabatéens ont également contribué à implanter son culte en Auranitide. Elle personnifie la planète Vénus et suivant qu'elle représente l'étoile du matin ou l'étoile du soir, on l'appelle encore Al 'Ouzzâ et Manât. De là lui vient aussi son caractère guerrier. Allât est la parèdre d'Allah. A ce propos M. Dussaud note que « les inscriptions safaïtiques ont, pour la première fois, fourni le témoignage indiscutable qu'Allah, avant de devenir le dieu unique des musulmans, avait été une divinité particulière du nord arabe. » (p. 140). Viennent ensuite Gad-'Awidh, Chams, déesse solaire. Ithâ', Raham connu des Sabéens et des Palmyréniens, enfin Chai-'al-Qaum probablement un dieu des armées chez les Safaïtes. La description se termine par cette remarque : « On ne peut manquer d'être frappé de la richesse du panthéon safaïtique. Cet exemple infirme à nouveau la théorie d'après laquelle le nomadisme inclinerait au monothéisme » (p. 156). — A l'époque de leur incorporation aux populations syriennes, les émigrés adoptent deux divinités implantées en Syrie avant qu'ils s'y fussent installés eux-mêmes. Dusarés, dieu des Nabatéens et Be'el-Samîm, le Ba'al-Chamîm des Cananéens, mentionné sous la forme Baal-sa-me-me dans le traité d'Asar-haddon avec le roi de Tyr. A une époque plus récente, le panthéon des safaïtes s'hellénise et ses dieux perdent jusqu'à leurs noms arabes pour prendre des noms grecs.

---

1. *Les Arabes en Syrie avant l'Islam,* avec 32 figures. In-8°, 175 pp. Paris, Leroux, 1907.

2. Il en existe actuellement environ 1750. Leur découverte est due principalement à MM. Waddington, de Vogüé, Dussaud et Macler.

Outre l'intérêt intrinsèque qu'elle présente, l'étude de M. Dussaud met en évidence les liens qui rattachent entre eux les divers cultes d'origine arabe. De même il n'est pas sans intérêt de constater au point de vue de l'histoire des religions que « les textes safaïtiques révèlent une diffusion insoupçonnée des dialectes arabes antéislamiques qui permet de mieux comprendre la propagation rapide de l'enseignement religieux de Mohammed, le prophète d'Allah. » (p. 21).

Le savant professeur du Collège de France a donc su tirer des textes tous les renseignements qu'ils étaient capables de fournir. Et en achevant la lecture de son mémoire, l'on forme le souhait que les inscriptions relatives aux anciens Arabes se multiplient et qu'elles rencontrent des commentateurs aussi compétents, puisqu'après tout, si incomplet et si obscur qu'il soit, le plus humble graffite est encore, semble-t-il, le lien le plus immédiat qui nous rattache au passé des peuples oubliés... Et pourtant, que serait-ce si les morts ressuscitaient pour venir déposer eux-mêmes en faveur de leurs institutions sociales et de leurs croyances religieuses ? Voilà une idée bien fantaisiste ! Il suffit d'être un peu initié aux choses d'Orient pour entrevoir qu'elle n'est pas de tout point irréalisable. Assurément on serait mal venu de prendre à la lettre l'affirmation si souvent répétée : « En Orient rien ne change. » Mais s'il est vrai que les traditions se maintiennent là-bas avec plus de ténacité que partout ailleurs, l'on conçoit immédiatement que de nouvelles voies devaient s'ouvrir à la curiosité des orientalistes qui les amèneraient à un contact en quelque sorte plus direct avec le passé que celui du document écrit sur lequel le « document humain » vivant et agissant possède une incontestable supériorité. Aussi a-t-on vu ces derniers temps éclore une nouvelle branche de la littérature orientale qui n'allait à rien moins qu'à transformer l'histoire des religions sémitiques en une science d'observation. L'ouvrage si connu de M. Curtiss (1) en est un des essais les plus brillants, sinon les plus heureux. Puisqu'on voulait prendre une attitude d'observateur, il fallait en accepter jusqu'au bout les conditions et se soumettre aux règles qu'elle impose. Or il y a bien longtemps déjà qu'elles étaient tracées, ces règles, dont il suffit de rappeler les plus élémentaires : d'abord, savoir circonscrire le domaine des recherches à un milieu déterminé, bien homogène ; se familiariser autant que possible avec ce milieu, que l'on prétend décrire, par la connaissance de la langue et des mœurs ; enfin écarter tous les a priori théoriques qui seraient de nature à fausser non seulement la juste appréciation, mais le simple enregistrement des faits. Règles sages et dont l'observation se recommande plus strictement encore en terre d'Orient où le fait primordial, le « fond indestructible » qui fait l'objet de l'enquête, se trouve enchâssé, sinon dissimulé, dans un agrégat d'éléments divers accumulés par les siècles. De sorte que, pour être sûr de s'en rendre maître, il faut se résigner à tout enlever d'un seul coup, et l'agrégat composite, et la trouvaille antique qui peut-être y est cachée. Le triage se fera ensuite avec d'autant plus de sécurité. Le seul fait de constater une

1. *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* ; in-8°, XXIX-378 pp. Leipzig, Hinrichs, 1903.

application vraiment scientifique, consciencieuse, j'allais dire courageuse, de cette méthode, prouve qu'un progrès nouveau a été réalisé dans la voie dont je parle. L'honneur en revient au R. P. Jaussen dans son ouvrage sur les « Coutumes des Arabes au pays de Moab » (1). Depuis longtemps familiarisé avec l'Orient, le P. Jaussen était plus que tout autre à même de se persuader que « la connaissance des phénomènes actuels paraîtra d'un grand secours, sinon d'une nécessité absolue à quiconque veut pénétrer les religions sémitiques anciennes. » (p. 304) Mais d'autre part il a su limiter ses recherches à un groupe ethnographique restreint, assez nettement caractérisé : les tribus de la Transjordane. Et s'il s'est occupé presque exclusivement des nomades, c'est parce que les nomades « ont moins subi l'influence de la civilisation étrangère. » (p. 328). Et il a tellement bien compris la nécessité d'entrer en relations immédiates avec les Arabes qu'il s'est plié à vivre pendant de longs mois la vie des Bédouins sous la tente. Il a partagé leur hospitalité, discuté des heures entières les usages, coutumes, traditions sociales et religieuses de ses hôtes, enregistré les moindres détails capables d'éclairer son enquête. Enfin tout son livre témoigne qu'il ne s'est proposé « de soutenir aucune thèse ni d'étayer aucun système », mais qu'il a voulu simplement « constater des faits, relever et noter des observations » (p. 2). Les qualités positives qu'on avait le droit d'attendre d'une étude de ce genre, c'était, avec la fidélité du rapporteur, une classification des résultats assez large pour n'être pas elle-même tendancieuse, assez méthodique pour faciliter le travail du sémitisant et plus encore du bibliste auquel les pages du P. Jaussen sont spécialement destinées. Ici encore il convient de rendre hommage à l'auteur des « Coutumes ». Le plan est à la fois logique et calqué sur la réalité (2), et le P. Lagrange a pu dire que « la fidélité du P. Jaussen est telle, que les arabisants n'auront aucune peine à lire ses histoires par la pensée dans le texte original » (préface, p. III). Le chapitre consacré à la Religion se subdivise de la manière suivante. Allah. Wélys. Ancêtres. Gins. Umm-el-Geit. Arbres sacrés. Pierres sacrées. Immolation. Fedou. Circoncision. Semat. Vœux. Temps sacrés. Superstitions Faqir. Et c'est en parcourant ce tableau, pris sur le vif, de la religion bédouine, que l'on constate jusqu'à quel point les prévisions de l'auteur étaient justifiées. Il est, par exemple, dans tel ou tel paragraphe consacré au Gins, ou aux superstitions, des traits dans lesquels un contemporain d'Hammourabi, un Nabatéen, voire même un Israélite, reconnaîtraient leur propre image.

Laissons toutefois à l'œuvre du R. P. Jaussen le caractère qu'il revendique si instamment pour elle. Certes les comparaisons avec les anciens cultes se suggèrent parfois d'elles-mêmes. Et l'auteur en a incidemment signalé quelques-unes des plus frappantes. Raison de plus pour attendre le jour où lui-même fera toucher du doigt, avec la compétence d'un spécialiste, tout ce que l'interprétation scripturaire peut attendre d'une

1. Collection des « Etudes Bibliques ». Paris, Gabalda, 1908; in-8°, XII-448 pp.

2. Vie de famille. Tribu. Rapports des tribus. Droits. Vie économique. Religion.

étude directe, scientifiquement menée, sur les mœurs et coutumes de l'Orient contemporain.

4. — Expansion Extérieure des Religions Sémitiques.

Presque toutes les religions sémitiques sont susceptibles d'être abordées à un triple point de vue. On peut en effet se proposer de dégager le fonds d'idées, de croyances et de pratiques qui revient à chacune d'elles prise à part. On peut aussi, et ce second aspect voisine de très près avec le premier, les considérer dans leurs rapports et déterminer, par voie de comparaison, les éléments qu'elles se sont mutuellement empruntés. Enfin puisque les Sémites forment un groupe distinct, ethnologiquement et géographiquement, on peut replacer ce groupe dans l'histoire générale des religions, et se demander dans quelle mesure il a pénétré de son influence les autres races, exercé en un mot sa puissance d'expansion et de conquête. Historiquement, ces trois points de vue sont tellement mélangés, que la plupart des auteurs sont obligés de les aborder plus ou moins tous les trois à la fois. Pourtant le dernier, celui de l'expansion extérieure, se prête davantage, sinon absolument, à une étude séparée. J'ai donc cru devoir réserver, à titre de conclusion, un paragraphe spécial à deux ouvrages qui me semblent assez bien rentrer dans cette catégorie de travaux.

Le premier a pour titre : les religions orientales dans le paganisme romain (1) et pour auteur M. Franz Cumont, professeur à l'université de Gand. Assurément le titre de cette attrayante série d'études dépasse de beaucoup les limites du présent bulletin, puisque le paganisme romain a reçu, non seulement les cultes sémitiques, mais encore ceux d'Égypte, d'Asie-Mineure et de Perse. Les Sémites n'en ont pas moins joué un rôle très considérable dans ce mouvement prodigieux de diffusion que l'auteur a su décrire en historien et en psychologue.

Les premiers cultes orientaux qui s'établirent en Italie venaient d'Asie-Mineure. Mais ils apportaient avec eux des éléments empruntés aux religions sémitiques. Ainsi le culte de Mà, la Bellone cappadocienne, avait subi leur influence. Le culte de la Magna Mater lui-même n'a pas été à l'abri de toute compénétration sémite ou plus exactement juive. Le Sabazius des barbares, souvent identifié avec Attis, l'amant de Cybèle, porte le titre de Κύριος Σαβάζιος qui se change par une étymologie « audacieuse » en Κύριος Σαβαώθ. Les purifications pratiquées par les Sabaziastes, la consécration des mains votives, la croyance au bon ange, ont une origine ou prennent un sens juif. Enfin Attis et Cybèle reçoivent dans l'empire le qualificatif « d'omnipotentes », et ce terme fait allusion à une conception « plus probablement » d'origine sémitique.

« A une époque un peu plus récente, arrivèrent les baals de Syrie, multiples et variés... Peut-être n'avaient-ils pas une liturgie aussi émouvante, peut-être ne s'absorbaient-ils pas aussi complètement dans la préoccupation de la vie future, bien qu'ils enseignassent une eschatologie

1. *Les religions orientales dans le paganisme romain.* Conférences faites au Collège de France, In-12, XXII-333 pp. Paris, Leroux, 1907.

originale, mais ils avaient une idée infiniment plus haute de la divinité. L'astrologie chaldéenne, dont les prêtres syriens furent les disciples enthousiastes, leur avait fourni les éléments d'une théologie scientifique. Elle les avait conduits à la notion d'un dieu siégeant loin de la terre, au-dessus de la zone des étoiles, tout-puissant, universel et éternel, tout ici-bas étant réglé par les révolutions des cieux durant des cycles infinis d'années, et elle leur avait enseigné en même temps l'adoration du Soleil, source radieuse de la vie terrestre. »

Enfin cette même « théologie savante des Chaldéens s'imposa au mazdéisme primitif, qui était un ensemble de traditions et de rites plutôt qu'un corps de doctrines. Les divinités des deux religions furent identifiées... Ahura-Mazda fut identifié à Bel, Anâhita à Ishtar, et Mithra à Shamash, le dieu solaire. C'est pourquoi dans les mystères romains, Mithra fut communément appelé *sol invictus*, bien qu'il soit proprement distinct du soleil, et un symbolisme astronomique, abstrus et compliqué, fit toujours partie de l'enseignement révélé aux initiés, et se manifesta dans les compositions artistiques qui décoraient les temples. » (pp. 176-177).

On peut juger par ces quelques aperçus combien suggestive est l'œuvre de M. Cumont, et combien elle est capable d'éclairer l'histoire de ce paganisme, que le christianisme a dû vaincre pour s'implanter définitivement dans le monde romain.

On ne saurait demander à un simple manuel les développements que comporte un ouvrage spécial, surtout quand l'auteur s'est proposé de faire tenir en deux cents pages l'histoire de toutes les grandes religions du monde, et de leurs relations, depuis Babylone jusqu'à l'Islam, en passant par l'Ancien Testament, le Bouddhisme et le Christianisme. Ce tableau d'ensemble, M. Karl Vollers a tenté de le tracer (1). Naturellement la physionomie de chaque religion est présentée en raccourci ; de même les rapprochements sont indiqués et catalogués, plutôt qu'approfondis, et on souhaiterait plus d'une fois qu'ils fussent plus heureux. Cependant ce court et élégant volume permettra au lecteur de se rendre rapidement compte des questions les plus générales qui se posent actuellement sur le domaine de l'histoire comparée des religions.

Kain. Th. Mainage, O. P.

IV. — RELIGIONS DES INDO-EUROPÉENS ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

Je ne sache pas que, depuis un an, dans ce domaine, aucune tendance nouvelle se soit fait jour, aucune grande découverte se soit imposée à l'attention publique. L'archéologie continue ses progrès lents et sûrs ; et, de plus en plus, les principes de l'école anthropologique règlent l'interprétation des textes et des faits, au point que ceux-là mêmes qui n'y adhèrent point, et s'en tiennent aux méthodes philolo-

1. *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange.* In 8°. IV, 200 pp. Iena. Diederichs, 1907.

giques ou à la mythologie comparée, passeraient pour des arriérés s'ils n'accordaient des mentions et des discussions aux théories nouvelles. Il est même à redouter que la vogue de la préhistoire et de l'ethnographie sauvage ne nuise pour un temps à l'histoire des civilisés. Dans ce bref bulletin, nous nous attachons de préférence aux études d'ensemble.

I. — Grèce et Asie Mineure.

Ages préhelléniques. — Les résultats des importantes fouilles opérées en Crète et dans le monde égéen en général commencent à se populariser. Deux ouvrages récents aideront fort à ce mouvement. Leurs auteurs ont puisé leurs renseignements aux sources immédiates.

C'est d'abord *La Crète ancienne*, du P. Lagrange, série d'études que connaissent les lecteurs de la *Revue Biblique* (1). Elles ont pour objet tour à tour, après une description soigneuse des palais crétois (2), les lieux de culte, le sacrifice, les idoles, les symboles. Les saintes cavernes de Dicté et de l'Ida où les Hellènes envahisseurs virent, à une époque postérieure, le lieu où leur Zeus avait été caché dans son enfance, étaient des centres de pèlerinage ; les cérémonies y auraient eu un caractère d'exception ; le culte habituel se célébrait à ciel ouvert avec des autels placés dans des agoras attenants aux palais. La divinité n'avait pas là son habitation particulière, mais ses idoles siégeaient dans des *cellae* exiguës des palais qui ne se seraient pas prêtées à la liturgie et pouvaient être assez éloignées du lieu des réunions religieuses (3). Les idoles et les statuettes divines — on en trouve depuis l'âge néolithique jusqu'aux temps mycéniens, et beaucoup de celles qui sont sorties des tombes rappellent celles de l'Égypte préhistorique découvertes par MM. de Morgan et Flinders Petrie — représentent ordinairement, tant dans les sanctuaires domestiques que dans les sépultures, des personnages féminins ; la déesse aux lions, la déesse aux serpents, la déesse aux colombes, sont fameuses. Jusqu'ici, absence notable de dieux mâles. Pourtant, la double hache, la *bipenne*, si fréquemment trouvée depuis la fin des temps minoens moyens et identique à l'emblème du dieu hittite de Boghaz-Keuï et du Jupiter Dolichenus, paraît bien être l'emblème ou le fétiche d'un dieu de la foudre qui aurait, plus tard, fondu sa personnalité dans celle de Zeus. Ce signe pourrait être d'origine asiatique. A côté de la double hache, on trouve la croix ordinaire (une étoile schématisée ?) la croix gammée *(swastika)* qui se rencontre, comme on le sait, de la Bretagne au Japon. Le culte des arbres est révélé par les monuments bien plus sûrement que celui des

1. *La Crète ancienne*, par le P. Lagrange, Paris, Lecoffre, 1907. — *Revue Biblique* (RB), avril, juillet et octobre 1907.

2. Le P. Lagrange, avec Dussaud *(Questions Mycéniennes)* admet le caractère sacré des palais, demeures de rois-prêtres.

3. C'est la solution que le P. Lagrange donne à ce problème archéologique.

pierres ; car s'il y avait des piliers *consacrés*, les traces de bétyles, de pierres *sacrées* en elles-mêmes, sont au moins fort douteuses. On a trouvé un sphinx de style original, des figures humaines à tête de taureau (minotaures) curieusement analogues à d'autres monstres hybrides découverts dans les fouilles d'Élam. Le protome du taureau apparaît aussi comme un objet sacré. — Les *autels* ont des *cornes de consécration* comme chez les Sémites. Le sarcophage en pierre peinte d'Hagia Triada nous représente un sacrifice où un taureau est immolé ; la scène est funéraire, comme il ressort de la présence d'une espèce de momie qui y tient une place d'honneur ; mais le P. Lagrange estime qu'il est plus exact de parler ici d'un sacrifice *pour le mort* que d'un sacrifice *au mort*. — Telles sont les principales données de ces soigneuses études, qu'un grand nombre de photographies, de plans et de dessins rendent faciles à suivre.

Cet avantage manque au deuxième livre dont nous avons à parler, *The discoveries in Crete* de Ronald M. Burrows (1). J'insisterai moins sur cet ouvrage, parce qu'il ne traite de la religion crétoise qu'en passant. Mais il est très intéressant au point de vue de l'archéologie, de l'histoire de l'art, de l'ethnographie, et contient des discussions chronologiques dont l'importance n'échappera à personne ; il serait particulièrement désirable d'établir, comme B. cherche à le faire, (chap. V, cf. l'appendice A) un synchronisme des âges minoens avec l'histoire des dynasties égyptiennes. Quelques titres de chapitres en disent assez : I. *Le palais de Cnossos et la puissance maritime de Minos.* — II. *Les palais de Phaestos et d'Hagia Triada, et les fouilles de la Crète Orientale.* — III. *Les débuts de la civilisation minoenne.* — V. *La Chronologie égyptienne et la date des périodes « minoennes moyennes ».* — VIII. *Le Labyrinthe et le Minotaure.* — IX *La Crète et l'Orient.* — X. *La Crète et le Nord.* — XI. *La poterie néolithique de la Russie méridionale et de l'Europe centrale* (très intéressant). — XII. *La Crète et les poèmes homériques.* L'auteur remue toutes ces questions si importantes pour l'histoire religieuse de ce mystérieux pays, et peut-être de tout l'Occident, en un style qui évite d'être trop technique, et que relève même çà et là une pointe agréable d'humour. Mais le lecteur regrette — M. Burrows reconnaît lui-même dans sa préface que cette critique a sa raison d'être — qu'il n'y ait dans tout le livre que sept illustrations, dont une sur la couverture.

Les découvertes de Crète rendent vraisemblable la théorie de la « race méditerranéenne » qui eût existé antérieurement aux peuples indo-germaniques de l'Europe, et dont les traits se retrouveraient dans toutes les populations du midi. La culture qui monta si haut en Crète pouvait être répandue à des degrés divers sur toute la race. Beaucoup de faits archéologiques s'expliqueraient ainsi. Ce n'est encore qu'une hypothèse ; mais la diffusion d'une culture et de religions voisines de celles de la Crète à travers tout le monde égéen, îles, Grèce continentale, côte ouest d'Anatolie, n'est plus nullement hypothétique. La civilisation préhellénique répondant à ce que Gruppe appelle « die kretische und die boio-

1. London, John Murray, 1907.

tisch-euboiische Kultur » forme un continu. On a pu remarquer que les déités féminines, à caractère plutôt chthonien, y dominent. Sam WIDE montre assez bien, ce semble (1), que *Héra* était une de ces divinités-là ; les Grecs la naturalisèrent olympienne en la mariant à Zeus ; ἥρα eût été d'abord un appellatif de déesses chthoniennes et d'esprits de femmes défuntes héroïsées (2). Les *Dioscures* auraient subi la même évolution : le processus de cette ascension au ciel est illustré par l'exemple évident de Démèter et de Coré ; de même par Wôdan chez les Germains. R. HERZOG (3), dans ses études sur l'*Asklépiéion de Cos*, fait ressouvenir ces dieux souterrains de leurs origines. Par des inductions assez probables fondées sur des rites (ainsi l'offrande de gâteaux aux serpents d'Esculape, gâteaux jetés aussi aux serpents divins qui habitaient les cavités du sol, puis remplacés par de l'argent : comparez l'obole à Charon), il arrive à de curieux rapprochements entre Cerbère et Charon, tous deux également chiens et serpents chthoniens à leur naissance, et nous fait remonter à ce vieux monde religieux préhistorique que les totémistes peuplent de leurs dieux animaux (4). — Avant de quitter les origines, mentionnons l'étude de FRAZER sur *Hyacinthe* (5), déité aborigène que le mythe grec faisait tuer par son ami Apollon. Sa tombe était honorée à Amyclée, en Laconie, par des cérémonies de deuil suivies d'explosions de joie, ce qui laisse supposer qu'on fêtait peut-être sa résurrection. Frazer incline naturellement à y voir un ancien roi divin d'Amyclée, que les Grecs conçurent plus tard comme une personnification de la végétation qui s'épanouit, se fane et renaît. Ce en quoi il a plus certainement raison, c'est quand il le met dans la même catégorie de dieux qu'Attis. A celui-ci, il consacre le second livre de la quatrième partie de son *Golden Bough* remanié (6). Il a profité dans cette étude de la masse de faits et de textes collectionnés par Hepding. Ce parallèle phrygien du Sémite Adonis apparait avant tout comme un dieu de la végétation, dont la vie se manifestait spécialement dans le pin et les violettes. Mais à l'origine, c'est comme dieu-père (Attis-Pappas) qu'il aura été associé à la déesse-mère, peut-être même comme dieu du ciel (?). Il semble, dit F., s'être personnifié dans son grand prêtre de Pessinonte ; c'est pour cela que celui-ci devait se tirer du sang en souvenir de la mort sanglante du dieu. Ces représentants humains d'Attis, au temps où, selon les idées de l'auteur du *Golden Bough*, il était d'usage courant de sacrifier les prêtres et les rois, eussent été rituellement mis à mort par pendaison ; de là, la légende de

---

1. *Chthonische und himmlische Götter*, *Archiv für Religionswissenschaft* (ARW), 12 mars 1907.

2. Cfr. les *Junons* des Romaines.

3. *Aus dem Asklepieion von Kos*, ARW, mars 1907.

4. Sur le totémisme présumé des Grecs ou des Thraces de la préhistoire, on peut lire divers chapitres de *Cultes, Mythes et Religions* de Sal. Reinach, p. ex. les chap. VII, VIII et X du tome deuxième.

5. *Adonis, Attis, Osiris*, Book second, ch. VII. — London, Macmillan, Second edition, revised and enlarged, 1907.

6. Id. Book second, tout entier.

Marsyas, un double d'Attis, qui fut attaché à un pin avant d'être écorché. Comparez la pendaison d'Odin, dans l'Edda, et la pendaison rituelle de ses victimes humaines.

Sur le terrain plus sûr de la religion historique des Hellènes, citons, parmi les publications documentaires, *Leges graecorum sacrae e titulis collectae. Leges Graeciae et insularum* de L. Ziehen ; c'est le 1er fascicule de la 2e partie de la collection de documents épigraphiques commencée dès 1896 par Hans von Prott. On y retrouvera des titres de fondation, des règlements nombreux et variés concernant les sacrifices, les processions, le sacerdoce, l'accès des temples, etc. en des lieux et des temps très divers. La *Revue de l'Histoire des religions* (1) donne la liste et le titre détaillé de ces cent soixante textes.

H. Schmidt a publié dans les Rg. VV. un opuscule intéressant intitulé *Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus* (2). Depuis la prière homérique, qui a le caractère d'une offre de contrat, jusqu'à celle du stoïcien contemporain d'Épictète qui a écrit cette belle sentence : εὐχόμενος τοιγαροῦν θεοῖς αἴτει τὰ θεῖα, on ne verra pas sans intérêt comment tous les philosophes grecs et romains, à l'exception des athées ou rationalistes déclarés, ont accordé à la prière une grande importance en pratique sinon en théorie, et comment l'objet et le mode de la prière ont été présentés par eux, de plus en plus clairement, comme devant être spirituels. Il est vrai que, en même temps, les dévots vulgaires continuaient à demander aux dieux des choses dont ils n'eussent osé avouer le désir devant les hommes (c'est une des raisons souvent mentionnées de prier à voix basse), et que certains néo-platoniciens ont confondu la prière et la magie (3).

A l'autre pôle du monde de la religion se trouve la mythologie. Malgré le relent de versions latines et de pensums qui s'attache au souvenir de la mythologie classique, les légendes grecques, si poétiques parfois, sont une carrière que l'art peut toujours exploiter. H. A. Guerber a publié pour les gens du monde *The myths of Greece and Rome* (4). La lecture de ce livre est facile et attrayante, grâce surtout aux citations de poètes et aux illustrations. Il n'a pas de prétentions scientifiques, car l'auteur choisit la forme la plus classique des mythes, et, dans le dernier chapitre où il donne les principes de leur interprétation, il dit préférer, *comme plus poétiques*, les théories, qui sont bien un peu vieillottes, de l'école des philologues météorologistes ; encore est-ce toujours, pour l'imagination moderne, même sous cette forme populaire, un petit ruisseau de cette « Fontaine de Jouvence » que fut et que demeure la pensée hellénique.

---

1. R. H. R. *Revue des Livres*, janv. fév. 1908 Ad. J. Reinach.

2. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Töpelmann, Giessen, 1907, IV Band, 1. Heft.

3. Sur les menaces et les reproches adressés aux morts, chez les Grecs, pour les appeler au secours des vivants, ainsi que sur les invocations aux Erinnyes, voir *Chelten und Fluchen* de L. Radermacher, ARW, décembre 1907.

4. London, George G. Harrap and C°, 1907.

2. — Rome.

Les premiers colons aryens qui s'avancèrent en Italie ne le faisaient qu'en tremblant, émus ou épouvantés à chaque pas, avec leurs croyances animistes, par la vague impression du *Numen* des grands bois qui couvraient alors la péninsule ; ce sentiment était la *religio* au sens tout à fait originel de ce mot dans la langue latine. Mais ces gens superstitieux étaient pratiques, et chez eux l'État, si rudimentaire qu'il fût encore, s'occupa bien vite de régulariser les rapports de chaque homme avec les pouvoirs invisibles, de supprimer ce qu'ils avaient d'imprévu, de mystérieux, d'effrayant, par la création du *jus divinum*, fondé sur l'observation empirique des manifestations des Numina. Ce droit, si rigoureux, si précis, si détaillé, contribua sans doute beaucoup à développer l'esprit de discipline dans toute la vie des Romains ; par contre, il réussit trop bien à calmer l'appréhension du mystère, et arriva presque à supprimer le sentiment religieux. Il fit cette religion desséchée, formaliste, où tout était objet de prévisions et de calculs, où rien ne répondait aux aspirations profondes de l'âme humaine et qui, par conséquent, se trouva un jour absolument sans force pour lutter contre le mysticisme d'Anatolie et d'Égypte. Tel est le résumé d'un article de Warde Fowler très suggestif et non dépourvu de portée philosophique (1).

Ce stade primitif de la religion romaine, avant les premières atteintes du syncrétisme, est décrit avec beaucoup de méthode par Cyril Bailey (2). Il s'attache à ce qui est *characteristically roman*. Sur les antécédents préhistoriques qu'il donne à la « religion de Numa », nous faisons nos réserves, car ils se ressentent du dogmatisme d'une philosophie sur laquelle rien ne nous porte à appuyer la science des religions (3). Mais, dès que nous arrivons aux temps historiques, à l'histoire primitive de cette communauté agricole d'où Rome est sortie, aussi substantielle que succincte est la description du culte de la maison, du culte des champs, puis du culte de l'État ; celui-ci est sorti des deux premiers et n'a fait que grossir les numina de la maison du fermier,

---

1. *Religion and citizenship in early Rome, Hibbert Journal* (HJ) Juillet 1907.

2. *Ancient Rome*, (Religions ancient and modern RAM) London, Archibald Constable, 1907.

3. Rien dans l'histoire ne démontre la vérité de cette théorie évolutionniste, admise comme un postulat par tant d'anthropologues, qui voudrait : 1° que la magie, science commençante, eût marqué un stade de la pensée humaine antérieur à toute *religion* proprement dite ; on n'en a la preuve chez aucun peuple, et les prétendus indices de cet état primitif peuvent toujours, sans violence, s'interpréter autrement ; 2° que l'adoration rendue à des esprits *habitant* les objets naturels supposât antérieurement une adoration directe de ces objets pour eux-mêmes ; ce n'est qu'un postulat arbitraire ; 3° enfin que l'*animisme* fût le résultat de la banqueroute de la magie ; cette dernière hypothèse est telle qu'on ne peut même pas en discuter les bases, car elle n'en a point. C'est un pur *placitum*. Toute cette philosophie des religions, actuellement assez en vogue, n'est qu'une construction ingénieuse, qui ne répond ni à l'histoire, ni à la psychologie, et semble ignorer ce qu'ont de propre et d'irréductible les phénomènes religieux.

son Janus, sa Vesta, ses Pénates, ses Lares et ses Genii, ou les Numina de la végétation, Mars avec son pendant Quirinus, Liber, Cérès, Palès ; il leur donna des fonctions politiques ou militaires, les disposa avec Jupiter et Junon à leur tête dans une « hiérarchie froide et sans cœur », avec une casuistique et un ritualisme qui atteignent à la perfection du genre. Les dieux romains ont cela de particulier que, si spécialisés qu'ils soient dans leurs fonctions, faisant pour ainsi dire partie des cadres de l'administration tout comme leurs prêtres, ils restent cependant toujours plus ou moins vagues et pâles dans leur concept ; peut-être cependant ne faudrait-il pas trop exagérer leur impersonnalité (1) ; très anciennement ils apparaissent déjà assez personnels, puisqu'on peut faire avec eux tant et tant de « contrats civils » réglés par le jus divinum. Cependant, quelques-unes de ces entités, comme le *Genius* (de la racine de *gignere*, d'après Bailey, qui voit dans ce genius un simple esprit attaché à l'homme pour lui donner la force générative) sont toujours restés à l'état de numina imprécis. Il faut remarquer la fin du chapitre *Worship of the household*, consacrée aux morts. B. ne reconnait pas de culte des morts chez les anciens Romains. Ce qui survivait de l'homme, c'étaient, dans ces âges lointains, les funestes *Larvae* ou *Lemures* qu'on avait seulement le souci d'écarter ; puis le sentiment de rapports de solidarité affectueuse subsistant au delà du tombeau, fit instituer des rites comme ceux des *Parentalia*, quand on eut conçu les morts comme ayant besoin du souvenir et de la bienveillance des vivants, et pouvant en retour leur accorder une certaine protection (2) ; mais les *Di Manes*, avant l'époque impériale, n'étaient pas encore les âmes des défunts ; ils n'étaient conçus originairement que comme des dieux, à caractère plutôt propice, du monde infernal ; le sacrifice « à la tombe » était offert a quelque déité chthonienne. — Au total, cette religion était consciencieuse et froide, bornée à peu près à la terre, sauf dans le culte familial où a pu se réfugier une véritable *pietas* envers les dieux, un sentiment religieux teinté d'émotion. Les éloges que les auteurs anciens ont faits de la religion de Rome ne sont mérités que pour autant que sa forte discipline et le sentiment qu'elle entretenait de la dépendance du citoyen vis-à-vis de l'invisible ont contribué à « faire et à conserver une nation. »

En fait d'études plus spéciales, citons-en d'abord une qui tend à préciser la difficile définition des *Lares*. Ernest Samter, contre Wissowa (à l'opinion duquel incline Bailey, *op. cit.* p. 38), maintient qu'il n'existait pas au *compitum* de culte d'un *Lar* particulier, et que le *Lar* était un ancêtre, quelque chose comme un ἥρως ἀρχηγέτης ; ce n'était pas un numen des champs, mais un protecteur spécial de la famille, en relations avec les puissances souterraines (3). — Domaszewski (4) établit

1. D'abord ils étaient conçus comme sexués, comme le prouve la formule très ancienne « sive deus, sive dea »; et mariés. Voir Frazer, *op. cit.*, appendice II, *The widowed Flamen*, § 2 *The marriage of the Roman gods.*

2. Rien ne prouve que ces deux conceptions n'aient pas coexisté dès l'origine. La psychologie porte au contraire à penser qu'elles coexistaient.

3. *Der Ursprung des Larenkultes*, ARW, juillet 1907.

4. *Die Festcyclen des römischen Kalenders*, ARW, juillet 1907.

l'ordre cyclique du calendrier romain dont les fêtes se groupent, mois par mois, autour d'une fête centrale ; leur succession est réglée par les diverses phases de la vie de la nature, de décembre en décembre, avec un rapport spécial à l'agriculture, et aux forces qui favorisent ou compromettent les récoltes et la santé des hommes.

Franz Cumont, dans un livre de vulgarisation que recommande sa haute compétence (1), fait l'histoire de l'invasion des cultes orientaux qui se juxtaposèrent ou se combinèrent à cette religion méticuleuse et sèche, et finirent, en pratique, par la supplanter (2). L'Asie-Mineure, dès les guerres puniques, envoie aux Romains sa Grande Mère qui traîne derrière elle tout un cortège, son parèdre Attis, puis Mâ-Bellone, Mên, Sabazios, Anâhita. L'Égypte fournit Isis et Sérapis, dont le culte, hellénisé par les Ptolémées, s'était répandu même dans la Grèce. Les cultes de Syrie, surtout à partir des Sévères, se répandent dans tout l'Occident, grâce aux soldats, aux marchands, aux esclaves ; sous l'influence de l'astrolâtrie babylonienne qui les pénètre, ils aboutissent à la formation de cet hénothéisme solaire qui devint presque la religion officielle du monde romain. Puis, c'est le mazdéisme d'Anatolie avec Mithra, aux mystères duquel se fait initier déjà Commode, et qui est reconnu en 307 par Dioclétien, Galère et Licinius comme *fautor imperii sui* (voir ci-dessous, IV, Iran). Ainsi, avant Constantin, le paganisme de Rome était complètement transformé : il était devenu oriental, reconnaissait universellement un dieu suprême, unique, éternel, tout-puissant, parfois identifié au Destin, au Temps infini ou à l'Univers lui-même ; au-dessous de lui ou comme faisant partie de lui, on adore tous les *elementa*, particulièrement les astres, grâce à la lointaine Babylone dont l'influence a répandu partout l'astrologie. Toute la religion est un mélange confus de science et de mystique, de sorcellerie et de dévotion, de très grossières superstitions et d'aspirations à l'immortalité bienheureuse, à la purification des âmes. Et une armée de philosophes est sans cesse occupée à justifier tout cela en bloc. Cumont traite son sujet dans un style qui en fait ressortir encore davantage l'intérêt puissant. Il est, en somme, très sympathique à ces influences exotiques, et ne craint pas d'exagérer la supériorité religieuse, pour ne pas dire intellectuelle, de l'Orient sur Rome, de présenter comme un progrès la diffusion de ces cultes qui faisaient appel à l'intelligence et à la conscience, malgré toutes leurs tares. Il y voit une préparation au christianisme, ce qui est vrai dans un certain sens, mais il se montre trop disposé à rapprocher les bords du grand abîme qui séparait tout ce chaos panthéiste de la religion de l'Esprit.

---

1. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Annales du Musée Guimet (AMG) Bibliothèque de vulgarisation, tome 24, Paris, Leroux, 1907.

2. Un savant italien, M. Vittorio Macchioro, entreprend de démontrer, dans un article de la *Revue Archéologique*, intitulé *Il sincretismo religioso e l'epigrafia*, que le polythéisme gréco-romain n'est jamais devenu le vaste syncrétisme que l'on pense. Sur ses conclusions et la manière dont il les établit, voir le jugement de R. H. R. *Chronique*, janv.-fév. 1908, p. 144, sv.

3. — Européens du Nord (1)

Germains. — Eugène Mogk, auteur d'une Mythologie germanique publiée d'abord dans la « *Grundriss der germanischen Philologie* » de Paul, a donné en 1906 à la collection Göschen une petite « *Germanische Mythologie* » (2) pleine de renseignements. Comme font maintenant presque tous les auteurs d'ouvrages de haute vulgarisation, il procède par voie de synthèse à partir des origines. Dans un travail d'ensemble scientifique il serait difficile de faire autrement ; car sur la religion des Germains, il ne s'est pas exercé de ces influences profondes de la littérature et de l'art que nous voyons à l'œuvre chez les Grecs ; là, les poèmes homériques ont fini par créer un Panthéon assez consistant et presque panhellénique ; au contraire l'Olympe germanique de l'Edda est de naissance tardive et artificielle, et les scaldes n'ont sans doute jamais réussi à l'imposer au peuple. Il faut donc remonter à travers les brumes préhistoriques, et raisonner sur les survivances, pour retrouver approximativement la religion des ancêtres. Aussi Mogk, comme les autres, cherche-t-il à distinguer les différentes couches de cette concrétion, analogue aux autres religions naturelles. Toutes les croyances et les formes du culte dérivent de deux principes qui réagissent continuellement l'un sur l'autre : l'*animisme*, qui remplit la nature de *volontés* pareilles à celles de l'homme et la peuple d'elfes et de démons, et le *manisme*, ou croyance à la survie et à la puissance des morts(3). Puis il passe en revue les principales figures divines anthropomorphisées, Wôdan-Odin, Loki, Donar-Thor (dont il narre les principales légendes), Ziu-Tyr, Heimdallr, Balder, Freyr et Njord, enfin les déesses. Leur personnalité, comme leur popularité, a pu varier énormément d'un peuple à l'autre, d'un temps à l'autre, et les religions des races nordiques ne ressemblaient sans doute guère à celles des vieux païens des bords du Danube. L'auteur examine les mythes nordiques du commencement et de la fin des choses. Puis il passe au culte ; il montre la place qu'y tenait le charme, la divination et la prophétie, presque exclusivement réservés aux femmes, tandis que le souci des présages incombait aux hommes ; il étudie les prêtres et les prêtresses, les temples et les images, la prière ; le sacrifice avait essentiellement le caractère d'offrande (l'objet offert s'appelait *gild*, *gjald*, ce qui signifie *don*, d'où l'allemand *Geld=Spende*, *verpflichtete Gabe*, à l'origine). Les sacrifices humains, même les sacrifices, chers à Frazer, de rois ou de fils de rois, ont laissé des traces très nombreuses dans les traditions, surtout en Suède.

---

1. Sur les religions des Slaves, des Finnois, des Lithuaniens, dont les croyances populaires nous ramènent encore actuellement à un lointain passé, ce sont principalement les revues de folk-lore qu'il faut consulter.

2. Sammlung Göschen, Leipzig, 1906.

3. Ni l'animisme ni le manisme, ni les deux combinés, ne peuvent d'ailleurs expliquer la naissance de la croyance religieuse ; et il serait malaisé de prouver que, chez aucun peuple, la religion ait jamais été un pur polydémonisme.

Dans un bulletin de ARW. (1), Kaufmann mentionne l'ouvrage précédent et plusieurs autres travaux similaires. Il insiste sur un point qu'ils ne lui paraissent pas mettre assez en valeur, les *tabous* des vieux Germains, tels qu'ils se révèlent d'une façon particulièrement frappante chez les Frisons, dans le culte des sources sacrées, c'est-à-dire tabouées ; culte qui s'explique tout seul dans un pays où l'eau potable était rare, et qui n'a rien à démêler avec la météorologie ni le dieu Donar. Le même Bulletin indique les principaux ouvrages concernant le folk-lore germanique, les inscriptions germano-romaines, et l'histoire du vieux droit, tout pénétré de rapports avec la religion et l'autre monde. Il touche à l'éternelle question de Balder, que les mythologues traitent à des points de vue très divers encore : les uns, comme Kaarle Krohn, y voient un mythe dérivé du christianisme, d'autres, comme Henrik Schück (2), une création poétique des Scaldes, tandis que Kaufmann lui-même, qui tient pour les origines magiques de la mythologie, reconnaît dans la triste histoire du jeune dieu un vrai mythe germanique répondant au rituel du « Sacrifice du roi » (3). Pour le reste, je renvoie mon lecteur à son Bulletin.

Celtes. — A tous les érudits ou amateurs qu'intéressent les questions celtiques, il faut recommander le *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique* de Georges Dottin (4). L'auteur n'y consacre à la religion et au druidisme que le 5e et le 6e chapitres, mais ce manuel, d'une critique aussi rigoureuse que l'information en est abondante, est d'une lecture vraiment tonique et prophylactique pour tous ceux qui veulent se hasarder sur ce terrain des religions du Nord où les imaginations aiment toujours à fourrager. — Ch. Renel a publié, dans la *Bibl. de vulgarisation* des Annales du Musée Guimet (5), un bon livre orné d'illustrations instructives, *Les Religions de la Gaule avant le christianisme*. Il suit l'ordre archéologique et, après avoir examiné les cultes préceltiques des âges paléo, méso, néolithiques, il étudie les rites funéraires, inhumation et incinération, le mobilier funéraire, les sacrifices animaux ou humains de l'âge des métaux ; puis les *cultes sans date*, certainement antérieurs aux Celtes, mais pratiqués encore par eux, ceux des pierres, des plantes, des eaux, des animaux, du feu et des astres (6). Ensuite les dieux celtiques zoomorphes et anthropomorphes, Tarvos Trigaranus, Sucellus (le dieu au marteau), le serpent cornu, le dieu à la roue (Jupiter gaulois), la prétendue trinité Teutatès-Esus-Taranis, les dieux tricé-

---

1. *Altgermanische Religion*, ARW. Bericht 1, déc. 1907.

2. Henrik Schück, *Studier i nordisk Litteratur och Religions-historia*, 2e vol. Stockholm, 1904. — Kaarle Krohn, *Finnische Beiträge zur germanischen Mythologie*, Helsingfors, 1906, (d'après ARW, *loc. cit.*)

3. F. Kaufmann, *Balder*, Strasbourg, 1902. Cfr. Mogk, *op. cit.*, p. 77 sv.

4. Paris, Honoré Champion, 1906.

5. AMG, Bibl. vulg., tome XXI, Leroux, 1906.

6. L'astrolâtrie paraît avoir été très effacée chez les Celtes et les Germains, comme d'ailleurs chez les anciens Romains et les anciens Grecs. Pourtant le swastika, fréquemment trouvé dans nos pays d'Occident, passe très communément pour un emblème religieux solaire.

phales, les Mères. Le chapitre suivant dépeint la romanisation de ces religions locales, jusqu'au christianisme. Puis l'auteur nous dit ce qu'on sait des prêtres, des lieux de culte, des rites, de la magie et de la divination. Comme la plupart des savants d'à présent, R. fait assez bon marché du druidisme, auquel il n'attribue qu'un rôle très effacé en Gaule durant la période historique, que cette institution fût déjà usée, ou qu'elle fût d'importation trop récente et trop exotique pour agir beaucoup sur la religion populaire de ces races si mélangées qu'on appelait les Gaulois. Tout en se rangeant à beaucoup des conclusions de Salomon Reinach, qu'on peut voir exposées dans *Cultes, Mythes et Religions* (1), Renel ne le suit pas aveuglément ; ainsi, malgré la tentation si forte qu'on aurait de ramener à des origines totémiques toute la religion d'une race qui nous a laissé tant d'images sacrées d'animaux, cheval, sanglier, taureau, ours et corbeau, malgré le serpent cornu et les appendices animaux de nombreuses idoles humaines, il aime mieux, pour n'être pas accusé de « manie totémistique », user d'expressions qui n'engagent à rien, telles que « cultes animalistiques, thériolâtrie ». Nous croyons qu'il a raison. Il constate d'ailleurs qu'on trouve en Gaule, à l'époque la plus reculée, une tendance manifeste à représenter les dieux sous forme humaine (ainsi déjà les statues-menhirs du Tarn, de l'Aveyron et de l'Hérault, les grossières représentations féminines des grottes sépulcrales de la Champagne), seulement l'anthropomorphisme eût été arrêté dans son développement jusqu'aux environs de l'époque romaine. Nous le félicitons moins pour sa philosophie des religions, pour ses explications de la « manière dont sont nés les dieux », etc. Comment se fait-il que les historiens des religions n'aient pas tous compris encore qu'une affectation de scientisme et de mépris pour la religion en soi n'est nullement de nature à relever leur crédit scientifique aux yeux des lecteurs cultivés, et parfois même pourrait induire ceux-ci à croire qu'ils entendent des aveugles expliquer les rapports des couleurs ? — A part cela, le livre est intéressant, compréhensif, et assez réservé en fait d'hypothèses.

4. — Iran.

Ce n'est pas en général l'accusation de mépriser la religion qu'on pourra porter contre les iranistes. Au contraire, l'approche de Zarathushtra, comme ailleurs celle de Çakya-Mouni, est de celles qui font tourner captieusement le philologue à l'apologiste. Et il ne faut pas trop s'en étonner ; l'Avesta est captivant et a droit à de grands égards. D'ailleurs, si l'on veut pénétrer le sens d'un système religieux, il est plus habile,

1. Dans *Cultes, Mythes et Religions*, beaucoup d'études sont consacrées aux religions celtiques. Tome I : III. *Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes* ; XII. *L'art plastique en Gaule et le druidisme* ; XVI. *Les vierges de Séna* ; XVII. *Teutatès, Esus, Taranis* ; XVIII. *Sucellus et Nantosvelta* ; XIX ; XXII ; XIV. *Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain*. Tome II : VIII, *Zagreus, le serpent cornu*. Elles sont toujours fort instructives, à cause de l'érudition archéologique et philologique de l'auteur, et ordinairement peu convaincantes, à cause de son esprit de système.

ne fût-ce qu'au pur point de vue professionnel, de l'aborder avec sympathie que de le faire, comme malheureusement certains qui se figurent remplir ainsi une condition nécessaire et presque suffisante pour être bons critiques, avec des allures sournoises de sbire ou d'assassin. Mais il ne faut pas non plus exagérer dans le sens de la bienveillance, au point, par exemple, de parler avec l'émotion qu'on éprouverait devant une révélation divine du dualisme zoroastrien, cette solution nette, mais simple, du problème du mal.

Le Prof. Mills est un de ces scholars de haute autorité qui ont tellement mis leur âme dans l'objet de leurs longues années d'études, qu'on oublierait presque, à les lire, qu'ils sont des critiques, c'est-à-dire des juges, et non pas des disciples des religions du passé. Il incline à croire que ce sont les idées de l'Iran qui ont mené le monde depuis le temps où elles auraient agi sur Akkad et Sumer, aux âges pré-babyloniens, jusqu'à ce que, transmises par les gnostiques et Jacob Bœhme, elles soient venues façonner la pensée de Hegel (1). On ne sera donc pas surpris que son livre récent intitulé *Avesta Eschatology compared with the Books of Daniel and Revelations* (2), porte un caractère marqué d'apologétique, non chrétienne, mais zoroastrienne. C'est un supplémen à son précédent ouvrage: *Zarathushtra, Philo, the Achaemenids and Israel*, dont il a déjà été rendu compte en cette revue (3). En voici le plan : c. I. *Le cas à première vue :* connexion littéraire et historique entre l'Avesta et les Écritures sémitiques (c.-à-d. la Bible) depuis l'exil. Ces rapports, il les développe successivement : II. *Conception de Dieu ;* III. *Angélologie et Démonologie ;* IV. *Concept de l'éternité en général ;* V. *Résurrection ;* VI. *Jugement.* Les chap. VII et VIII décrivent les caractères distinctifs du zoroastrisme, puis « Dieu et ses Immortels », c'est-à-dire les Ameshas Spentas ; le dernier touche au lyrisme.

Certes il y a des rapprochements, parmi ceux qu'il fait, qui méritent d'être sérieusement étudiés ; que, par exemple, le nom d'*Adar = Atar*, le feu, qui est appellatif chez les Iraniens, mais désigne un élément des plus vénérés, et personnifié, soit devenu (?) le nom d'une divinité sémitique, et un nom de mois chez les Babyloniens et les Hébreux aussi bien que chez les Perses, c'est un fait qui peut donner à réfléchir. On ne niera pas non plus qu'Asmodée de Tobie rappelle Aeshma-Daêva, ni que la ville de Ragès, du même Tobie, ait été un centre zoroastrien important, ni que l'angélologie des Juifs se soit fort explicitée après leur contact avec les Médo-Perses. Quant à la résurrection, il n'est pas tellement certain que, dès le temps des Achéménides, les Perses en aient eu l'idée nette (4). On reconnaîtra aussi qu'il y a quelque analogie entre la conception des Ameshas Spentas et celle des Adityas védiques, et par conséquent que ces divines abstractions, ayant des germes si lointains dans la période indo-iranienne, ont pu prendre figure, tôt ou tard,

---

1. *Avesta Eschatology*, p. 8; *The Zend-Avesta*, part III, p. XIX, en note (*Sacred Books of the East* (S. B. E), vol. XXXI).

2. Chicago, Open Court, (London, Kegan Paul), 1908.

3. *Bulletin de Théologie biblique*, de Lemonnyer, p. 168 169, janvier 1908.

4. Darmesteter l'admettait ; mais cfr. Lagrange, *La Religion des Perses.*

dans le zoroastrisme, sans faire violence à l'esprit perse. Mais on n'en conclura pas du tout à cette priorité que Mills veut donner à la forme iranienne définitive de toutes ces idées vis-à-vis des idées similaires juives ou gréco-alexandrines. La raison en est toute simple et toujours la même. D'abord, il n'en est pas encore question dans les inscriptions des Achéménides ou les anciens textes grecs. Puis Mills, avec la majorité des iranistes, tient comme à une espèce de dogme à l'antériorité des Gâthas sur les textes achéménides, et même à leur antiquité absolue. Or, son assertion, il ne veut pas l'appuyer sur l'antiquité de leur dialecte par rapport au Zend (1) (on peut, en effet, écrire dans une langue morte ou mourante particulièrement sacrée) ; mais sur l'impression qu'il a que dans les Gâthas « tout est sobre et réel » (2), que Zarathushtra, dans ces hymnes, apparaît incontestablement comme un homme vivant et historique ; « their antiquity is placed beyond dispute by the historic mention of Zarathustra » (3). Il n'est pas nécessaire que tous les lecteurs des Gâthas partagent cette impression ; de fait, leur caractère quelque peu abstrait, essentiellement religieux, et, s'il est permis de parler ainsi, *clérical* (jusque Yasna XLVI, que l'on donne comme si plein de traits d'individualité inimitables), rend tout aussi aisé d'y voir l'œuvre de prêtres réformateurs, passionnés pour leur œuvre, que celle d'un véritable prophète historique ; ces prêtres ont bien pu faire usage de noms tradionnels, Vistâspa, Frashaohtra, etc., et Zarathushtra même, pour désigner typiquement les personnes et les conditions du temps de leur réforme. Je ne pense pas qu'on puisse soutenir que toutes ces mentions de personnes portent le cachet évident d'historicité et d'individualité de celles qu'on trouve, par exemple, dans le Coran ou les plus vieux documents bouddhiques. D'autre part, comme nous connaissons suffisamment, par le Dînkart et par la lettre de Tansar (4), les conditions de la rédaction de l'Avesta au temps d'Ardashir, et avant et après ; comme le réformateur Tansar, d'après Maçoudi, était un *platonicien*, fort capable d'épurer et de spiritualiser les textes et les traditions (5) ; comme les conditions de la lutte politico-religieuse d'Ardashir et de Tansar contre les « Rois des provinces » suffisent très bien à rendre compte du ton passionné qu'a le Zarathushtra des Gâthas quand il parle des ennemis de sa religion, on y regardera de très près avant de partager l'impression de Mills sur le caractère « historique » des Gâthas ; et tout son ensemble d'arguments n'étant décisif que grâce à l'appoint de cette impression, le système n'est pas encore près, croyons-nous, d'avoir détruit la théorie si opposée de son défunt collaborateur, le grand iraniste Darmesteter.

---

1. « Nor do I lay too much stress upon the difference between the Gâthic dialect and the so-called Zend... » (SBE, vol. XXXI, Introd. p. XXVI).

2. « ...but I do lay very great stress upon the totally dissimilar atmospheres of the two portions. In the Gâthas all is sober and real. » *Ibid.*

3. *Ibidem*, p. XXXVI.

4. DARMESTETER, The Zend-Avesta, second edition part I, (SBE, vol. IV) Introduction, pp. XXXIII-sv; *Journal Asiatique*, 1894, I, *Lettre de Tansar au roi de Tabaristan*. (*Ibid.*, p. XLII).

5. Maçoudi. Les prairies d'or. II. 161; SBE, IV, Introd. p. XLIV.

D'ailleurs, l'histoire du culte de Mithra montre assez que le mazdéisme n'avait pas nécessairement, vis-à-vis des autres religions, même païennes, un rôle si exclusivement actif. Dans son ouvrage précédemment analysé, CUMONT a un chapitre plein d'intérêt qui résume ses grandes études sur le mithriacisme(1). Le Mazdéisme d'Anatolie, répandu en Occident comme culte de Mithra, était déjà un syncrétisme dans son pays d'origine. Depuis les Achéménides, une noblesse de race persique dominait le Pont, l'Arménie, la Cappadoce ; à côté d'elles, un clergé puissant, les *pyrèthes* ou *maguséens*, qui avaient des temples jusqu'en Lydie, pratiquaient des rites à peu près semblables à ceux de l'Avesta. Seulement ils parlaient araméen, et leur mazdéisme était plus naturiste que celui de Tansar : des génies de la nature, comm Anâhita, Mithra, tenaient autour d'Ahura-Mazda une place aussi importante que les Amshaspends. Or, ce culte avait une théologie toute différente de celle des Gâthas. Il était *profondément influencé par Babylone*, et l'astrologie sémitique y dominait les mythes naturistes des Perses. Au sommet de la hiérarchie divine, le mithriacisme placera le Temps divinisé, le *Zervan Akarana*, source des deux Principes. Anâhita s'identifie à la fois à la Grande-Mère anatolienne et à Ishtar ou à Astarté, Mithra à Shamash, et Ahura-Mazda lui-même à Bel, puis, plus tard, au dieu céleste des Chalybes sémitisés, le Zeus de Dolichè. C'est un bel exemple de syncrétisme, où le mazdéisme se montre au moins aussi transformé que transformateur. — On sait que plus tard, dans l'empire romain, après que les empereurs mêmes se furent fait initier à ces mystères, le mithriacisme devint encore plus syncrétiste, et vécut en grande intimité avec Cybèle et Attis. Mithra, l'Invincible, cher aux soldats, le grand médiateur qui accueillait les âmes au ciel et devait ressusciter les corps, était sans doute une divinité très noble, à peu près irréprochable ; il n'avait même pas de déesse parèdre. Mais cela n'empêche pas que, dans l'ombre, à côté des grands mystères, on n'arrivât à rendre un culte au Principe mauvais, Ahriman. C'est la grande faiblesse du dualisme, au point de vue moral : il expose à la tentation de se concilier les démons, quand on les considère comme plus ou moins indépendants ; et ainsi le mazdéisme, tant admiré de Mills et des autres pour sa pureté morale, n'a pas peu contribué à répandre la sorcellerie, déjà dans l'antiquité ; même à travers le manichéisme, les sombres horreurs de la magie noire, au Moyen Age, en dérivaient pour une bonne part.

5. — Inde et Extrême-Orient.

Védisme et brahmanisme. — Mills, comme Oldenberg et d'autres, aime à rapprocher d'Ahura-Mazda le dieu védique Varuna, dieu moral aussi et assez abstrait. Varuna est un *Asura*, non un *Deva*. T. SEGERSTEDT, dans R. H. R. (2), a commencé une série d'études, qui promettent d'être intéressantes, et tendraient à établir que Varuna ne

1. *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, chap. VI.

2. *Les Asuras dans la religion védique* (1er article) RHR, mars-avril 1908.

serait ni sémitique, comme le propose Oldenberg, ni indo-iranien, comme les partisans de l'antiquité des Gâthas le supposent, mais un dieu des populations pré-aryennes de l'Inde ; c'est aux Dâsas détestés que l'auraient emprunté les Aryas. Cette théorie n'est pas nouvelle, nous verrons si elle reprendra vie. Le nom Asura (1), en rapport avec la Mâyâ, impliquait pour les vieux Hindous l'idée de pouvoir magique, de puissance plus ou moins suspecte. C'est pour cela que les Asuras finissent, dans le védisme tardif, par devenir tout à fait les ennemis des dieux, et que Varuna lui-même a toujours conservé un caractère un peu sombre et sournois, tout gardien de la morale qu'il était. Son association avec Mitra = Mithra serait purement accidentelle, et n'offrirait donc pas de parallèle bien instructif à celle d'Ahuramazda-Mithra. — Les Maruts, Rudra et Pushan se seraient introduits de la même manière dans le Panthéon védique. J. Scheftelowitz a publié une édition des *Apocryphes du Rigvéda* que les indianistes tiennent pour très importante. Voir là-dessus le Bulletin *Indische Religion (1904-1906)* de W. Caland dans ARW (2). Le lecteur qui s'y reportera y trouvera les renseignements qu'il peut désirer sur les travaux de première main. Indiquons-lui quelques publications d'intérêt plus populaire sur l'hindouisme. *The Gospel of Krishna and of Christ*, par Maud Soynt (3), est une étude qui tend à atténuer beaucoup les différences de nos Évangiles et de la Bhagavadgitâ. L'auteur veut que cette œuvre célèbre de mystique panthéiste propose à l'homme un Nirvâna presque identique à la vie éternelle du 4e Évangile. Le dieu s'identifierait, non pas au monde phénoménal, mais à un monde intelligible que je soupçonnerais d'être plus platonicien qu'hindou. On sera plus disposé par cet article à concéder à « l'Évangile de Krishna » certaines affinités avec Spinoza (v. p. 87) qu'avec l'Évangile du Christ ou avec saint Paul. — Le Rév. N. Macnicol, dans la même Revue, expose l'*Action and Reaction of Christianity and Hinduism in India* (4). On trouve là des jugements intéressants sur le « Védanta pratique » de Swami Vivekananda, dont la religion « universelle », prêchée jusqu'en Amérique, se réduit à peu près à la philosophie des Upanishads, tandis que la théosophie de Mrs Annie Besant fait plus de cas des Pûranas ; l'ardente néophyte trouve même des raisons apologétiques en faveur de l'idolâtrie, car l'image « établit une communication magnétique entre la forme divine et l'adorateur. » Les diverses sociétés théistes issues du Brahmo Samaj de Ram Mohun Roy ont à l'heure qu'il est moins de relief, peut-être du seul fait que les vérités qu'elles proclament sont beaucoup plus répandues maintenant dans l'hindouisme moyen qu'elles ne l'étaient au temps de leur fondation. Les apôtres de ces divers mouvements ont

---

1. Asura = Ahura. Ce mot signifierait *maître, seigneur;* Mills fait venir Ahura de *Ahu*, vie, avec le suffixe *ra;* de sorte que Ahura-Mazda serait « the living god. » (*Avesta Eschat.* p. 12).

2. ARW. W. Caland, *Indische Religion* (1904-1906) déc. 1907.

3. HJ., octobre 1907.

4. HJ., oct. 1907. Comparer C. Auzuech, *Le mouvement religieux dans l'Inde*, *Revue du Clergé français*, 1er juin 1908.

d'ailleurs tous emprunté au Christianisme tout ou partie de sa morale, et c'est une des raisons de leur force (1).

Bouddhisme. — L'influence chrétienne ne se fait pas moins sentir sur le bouddhisme, tel du moins que nous l'exposent ses adeptes d'Europe ou d'Amérique et quelques Japonais européanisés. On en aura la vive impression en lisant *The Dharma*, sous-titre : *The Religion of Enlightenment*, du Dr Paul Carus (2). Ce petit livre doit être fort orthodoxe, puisqu'il est d'un auteur dont *The Gospel of Buddha* a été chaleureusement recommandé par S. M. le roi de Siam et par les délégués bouddhistes au Parlement des Religions de Chicago, traduit même en japonais et en chinois ; tandis que les travaux d'Oldenberg et de Monier Williams, à ce qu'on nous dit dans un Appendice, sont « scholarly, but written from the Christian standpoint, and Buddhists do not recognize them as representing the facts correctly. » *The Dharma* est franchement apologétique. C'est un petit manuel qui est à la fois traité métaphysique, catéchisme, livre de prières et de méditations, théologie dogmatique de poche. Il paraît assez éclectique et se place au-dessus des divergences du Mahayana et du Hinayana. Sa métaphysique purement phénoméniste insiste sur l'irréalité de l'Atman, c.-à-d. de toute âme et de toute substance, mais les remplace par la loi suprême, Amitâbha (le double céleste du Bouddha), qui est dieu sans être démiurge, qui est la Bôdhi, qui est toute Perfection. Le Nirvâna, naturellement positif, est « a state of mind in which the limitations of individuality disappear, and the eternity of truth is contemplated. » Il n'est d'ailleurs pas dit si Amitâbha est un être conscient, s'il est de l'ordre réel ou idéal, une simple personnification de l'ordre cosmique et moral, ou un sur-être ; probablement ces distinctions sont-elles artificielles aux yeux du Dr Carus.

Signalons une étude de A. Nagel, *Der Chinesische Küchengott Tsau-Kyun* (3), qui montre comment le bouddhisme, en Chine, a su approprier un vieux culte, mi-naturiste, mi-maniste, du feu domestique, en l'entourant même de mythes évhémériques.

Shintoïsme. — La brève et substantielle étude de W. G. Aston intitulée *Shinto, the ancient religion of Japan* (4) est à rapprocher de l'ouvrage de M. Revon (5), qu'elle contredit sur certains points, principalement en ce que Aston nie que cette religion contienne rien qui ressemble à un code de morale formé. Elle n'a dans ses origines que des rapports génériques avec la vieille religion des Chinois, dont les Japonais sont des parents fort éloignés ; ainsi il n'y a pas de dieu du

1. Les études d'A. Roussel sur la Théologie brahmanique, que connaissent les lecteurs de cette Revue, pourront leur suggérer un jugement sur la valeur et l'avenir de ces divers essais de syncrétisme.

2. Chicago, Open Court, 1907.

3. ARW, déc. 1907.

4. R. A. M. 1907.

5. Voir le numéro de cette revue de juillet 1907. *Bull. d'histoire des religions, Japon.*

ciel, et la déesse du soleil (Amatéras) a la préséance sur celle de la Terre. Le culte y est inspiré plutôt par l'affection et la gratitude que par la peur. Contrairement à la théorie de Spencer, l'absence de spiritisme y est notable. Peu de traces d'une croyance à l'immortalité. Quoique parmi ces Kami si mal individualisés, toutes les grandes divinités soient naturistes, et ne soient devenues des ancêtres qu'après coup, cependant il y a dans leurs rangs beaucoup de héros divinisés ; mais il ne faut pas faire du Shinto, comme Lefcadio Hearn, un « culte des ancêtres ». Il y a aussi des dieux, moins primitifs, qui sont des abstractions ou des principes personnifiés ; ainsi *Izanaghi* et *Izanami* semblent à Aston suggérés tout simplement par le *Yin* et le *Yang*, le principe mâle et le principe femelle de la philosophie chinoise. Après les mythes et les dieux principaux, Aston examine le sacerdoce, le culte, la moralité et la pureté, la divination, les influences du bouddhisme et de la culture chinoise. Il conclut en jugeant que le Shinto, dépourvu du code moral, d'organisation ecclésiastique sérieuse, peu riche en littérature, absolument pauvre en art, — borné qu'il est aux fétiches, *(shintai)* où habite un double *(mitama)* de ses dieux — est condamné à une extinction qui pourrait être assez rapide. C'est une nourriture de babies peu appropriée au Japon moderne.

Fribourg (Suisse). Bernard ALLO, O. P.

Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques (1)

I. — Gouvernement de l'Église.

Conciles. — La *Revue* (2) a déjà annoncé la traduction du grand ouvrage du P. Granderath (3) sur le concile du Vatican. Maintenant que le premier volume de cette œuvre magnifique a paru, il importe d'en donner une idée moins sommaire.

Longuement préparé par son édition des actes de ce concile dans la *Collectio Lacensis*, ayant eu à sa disposition toutes les archives du Vatican, largement informé sur toute la littérature du sujet, l'auteur nous offre un travail qui, dans l'ensemble, peut passer pour définitif. « Avant tout, il a voulu faire œuvre d'historien, donner de son sujet une idée claire et exacte, d'après les sources, en rapportant ce qui s'y trouve, sans rien taire ni déguiser... » Il ajoute : « J'écris cette histoire du point de vue catholique ; c'est, semble-t-il, le seul juste, le seul possible même pour apprécier un concile. Il s'agit en effet d'une institution catholique qui doit se juger d'après les principes catholiques. » On ne peut que lui donner raison ; vouloir contester ce principe c'est, en tout cas, sortir du terrain de l'histoire pour entrer dans celui de l'apologétique.

Le Tome I est consacré aux préliminaires du Concile. Il traite de sa première annonce et de sa préparation éloignée, des mouvements d'opinion qu'il souleva et enfin de sa préparation immédiate.

Si l'on en croit certaines sources, Pie IX aurait eu depuis longtemps l'idée, qu'il manifesta publiquement le 6 décembre 1864, de convoquer un Concile général. Bien des motifs militaient en ce sens, et la commission de cardinaux ainsi que les trente-six évêques du rite latin et quelques orientaux consultés en 1865 affirmèrent, à une très forte majorité, l'utilité et même la nécessité de cette réunion. D'après eux, il devrait traiter des erreurs modernes opposées aux vérités fondamentales de la religion, des rapports de l'Église et de l'État, de l'union des Églises et de diverses questions de discipline ecclésiastique.

Un instant le pape avait pensé pouvoir faire coïncider l'ouverture du

---

1. Je rappelle que ce Bulletin n'entend traiter que des Institutions impliquant un point de vue doctrinal.

2. *Revue des Sciences Ph. et Th.*, I, (1907), p. 390.

3. *Histoire du Concile du Vatican depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation, d'après les documents authentiques.* Ouvrage du P. Théodore Granderath, S. J., édité par le P. Conrad Kirch, S. J., et traduit de l'allemand par des religieux de la même Compagnie. Tome I : *Préliminaires du Concile.* Bruxelles, A. Dewit, 1908; in-8°, XIV-590 pages.

Concile avec le centenaire des saints Apôtres Pierre et Paul (1867), mais les travaux n'étaient pas assez avancés pour qu'on pût s'arrêter à cette date ; du moins, Pie IX profita de cette solennité pour en faire l'annonce officielle : le Concile devait s'ouvrir le 8 décembre 1869.

En attendant, une congrégation dite « Congrégation spéciale directrice des affaires du futur concile général » fut chargée de préparer les questions qui s'y rapportaient ou qu'il devrait traiter. Elle s'adjoignit des consulteurs romains et étrangers, distribués en plusieurs commissions. Le choix de ces derniers, en Allemagne surtout, ne se fit pas sans soulever des difficultés et des polémiques.

La commission centrale se trouva dès l'abord en face d'une tâche délicate, celle de décider qui devrait être appelé au concile. « Que les évêques chargés d'un diocèse (évêques résidentiels) dussent être convoqués, cela ne faisait pas de doute. Qu'un privilège ancien donnât à tous les cardinaux, à ceux même qui n'étaient pas évêques, siège et voix au concile, cela n'était pas moins solidement établi, et ce privilège devait évidemment être maintenu. Mais il fallait examiner avec soin si, outre les évêques résidentiels, on devait convoquer aussi les évêques simplement titulaires, quelle part revenait dans le concile aux procureurs des évêques empêchés, quel parti était à prendre au sujet des abbés et des généraux d'Ordres. Il y avait en outre à étudier la conduite à tenir relativement à l'admission dans le concile des Églises orientales non unies, et l'attitude à prendre vis-à-vis des protestants et des jansénistes ; à décider enfin si l'on devait, à l'exemple des conciles antérieurs, inviter les princes chrétiens et quel rôle leur serait dévolu au concile. » Il fut décidé que tous les évêques, même titulaires, seraient convoqués, car, par le seul fait de leur consécration, ils reçoivent un droit à enseigner et à gouverner l'Église. On admit aussi, en vertu d'un privilège traditionnel, les généraux d'Ordres et les abbés généraux, mais non les abbés des abbayes particulières. Quant aux vicaires capitulaires et aux procureurs des évêques, ils n'eurent aucune place au concile ; les derniers devaient se borner à exposer les motifs qui avaient empêché leurs évêques de répondre à l'invitation qui leur avait été faite. Les évêques orientaux non unis seraient invités à condition qu'ils acceptassent de souscrire une formule de foi et de reconnaître la primauté romaine, comme cela s'était fait en pareille circonstance. Les Jansénistes, à cause de l'état de révolte dans lequel ils se trouvent, et les Anglicans, parce qu'ils n'ont pas gardé l'épiscopat, ne seraient pas convoqués. Les princes catholiques ne furent pas expressément invités ; dans la bulle de convocation, on choisit les termes les concernant de façon à leur permettre une certaine coopération, s'ils désiraient la fournir.

L'annonce du concile fut accueillie avec un enthousiasme presque unanime. Pourtant, lorsque l'opinion fut mise au courant des questions qui devaient s'y traiter, de bruyantes polémiques s'élevèrent. Parmi les opposants on remarqua surtout, en Allemagne Dollinger, en France Mgr Maret, le P. Hyacinthe et Mgr Dupanloup. Parmi les orientaux non unis l'accueil fait aux lettres papales varia selon les dispositions individuelles des destinataires, mais tous, les uns par esprit d'hostilité, les autres par crainte, s'abstinrent. Chez les protestants on remarqua quel-

ques démarches en faveur de l'union. Enfin les gouvernements, malgré une tentative d'excitation contre Rome venue de la Bavière, se tinrent dans une attitude de réserve et d'abstention. Seule la Russie défendit aux évêques de prendre part au concile.

Durant ces discussions préliminaires, la commission centrale continuait ses travaux. Elle eut à décréter les mesures nécessaires pour la célébration du concile et à rédiger les schémas des futurs décrets. D'accord avec le pape elle régla ce qui regardait la présidence du concile Pie IX présiderait en personne les sessions publiques, les congrégations générales seraient dirigées par cinq cardinaux représentant le pape. On choisit les officiers du concile, on désigna le local des sessions, enfin on décida l'établissement de quatre députations conciliaires, formées de vingt-quatre Pères du concile nommés par le Pape, pour préparer les décrets. La députation pour le dogme proposa trois schémas : 1° de la doctrine catholique contre les erreurs issues du rationalisme ; 2° de l'Église ; 3° du mariage chrétien. Les députations de la discipline ecclésiastique, des réguliers et des rites orientaux, proposèrent de leur côté de nombreux schémas. L'ensemble s'élevait à cinquante et un ; il s'en faut que tous aient été proposés au concile. Il faudrait joindre à ces projets ceux qui émanèrent des Pères.

Tel est le contenu de ce premier volume. Il importe de noter que plusieurs des questions traitées à l'occasion du concile et rapportées par son historien intéressent le théologien et le canoniste, car elles fixent certains points du gouvernement général de l'Église.

L'Index. — Le P. J. Hilgers, S. J. (1), vient de fournir un précieux complément à son Histoire de l'Index en relevant tous les écrits condamnés par lettre apostolique, des origines de l'Église à nos jours. Une première partie donne sous forme de régestes les documents pontificaux portant condamnation des ouvrages qui n'ont plus été insérés dans l'édition de l'Index publiée en 1900. Dans ce cas sont tous les ouvrages antérieurs à 1600 et quelques autres. La seconde partie comprend la liste des ouvrages condamnés par lettre apostolique, encore actuellement inscrits au catalogue. Cette liste offre un intérêt bibliographique tout spécial, car l'auteur ne s'est pas contenté des indications fournies par les documents pontificaux, il a relevé sur l'original le titre exact et complet de ces ouvrages. Dans une troisième partie enfin vingt-deux lettres apostoliques, omises dans les collections, sont intégralement publiées. Un appendice donne le texte de la soumission de Fénelon. On ne saurait trop louer l'auteur du souci d'exactitude dont il a fait preuve en son travail. Pour en montrer toute la valeur et l'utilité, il faudrait encore relever la savante dissertation canonique sur l'excommunication jointe à la défense de certains livres, mais ce serait sortir du domaine de ce bulletin.

II. — Liturgie et culte.

Il faut savoir gré au prince Maximilien de Saxe, professeur à l'uni-

1. *Die Bücherverbote in Papstbriefen. Kanonistisch-bibliographische Studie.* Fribourg en B., B. Herder, 1907 ; in-8°, VIII-108 pages.

versité de Fribourg (Suisse), de publier ses leçons sur les liturgies orientales. Les ouvrages sur ce sujet sont peu nombreux, et souvent très spéciaux. Il manquait une œuvre de synthèse qui permît à tous de s'orienter facilement dans une matière très complexe et en même temps fît saisir à l'occasion la portée théologique des formules en usage dans ces liturgies. C'est ce qu'a voulu faire le prince Maximilien. Aussi ne prétend-il pas apporter sur tous les points des solutions originales. Plus d'une fois il s'est contenté d'utiliser les travaux de ses devanciers en y ajoutant le résultat de ses recherches et de ses observations personnelles.

Le premier volume, le seul paru (1), comprend une introduction générale assez dense et une étude sur le rite grec.

L'introduction, après quelques indications bibliographiques qu'on aimerait plus complètes et plus précises, aborde diverses questions intéressant l'ensemble des liturgies orientales. Leur authenticité d'abord. Elle peut être considérée à un double point de vue ecclésiastique et historique. Toutes, sauf une liturgie grecque dite de S. Pierre, ont été en usage dans les diverses Églises et de ce chef sont authentiques. Mais ont-elles été composées par les personnages dont elles portent les noms ? Pour quelques-unes l'attribution est certainement fausse ; pour d'autres elle est vraie en partie. Une circonstance complique le problème : c'est que jusqu'au IIIe siècle aucune liturgie n'a été écrite. Pourtant dès cette époque, très probablement du moins, existaient déjà les liturgies dites de S. Jacques et de S. Marc.

L'ensemble des liturgies orientales peut se ramener à quatre groupes.

1° La liturgie de S. Jacques à laquelle se rattachent certainement les liturgies grecque, syriaque, arménienne. — La liturgie grecque primitive, à en croire une tradition, fut abrégée par S. Basile ; plus tard S. Jean Chrysostome fit subir à son travail la même opération ; de là sortirent deux types nouveaux, auxquels on ajouta encore par la suite la liturgie des présanctifiés pour le temps de carême. — Les anaphores syriaques sont très nombreuses, on en compte jusqu'à quarante-trois. — Enfin la liturgie arménienne qui forme le dernier rameau de cette famille n'est pas antérieure au Ve siècle. Durant le moyen âge elle reçut des additions empruntées au rite romain.

2° Le groupe égyptien comprend les liturgies copte et éthiopienne, qui se rattachent à la liturgie de S. Marc.

3° Le troisième groupe comprend les liturgies de la Mésopotamie. La plus ancienne est celle des apôtres de ce pays, Addée et Mar. Plus tard on y ajouta deux anaphores dites l'une de Théodore de Mopsueste, l'autre de Nestorius ; elles ne sont pas en usage chez les catholiques. La liturgie du Malabar n'est qu'une variété de la liturgie nestorienne.

4° Un quatrième groupe enfin serait celui d'Éphèse ou de la liturgie de S. Jean. Il n'en reste pas trace en Orient ; mais certaines liturgies occidentales (mozarabique et gallicane) en seraient issues.

L'auteur donne ensuite quelques indications sur l'extension actuelle

1. *Praelectiones de Liturgiis orientalibus habitae in Universitate Friburgensi Helvetiae.* T. I. Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1908 ; in-8°, VIII-242 pp.

des diverses liturgies orientales, sur les langues dans lesquelles elles sont écrites et les éditions qui en ont été faites. Il insiste plus spécialement sur leur richesse au point de vue dogmatique et l'importance du témoignage qu'elles peuvent fournir au théologien.

La seconde partie est spécialement consacrée au rite grec. Elle décrit culte, édifices, instruments, vêtements, livres et personnes; puis fournit de copieux renseignements sur le calendrier ecclésiastique. Une table de tous les personnages inscrits à ce calendrier permet de l'utiliser facilement.

Eucharistie, Messe. — Le P. Thurston, S. J., un des savants les plus renseignés sur l'histoire des dévotions dans l'Église, a consacré au culte de la sainte Eucharistie et à la Messe des articles remarqués dont M. Boudinhon commence la traduction pour le public français.

Pour ce qui est du culte privé envers la sainte Eucharistie (1), l'auteur n'en trouve pas trace avant le XIe siècle. Selon lui, les témoignages invoqués par le chanoine Corblet et d'autres sont impuissants à en faire la preuve pour les temps antérieurs. Il est hors de doute cependant qu'on gardait la sainte réserve pour les malades et que l'on croyait à la présence réelle.

De quelle époque aussi date l'élévation de la Messe ? Il paraît bien, toujours d'après le P. Thurston (2), que cette rubrique date du XIIIe siècle. Son établissement serait la conséquence des disputes théologiques soulevées au XIIe siècle sur le moment précis où est accomplie la transsubstantiation du pain. « Certains, et sans doute le plus grand nombre, soutiennent l'opinion, universellement admise aujourd'hui, que le pain est changé au corps du Christ aussitôt que les paroles de la consécration, *Hoc est corpus meum*, ont été prononcées sur lui par le prêtre. D'autres cependant tenaient que le chang ment ne se produisait pour le pain que lorsqu'il avait lieu aussi pourle vin, c'est-à-dire après les paroles de la consécration du calice. » Et comme aussi, au XIIe siècle, le célébrant, avant de consacrer, élevait l'hostie au-dessus de l'autel, assez haut pour qu'elle fût aperçue du peuple, « cet usage d'élever l'hostie *avant* la consécration donna naissance, par une transition insensible, à l'usage de montrer l'hostie *après* la consécration », car les tenants de la première opinion virent là une manière de populariser et de faire accepter leurs idées.

Des remarques déplaisantes, émises par un organe ultra-protestant d'Angleterre, amenèrent le P. Thurston (3) à justifier l'usage des honoraires de messe en recherchant leur origine. Il le rattache à une double cause. D'abord la coutume des fidèles des premiers siècles de faire des offrandes au moment du Saint Sacrifice, offrandes dont une partie était consacrée pour la communion du prêtre et celle des fidèles, et le reste

1. *The early Cultus of the Blessed Sacrament* dans *The Month*, avril 1907.

2. *The Elevation* dans *Tablet*, 19 octobre, 26 octobre, 2 novembre 1907; traduction de M. Boudinhon : *Les origines de l'élévation* dans *Revue du Clergé français*, 1 juin, 1 juillet 1908.

3. *Stipends for Masses*, janvier 1908.

réservé à la subsistance du clergé. Une autre cause se trouve dans l'introduction des messes privées, célébrées pour une intention particulière. Ce fut surtout quand l'usage des messes pour les morts eut été introduit que les offrandes en argent apparurent. La pratique de celles-ci n'est commune qu'à partir des Xe et XIe siècles.

Prière pour les morts. — La prière pour les morts et même la célébration de l'Eucharistie en leur faveur était beaucoup plus ancienne. Le R. Dr Swete, professeur de théologie à l'Université de Cambridge, en a fait la preuve en un article richement documenté, dont M. Vacandard a donné une adaptation française (1). En voici la conclusion.

« Bien qu'à l'origine la prière pour les âmes ait été peut-être une pratique individuelle, il n'y a pas de preuve que les morts aient été commémorés par leurs noms dans l'*agape* eucharistique dès l'âge apostolique ou dans la période *subapostolique*. De telles commémorations ont probablement commencé au second siècle avec la tenue des *agapes* sur les tombes des martyrs et plus tard sur celles des autres chrétiens décédés. Si l'Eucharistie était associée à l'*agape* cémétérialle, soit qu'elle fût célébrée concurremment, soit qu'elle l'ait précédée immédiatement, les noms des défunts ont pu trouver alors place dans la prière eucharistique. Au IIIe siècle l'Eucharistie elle-même était, au moins dans le nord de l'Afrique, offerte pour les fidèles trépassés, et avant la fin du même siècle l'intercession pour les morts paraît avoir été un trait commun à toutes les liturgies. En même temps l'usage de célébrer spécialement l'Eucharistie en mémoire des personnes décédées, soit dans les cimetières, soit dans les églises, est marqué dans les manuels ecclésiastiques. Le quatrième siècle, avec sa vénération pour les martyrs, son sentiment si développé de la grandeur des mystères et de l'unité du corps du Christ, s'attacha encore plus fermement à ces commémorations, et malgré l'opposition de quelques mécontents, comme Aérius, malgré la répugnance qu'éprouvaient les gens du monde à se charger des intérêts spirituels de leurs défunts, l'usage d'offrir des prières, le sacrifice eucharistique et des aumônes pour les membres décédés de l'Église s'établit désormais comme un important facteur de la vie chrétienne, tant en Orient qu'en Occident. »

La Sainte Vierge. — C'est une croyance tenue presque à l'égal d'un dogme par beaucoup de Protestants que le culte envers la Sainte Vierge est une nouveauté de l'Église en décadence, une idolâtrie à peine déguisée. Cette opinion est si forte que des âmes loyales, comme le fut celle de Pusey, se heurtent à ces préjugés. En ces derniers temps, on a même essayé de jeter pareil doute parmi les Catholiques ; mais la tentative, complètement discréditée au point de vue scientifique, n'a abouti, jusqu'ici, qu'à un lamentable échec.

Il importe pourtant de ne pas s'en tenir sur ce sujet à de pures négations. Heureusement la science catholique a mieux à offrir et dès main-

1. *La Prière pour les Trépassés dans les quatre premiers siècles*, dans *Revue du Clergé français*, 15 oct. 1907; cf. *Journal of theological studies*, 1er juillet 1907.

tenant il est loisible de signaler plusieurs ouvrages composés en dehors de toute polémique qui apportent les preuves d'une dévotion envers Marie, presque aussi ancienne que l'Église et répandue dans les diverses contrées soumises à son action.

Avant de les aborder, je tiens à annoncer la nouvelle traduction d'un ouvrage de NEWMAN : *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique* (1). Il fut composé en 1865 et publié sous forme de lettre au Dr Pusey. Œuvre de science sans doute, ces pages se recommandent aussi par le sentiment profond, le ton intime et personnel qu'on trouve dans les diverses œuvres du cardinal. Par ce double aspect, l'ouvrage est resté vivant et peut encore atteindre des âmes semblables à celle à laquelle il était directement adressé. On y trouvera en dehors des preuves qui établissent l'antiquité de la doctrine mariale dans l'Église, une utile distinction entre la *foi* et la *dévotion*. « J'admets pleinement que la *dévotion* envers la Sainte Vierge a grandi chez les catholiques dans le cours des siècles ; je n'admets pas que la *doctrine* qui la concerne ait reçu aucun accroissement, car je crois qu'elle est, en substance, restée la même une et identique depuis l'origine. » p. 40.

Au fond c'est l'application de cette même distinction que M. E. NEUBERT, dans le consciencieux travail (2) déjà analysé ici même (3), a constatée durant la période anténicéenne. « Élevée, dès la période anténicéenne, au-dessus de tous les autres saints et placée à côté de Jésus dans l'œuvre de la Rédemption, Marie a-t-elle été aussi dès lors l'objet d'un culte ? Si l'on entend par le mot culte des honneurs officiels, il serait difficile de donner une solution précise à cette question, à cause de l'obscurité où sont encore plongées les origines de la liturgie. D'après ce que nous en connaissons, il semble que la réponse serait plutôt négative. Mais on ne peut rien conclure de ce fait contre l'idée qu'à cette époque on se faisait de Marie dans la vie chrétienne. » En effet la liturgie ne se présentait pas alors avec les caractères qu'elle a de nos jours. Le culte des saints était surtout local et étroitement lié au souvenir du jour de leur naissance au ciel. Pas d'anniversaire déterminé, pas de souvenir local, pas de culte. A cause de cela, Marie pouvait difficilement entrer dans la liturgie de l'Église universelle. D'ailleurs sa mémoire s'unissait trop intimement au Christ pour en être séparée, même dans la liturgie ; dans plus d'une fête on honorait, en même temps que le Fils, la Mère : il n'y avait donc pas lieu de lui consacrer une liturgie spéciale.

Mais « s'il est difficile d'établir que Marie ait reçu dans les trois premiers siècles des honneurs proprement liturgiques, ce qui ne fait pas de doute, c'est qu'elle a été pour les fidèles de ce temps un objet de vénération. » Cette vénération s'est traduite de diverses manières : dans les nombreux récits sur l'origine de Jésus, où la Mère était exaltée avec

---

1. Traduction revue et corrigée par un BÉNÉDICTIN de l'abbaye de Farnborough, avec une préface par Dom CABROL. Paris, Téqui, 1908; in-12, XII-252 pages.

2. *Marie dans l'Église anténicéenne.* (Bibliothèque théologique). Paris, J. Gabalda, 1908; in-12, XVI-284 pp.

3. Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, avril 1908, p. 375.

le Fils, dans les peintures des catacombes, dans les homélies des Pères, dans la préoccupation constante des fidèles de défendre contre les hérésies les privilèges éminents de Marie.

« A-t-on aussi dès cette époque invoqué Marie?... On ne peut citer aucun témoignage certain établissant qu'on ait prié la Mère de Dieu dès cette époque ; mais le silence des documents s'explique aisément, et la comparaison avec les autres bienheureux qu'on invoquait au moins à partir de la seconde moitié du IIe siècle, ainsi que le pouvoir spécial d'intercession attribué à Marie ne permettent pas de douter qu'à elle aussi aient été dès lors adressées les prières des fidèles. »

L'ouvrage du R. P. Delattre, des Pères Blancs, vient heureusement compléter, pour un pays particulier et par une méthode spéciale, ces données générales (1). Comme le remarque avec à-propos le savant auteur, plus d'un qui reste réfractaire aux preuves théologiques ou même aux témoignages écrits s'inclinera devant les documents archéologiques.

Ce travail comprend deux parties, l'une consacrée à l'époque qui précède l'invasion arabe, l'autre à celle qui la suit. La première est de beaucoup la plus riche et la plus intéressante. Le bas-relief de Damous-el-Karita, ainsi que les *orantes*, images de Marie et de l'Église, permettent de remonter dans les témoignages favorables au culte marial en Afrique jusqu'au règne de Constantin, peut-être même jusqu'à la fin du IIIe siècle. Plusieurs statuettes d'argile grise, qu'il faut sûrement regarder comme des images de Marie, datent de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve. De la même époque sont des carreaux de terre cuite, les uns offrant l'image indubitable de la Sainte Vierge, les autres portant l'invocation : *Sancta Maria, adjuva nos.* Des marbres des VIe et VIIe siècles prouvent que des femmes chrétiennes reçurent le nom de Marie. « Mais rien n'égale, ajoute l'auteur, pour l'extension et l'intensité du culte de la Sainte Vierge, les révélations fournies par notre riche collection de plombs de bulle. » Ce sont les sceaux dont étaient munis les actes publics ou les correspondances privées. Or, beaucoup de ces plombs portent l'image de la Vierge avec une invocation, et cela dès le VIe siècle.

Ces précieuses constatations sont nouvelles et dues à peu près exclusivement aux sagaces recherches du R. P. Delattre. En 1878, M. Rohault de Fleury écrivait à propos de l'Algérie : « Nous ne connaissons encore aucune église ayant autrefois existé sous son patronage, aucune médaille frappée à son image, aucune inscription marquée de son nom.» De pareils résultats montrent ce qu'on peut attendre de l'archéologie et le concours appréciable qu'elle peut fournir à l'histoire des croyances et du culte.

Saint Joseph. — Plus encore que le culte de la Sainte Vierge, celui de saint Joseph s'est développé avec lenteur dans l'Église. On peut s'en rendre compte en parcourant l'ouvrage si complet que vient de consa-

---

1. *Le culte de la Sainte Vierge en Afrique, d'après les monuments archéologiques.* Paris-Lille, Desclée, De Brouwer et Cie (1908); in-8o, XII-234 pp.

crer à ce sujet M. Joseph Seitz (1), prêtre du diocèse d'Eichstätt. C'est une véritable somme historique relevant toutes les manifestations de la pensée théologique, de la légende, du culte et de l'art (2), intéressant le saint époux de Marie, des origines jusqu'au concile de Trente. Un pareil ouvrage ne se résume pas, qu'il suffise de donner ici quelques-unes de ses conclusions.

Durant les premiers siècles saint Joseph a peu d'importance et de relief dans la littérature ecclésiastique. Il faut en chercher la raison dans les hérésies qui attaquaient la divinité de Notre-Seigneur. En présence de pareille négation, les docteurs catholiques insistaient sur le côté divin de la vie de Jésus et laissaient dans l'ombre ce qui, dans son humanité, pouvait faire objection. Cependant peu à peu une tradition se forme chez les Pères, qui détermine les principaux aspects de la figure de saint Joseph, notamment ses relations avec Jésus et Marie. On le représente comme un charpentier et l'opinion de saint Isidore de Séville qui en fait un forgeron est peu suivie. A l'origine, on le disait seulement fiancé de Marie, mais saint Ambroise et saint Augustin soutiennent l'existence du mariage. La conséquence pour l'évêque d'Hippone, c'est que, dans un sens très profond, saint Joseph est le père de Jésus, puisque celui-ci est né de son épouse. Saint Jérôme et saint Augustin affirment contre plusieurs autres Pères la virginité de saint Joseph.

Dans l'antiquité, à part les légendes qui popularisent la mémoire de saint Joseph et les œuvres d'art qui le représentent, on ne trouve pas trace de culte en son honneur, si ce n'est peut-être chez les Coptes.

Le moyen âge a fait faire des progrès à la dévotion envers le père nourricier de Jésus. Pour la première fois son nom est inscrit dans un martyrologe de Reichenau au IXe siècle. La première chapelle qui lui fut dédiée, le fut à Bologne en 1129. C'est dans cette même ville qu'on trouve son nom inséré pour la première fois dans les litanies des saints. Vers la même époque on trouve sa fête célébrée en diverses Églises et par plusieurs Ordres religieux.

Un de ceux qui fit le plus pour propager le culte de saint Joseph, ce fut Gerson, et il eût voulu que le concile de Constance établit une fête générale en son honneur. Mais l'ouvrage le plus remarquable, parmi ceux qui parurent à cette époque et dont l'influence fut considérable pour développer la dévotion à saint Joseph, est certainement celui du Dominicain Isidore de Isolanis.

Dès cette époque, si la fête n'est pas universelle, la dévotion a cependant déjà profondément pénétré dans le peuple et on peut déjà prévoir l'importance croissante qu'elle prendra à partir du Concile de Trente.

Kain. M. Jacquin, O. P.

---

1. *Die Verehrung der hl. Joseph, in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient dargestellt.* Fribourg en B., B. Herder, 1908; in-8°, XVII-388 pp.

2. Douze planches contenant quatre-vingts gravures reproduisent les principales.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publications nouvelles. — M. E. Kautzsch a commencé de publier une 3me édition, entièrement refondue, de sa traduction si connue des Livres de l'Ancien Testament. En tête de chaque Livre figurent maintenant les introductions critiques qui formaient précédemment la matière de fascicules complémentaires. Les différentes sections du texte sont, elles aussi, précédées d'une introduction critique spéciale. Enfin, dernière amélioration, de courtes notes explicatives, placées au-dessous du texte, en facilitent l'intelligence.

Cette nouvelle et vraiment pratique édition paraît à la librairie Mohr, de Tubingue, par fascicules de 4 feuilles d'impression, au prix de 80 pf. chacun. Le premier fascicule a paru en mai, les autres suivront toutes les cinq semaines et la publication s'achèvera au printemps de 1910.

— La librairie B. Herder, de Fribourg, depuis peu propriétaire du célèbre *Enchiridion* de Denzinger, vient d'en donner une nouvelle (10e) édition. La préparation en a été confiée au R. P. C. Bannwart, S. J. D'importantes améliorations ont été réalisées tant au point de vue scientifique qu'au point de vue pratique. Plusieurs textes ont été donnés en une forme plus correcte ; d'autres, douteux ou peu utiles (sur les mariages mixtes), ont été supprimés; les dernières décisions du pontificat de Pie X sont insérées. De plus, l'ordre chronologique a été plus nettement indiqué et les renseignements bibliographiques complétés. L'impression elle-même est excellente et divers types de caractères aident à distinguer au premier coup d'œil les passages plus significatifs.

— La librairie F. Schöningh, de Paderborn, publie une nouvelle Collection intitulée : *Studien zur Philosophie und Religion*, qui comprendra tout à la fois des études systématiques et historiques. Le Directeur en est le Dr R. Stölzle, professeur de philosophie à l'Université de Wurzbourg. Le premier volume qui vient de paraître est dû au Dr G. Sattel : *Martin Deutinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik in 19 Jahrhundert*, in-8° de viii et 304 p.

Concours. — La Kantgesellschaft propose comme sujet de concours pour l'obtention du prix Gütler (1000 Marks et 600 Marks) la question suivante : Quels sont les progrès réalisés par la métaphysique en Allemagne depuis Hegel et Herbart ? Le travail demandé doit être de caractère critique plutôt qu'historique et proposer des conclusions touchant les éléments durables des systèmes étudiés. On désire même que ces conclusions soient exprimées sous forme de thèses à la fin du travail Le jury se compose des professeurs Riehl, Stumpf, recteur, de Berlin, et Külpe, de Wurzbourg. Les mémoires, rédigés en langue allemande, peuvent être envoyés jusqu'au 22 avril 1910.

Retraite. — Le Dr Karl Fr. Nösgen, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'Université de Rostock, a pris sa retraite.

Nominations. — M. A. Deissmann, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'Université de Heidelberg, passe avec le même titre à l'Université de Berlin où il succède à M. le professeur Bernhard Weiss qui prend une retraite bien méritée.

M. Deissmann a lui-même pour successeur à Heidelberg M. J. Weiss, précédemment professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à Marbourg.

— M. le Dr G. Aicher s'habilite comme privat-docent d'exégèse du N. T. à la Faculté de théologie de Munich.

— M. le Dr J. Ev. Niederhuber a été appelé au Lycée royal de Ratisbonne comme professeur extraordinaire d'exégèse du N. T., de patrologie et d'encyclopédie et méthodologie théologiques. Il était précédemment Régent du Petit Séminaire de la même ville.

Décès. — M. J. A. Koeberle est décédé prématurément il y a quelques mois, à l'âge de 36 ans. Il était professeur d'exégèse et d'histoire de la religion israélite et juive à l'Université de Rostock, et occupait une place très en vue parmi la jeune génération d'exégètes protestants conservateurs.

Ouvrages principaux : *Natur und Geist nach d. Auffassg. d. alt. Test.*, 1901 ; *Geistige Kultur der semit. Völker*, 1901 ; *Babylonische Kultur und biblische Religion*, 1903 ; *Sünde und Gnade in Religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, 1905 ; *Zum Kampfe um das Alte Testament*, 1906. M. Koeberle a donné aux *Biblische Zeit- und Streitfragen* de M.M. Boehmer et Kropatscheck : *Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob.*

ANGLETERRE. — Publication nouvelle. — La maison Clark, d'Édimbourg, qui a déjà édité le *Dictionary of the Bible* et le *Dictionary of Christ and the Gospels*, entreprend de publier une *Encyclopaedia of Religion and Ethics* qui comprendra dix volumes, in-8° impérial, d'environ 900 pages chacun. Le premier paraîtra en septembre prochain.

Universités. — Une pétition, signée d'un grand nombre de noms connus, a été récemment adressée au Gouvernement demandant la création, à Londres, d'un Bureau impérial d'anthropologie. Les signataires demandent, dans l'intérêt même du bon gouvernement des colonies britanniques, que les candidats aux fonctions coloniales reçoivent officiellement une formation scientifique en matière d'ethnologie, de sociologie et de religion des peuples non civilisés. Ils rappellent que tout récemment Sir Reginald Wingate demandait aux universités d'Oxford et de Cambridge si elles étaient en état de donner cet enseignement aux candidats du « Sudan Civil Service » et que, sur leur réponse affirmative, des cours ont été organisés et fonctionnent déjà.

— M. H. Wilde a fait don à l'université d'Oxford d'une somme de 4000 l. st. pour la fondation d'une chaire de religion naturelle et comparée.

Musée. — On vient d'ouvrir à Londres une sorte de Musée de l'Orient « The Orient in London », destiné à promouvoir l'intérêt pour les Missions. Le Musée comporte une Salle, très intéressante, des Religions. Pour en rendre la visite plus facile et plus profitable, le président du Comité, le Rev. Macfayden, avec le concours de plusieurs collaborateurs, a publié un Guide qui est en même temps une précieuse contribution à l'histoire des religions. M. A. C. Haddon a écrit une Introduction à la religion des primitifs. MM. H. A. Cook, W. A. Elliot, J. G. Hawker, G. Owen et le prof. G. W. Thatcher ont donné des études sur l'Inde, la Chine, l'Islam, etc.

Congrès. — Le Congrès international d'Éducation morale dont nous avons annoncé, dans notre dernier numéro, la prochaine réunion à Londres, se tiendra les 25-29 septembre au lieu des 23-26. La carte de congressiste se vend 12 francs : une souscription de 6 francs donne droit à recevoir le volume des Actes qui sera ultérieurement publié. Adresser la demande à M. H. G. Belot, 137, rue du Ranelagh, Paris ; A. Moulet, 7, rue de Roussy, Lyon, secrétaires pour la France, ou à M. G. Spiller, 13, Buckingham street, Strand, Londres, secrétaire général.

Conférences. — Une série de conférences sur la Grèce ancienne va être donnée à l'université de Cambridge pendant les mois de juillet et d'août. On signale une lecture du Dr Burn sur les Credo grecs, une autre du Dr J. H. Moulton sur les tas de décombres égyptiens et l'étude du Nouveau Testament. Les professeurs B. Swete, Stanton et Inge ont également engagé leur concours.

Retraite. — Le Rév. T. K. Cheyne, professeur d'exégèse à Oriel College (Oxford), s'est vu contraint de donner sa démission pour raison de santé. M. Cheyne, qui a déjà fourni un labeur scientifique hors de pair, est âgé de 68 ans.

Nominations. — M. Warde Fowler a été nommé Gifford Lecturer à l'université d'Édimbourg pour la période 1909-1911.

— M. L. Brebant a été nommé professeur adjoint de philosophie morale à l'université de Saint-Andrews.

Décès. — Les journaux ont annoncé, il y a quelques semaines, la mort de Lord Derby, qui était chancelier de l'université de Liverpool.

AUTRICHE. — Concours. — L'université de Vienne a mis au concours le sujet suivant, qui est très actuel : La religion des peuples dont il est question dans le Pentateuque. Étude historique. Un prix de 800 cour. sera attribué au meilleur travail.

Société savante. — L'Autriche possède désormais, à Athènes, comme la France, l'Allemagne et l'Angleterre, son Institut d'Archéologie. Il a été solennellement inauguré à la fin de mars. Le directeur est le Dr R. Heberdey, précédemment privat-docent d'Archéologie classique à l'université de Vienne et secrétaire de l'Institut archéologique de Vienne.

Congrès. — Le 16e Congrès international des Américanistes se tiendra à Vienne du 9 au 14 septembre prochain. Les sujets à traiter ont été répartis en trois sections. Les deux premières surtout intéressent l'histoire des religions : 1° Les tribus indigènes ; leur origine, leur distribution géographique, leur histoire, leurs particularités physiques, leur langue, leur culture matérielle, leur culte, leurs mœurs ; 2° Les monuments et antiquités d'Amérique.

Le secrétaire général, M. Fr. Heger, Wien I, Burgring 7, est chargé de recevoir tous les avis relatifs aux mémoires et communications que que l'on se propose de présenter au Congrès. Les langues allemande, anglaise, française, espagnole et italienne sont admises. Pour obtenir la carte de membre, qui coûte 21 francs, s'adresser à M. le Dr Karl Ausserer, Vienne VIII, Lenaugasse, 2.

Jubilé. — Le R. P. Hugo Hurter, S. J., a célébré, le 2 mai, son cinquantenaire comme professeur de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie d'Inspruck. Le savant Jésuite est professeur honoraire depuis 1903.

Nominations. — L'Académie des Sciences de Vienne a nommé récemment membres d'honneur MM. G. Maspéro et H. Poincaré.

— Le Dr J. Stufler, S. J., privat-docent à l'université d'Inspruck, a été nommé professeur ordinaire de théologie dogmatique.

Décès. — M. Theodor von Sickel, l'éminent historien autrichien, est décédé dans les derniers jours d'avril à l'âge de 92 ans. M. von Sickel avait passé deux ans à l'École des Chartes de Paris et quand, en 1874, la mission lui fut confiée de réorganiser l'Institut für Oesterreichischen Geschichteforschung de Vienne dont il venait d'être nommé directeur, il s'inspira largement de ses souvenirs de chartiste. En reconnaissance de ses longs services, il fut choisi, en 1901, comme directeur de l'Institut autrichien d'études historiques de Rome. Depuis plusieurs années il vivait dans la retraite à Meran, Tyrol.

On doit à M. von Sickel de précieuses publications relatives au Concile de Trente : *Zur Geschichte des Konzils von Trient*, 2 vol., 1870-72 ; *Römische Berichte*, 5 vol., 1895-1901. Citons encore ses *Alcuinstudien*, 1875.

BELGIQUE. — Universités. — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris a attribué un prix de 8000 francs, sur la fondation Lefèvre-Deumier, à M. Franz Cumont, professeur d'histoire ancienne à l'Université de Gand, pour l'ensemble de ses publications relatives à l'histoire des religions, notamment au culte de Mithra. Dans la lettre de remerciments qu'il a adressée à l'Académie, M. Cumont annonce l'intention de consacrer cette somme à l'achèvement de sa publication du « Catalogue des astrologues grecs. »

Académie. — Au cours de la séance tenue le lundi 11 mai, l'Académie royale de Belgique (section des Sciences morales et politiques) a élu deux nouveaux membres : M. J. Van den Heuvel, professeur à l'Univer-

sité de Louvain, ancien ministre de la justice, et M. É. Mahaïm, professeur à l'Université de Liège.

DANEMARK. — Congrès. — Le 15e Congrès international des Orientalistes se tiendra du 15 au 20 août prochain à Copenhague, sous le patronage de Sa Majesté le roi de Danemark. Des sections spéciales ont été constituées au nombre de 7. 1° Philologie indo-européenne ; 2° Philologie et archéologie de l'Inde et de la Perse ; 3° Langues et antiquités de l'Extrême-Orient ; 4° Philologie et histoire Sémitiques ; 5° Égyptologie et langues africaines ; 6° La Grèce et l'Orient ; 7° Ethnographie et folklore de l'Orient.

S'adresser pour les mémoires et communications à M. le Dr Sarauw, secrétaire général du Congrès, Copenhague, Frederiksberg allée, 48 et pour obtenir la carte de membre (25 fr.) à M. le conseiller privé Glückstadt, Copenhague, Landmannsbanken, Holmens Canal, 12. Le Congrès sera présidé par M. Thomsen, professeur de philologie comparée à l'université de Copenhague.

ÉGYPTE. — Université. — Le projet de fonder au Caire une Université libre touche à sa réalisation. Les journaux égyptiens ont déjà publié le programme de la nouvelle fondation. Nous leur empruntons les renseignements suivants. L'université du Caire se propose le relèvement du niveau moral et intellectuel du peuple par la diffusion de la science, spécialement de la science moderne et l'étude de la littérature, et par la création d'un centre de culture scientifique et philosophique en rapport avec les institutions analogues d'Europe. Les sujets politiques et religieux seront exclus du programme et aucune attaque contre une race ou une religion ne sera autorisée. Des conférences publiques seront tenues pour la discussion de problèmes scientifiques et de questions littéraires et historiques. Des bourses seront fondées en vue de l'envoi d'étudiants en Europe, où ils feront des études spéciales complètes. Différentes écoles d'enseignement seront créées et développées autant que les ressources le permettront. Au début, des professeurs européens seront engagés. Ils seront graduellement remplacés par des Égyptiens, à proportion que ceux-ci seront préparés.

Seront considérés comme étudiants de l'université tous les anciens élèves et élèves des écoles supérieures : ceux de l'université d'El Azhar, du Dar El Ouloum et de l'École normale des Cadis, ainsi que toutes les personnes qui présenteront une demande pour assister à un ou plusieurs cours, avec esprit de continuité, et dans le but d'obtenir un diplôme ou un titre de l'université.

On cite parmi les futurs professeurs : Ahmed Zaki bey, secrétaire de l'université, chargé d'un cours d'histoire de la civilisation et de la littérature de l'Islam ; Ahmed Kamal bey, conservateur adjoint du Musée des antiquités égyptiennes, titulaire de la chaire d'histoire de la civilisation ancienne de l'Égypte.

Congrès. — Nous avons déjà annoncé que le 2me Congrès international d'archéologie se tiendra au Caire du 10 au 21 avril 1909. Voici un

aperçu du programme provisoire qui vient d'être publié. Le Congrès comprendra trois sessions : celle d'Alexandrie (10-12 av.) ; celle du Caire (13-18 av.) ; celle de Thèbes, qui sera surtout une session d'excursions archéologiques (13-21 av.) Six sections sont projetées : I. archéologie préclassique. Civilisations égéennes et mycéniennes surtout dans leurs rapports avec l'Égypte ; II. Archéologie classique comportant une division consacrée à la littérature, la science, la philosophie Alexandrines ; III. Papyrologie ; IV. Archéologie religieuse : Le syncrétisme gréco-égyptien, l'hermétisme, le judaïsme et le christianisme en Égypte jusqu'à l'établissement de l'empire d'Orient. V. Archéologie byzantine ; VI. Numismatique et Géographie.

A la date du 9 mai 1908, M. Maspéro a été élu président du Congrès par le Comité d'organisation, et M. Ahmed bey Zaki, secrétaire.

ESPAGNE. — Universités et Séminaires. — L'université d'Oviedo célébrera, dans la seconde quinzaine du mois de septembre, le 3me centenaire de sa fondation. La statue du fondateur, l'archevêque D. F. Valdès y Sala, œuvre du sculpteur Folgueras, sera inaugurée à cette occasion.

— Sous la présidence du pénitencier de Tolède, M. R. J. Vabuena, les délégués des séminaires pontificaux d'Espagne ont tenu une réunion à Madrid pour y discuter de l'unification du plan d'études dans les divers séminaires. Le projet élaboré sera soumis à la S. Congrégation des Études.

Congrès. — Les 22, 23 et 25 juin un Congrès historique se tiendra à Barcelone à l'occasion du 7me centenaire de la naissance de Jacques Ier, roi d'Aragon. Les travaux relatifs à la personne de Jacques Ier et à son époque sont seuls admis. En revanche, tous les éléments de la civilisation du XIIme siècle appartiennent au domaine d'études du Congrès.

Conférences. — Au « Centro Sacerdotal » de Salamanque, notre collaborateur le R. P. M. Garcia, O. P., a donné une série de conférences sur la philosophie des modernistes considérée par lui plutôt comme une orientation, une attitude d'esprit que comme un système. Il a étudié successivement : le criticisme kantien, le phénoménisme, l'agnosticisme, le dogmatisme kantien, le volontarisme, le pragmatisme, l'immanentisme qu'il regarde comme les sources de la mentalité philosophique des modernistes.

Nomination. — M. Alejandro Groizard, ancien ministre, a été élu président de l'Académie des Sciences morales et politiques de Madrid, à la place du marquis de la Vega de Armijo, récemment décédé. Le marquis de la Vega de Armijo était en même temps président de l'Académie d'Histoire.

ÉTATS-UNIS. — Publication nouvelle. — La librairie Longmans, Green and Co. de New-York a mis en vente il y a quelques semaines un volume d'*Essais Philosophiques et Psychologiques* publié en l'honneur de William James par ses collègues de Columbia University, New-York.

C'est un recueil de 19 mémoires dont 12 sont consacrés à des sujets de philosophie et 7 à des questions psychologiques. Les professeurs G. S. Fullerton, J. Dewey, W. P. Montague, Fr. J. E Woodbridge, A. O. Lovejoy, R. S. Woodworth, etc., figurent dans la liste des auteurs. Une photographie de M. W. James orne l'ouvrage.

Revue. — On annonce que la *Philosophical Review* paraît désormais à la librairie Longmans, Green and Co. de New-York.

Universités. — Nous empruntons l'information suivante à la *Revue d'histoire Ecclésiastique* de Louvain : « Le projet de création d'une University of the United States a été ressuscité au commencement de cette année. M. Frye a présenté au Sénat des États-Unis, de la part du National University Committee of Four Hundred, une pétition invitant le Congrès Fédéral à voter sans retard les lois requises à cet effet. Le projet, on le sait, remonte au premier président des États-Unis, George Washington. La nécessité d'une université nationale se fait sentir davantage, d'année en année. Il est vraisemblable que sous peu Washington possédera une institution analogue, sous plusieurs rapports, à l'Université de Paris et qui sera le centre de l'éducation supérieure en Amérique. Les objections contre cette fondation viennent principalement des universités libres. »

— L'université George Washington, de Washington, vient de créer une Section spéciale de psychologie dont elle a confié la direction aux professeurs W. S. Hough, Sh. F. Franz et W. C. Ruediger. Deux laboratoires de psychologie ont été organisés. *(Journal of Ph., Ps., and Sc. M.).*

— Le Rév. Th. S. Lee a fait don au Conseil d'administration de l'université catholique de Washington de 50.000 fr. destinés à la fondation de bourses au bénéfice d'étudiants de la faculté de théologie.

Sociétés savantes — La « Society for Philosophical Inquiry », de Washington, a tenu une réunion solennelle à G. Washington University en l'honneur de Leibniz. Les mémoires suivants ont été lus : Professeur G. L. Raymond, La doctrine de Leibniz sur l'harmonie préétablie ; prof. G. M Sauvage, La doctrine de Leibniz sur le libre arbitre ; Dr. E. E. Richardson, La théodicée de Leibniz ; Dr. W. M. Coleman, Contribution durable de Leibniz à la philosophie. (*J. of Ph., Ps. and Sc. M.*).

Nominations. — M. A. O. Lovejoy, professeur de Philosophie à Washington University, S. Louis, Missouri, entrera en octobre prochain avec le même titre à l'université de Missouri. Le Dr. Ch. S. Cory, précédemment professeur adjoint, le remplace à Washington University en qualité de professeur ordinaire de Philosophie.

— M. A. B. Alexander a été nommé professeur de philosophie à l'université de Nebraska.

— M. E. E. Richardson a été élu maître de conférences de philosophie à George Washington University, Washington.

FRANCE. — **Publications nouvelles.** — Au cours de cette dernière année, la Collection *La Pensée chrétienne* (Paris, Bloud) s'est enrichie

de plusieurs volumes. Deux ont été déjà signalés (*Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, 1908, pp. 392, 395) ; il reste à mentionner le *Gerbet* de M. H. Brémond, le *Ketteler* de M. G. Goyau et le *Saint François de Sales* de M. F. Strowski.

Le premier sort un peu du cadre habituel de la Collection. C'est moins l'étude d'une œuvre que celle de l'homme si sympathique que fut Gerbet. La rédaction est bien dans la manière pénétrante et nuancée de M. Brémond. Certains traits peuvent paraître, à dessein sans doute, trop accusés, certaines appréciations discutables, mais incontestablement l'ouvrage est des plus intéressants. Quant à la doctrine, « ce qu'il y a de plus original, de plus actuel, de plus durable dans l'œuvre de Gerbet, dit M. Brémond, c'est, à mon avis, la méthode. » Aussi c'est elle qu'il s'attache à mettre en lumière en citant des extraits se rapportant 1° à la distinction entre l'ordre de conception et l'ordre de la foi, 2° au dogme considéré comme principe de vie surnaturelle, 3° au symbolisme chrétien.

L'ouvrage de M. Goyau, moins chargé de réflexions personnelles, fait une place plus large aux extraits de Ketteler. Une préface élégante et sobre retrace la carrière sociale de l'évêque de Mayence. De nombreux textes empruntés à ses divers ouvrages, à ses lettres, à ses discours, parfois même à de simples notes incomplètement rédigées, exposent les doctrines qu'il professait sur l'Église et la question sociale. Il faut noter spécialement le chapitre intitulé « L'Église et le problème de la propriété. »

M. Strowski, dont on connaît les belles études sur l'évêque de Genève, était tout désigné pour présenter au public les idées de saint François de Sales. Il l'a fait avec art, mettant en relief, par un choix heureux de textes empruntés aux divers ouvrages de l'aimable saint, les points principaux de sa théologie mystique.

— La librairie Fischbacher publie une « traduction entièrement nouvelle » de *L'Essence du Christianisme* de M. Harnack (un volume in-16 de 360 pages). Celle qu'elle avait précédemment mise en vente laissait à désirer, tant au point de vue de l'exactitude qu'à celui de la clarté. Celle-ci est vraiment satisfaisante et mérite l'accueil empressé qu'elle reçoit dans les divers milieux de langue française. L'ouvrage lui-même est désormais trop connu pour qu'il soit nécessaire de l'analyser. Œuvre de philosophie religieuse autant et plus que d'histoire, il est représentatif d'un état d'esprit et d'âme qui semble assez répandu parmi les protestants libéraux. Ce n'est pas là son moindre intérêt pour l'apologiste catholique. Le traducteur et l'éditeur eussent été bien inspirés d'ajouter en appendice les principaux comptes-rendus dont les Conférences de M. Harnack ont été l'objet, et spécialement la recension que ce dernier a faite dans le *Theologische Literaturzeitung*, 1904, col. 59-60, de la traduction allemande de *L'Évangile et l'Église* de M. Loisy.

— Le R. P. J. Bund de la Congrégation de Picpus, en publiant la 5me édition de la Théologie morale de Mgr Haine (*Theologiae moralis elementa ex S. Thoma aliisque probatis doctoribus*) n'a guère touché à l'œuvre classique de l'ancien professeur de Louvain. Les modifications qu'il y a

introduites sont de peu d'importance : elles n'atteignent pas la doctrine de l'auteur, mais seulement certains points matériels du livre. Les simples sommaires des chapitres sont subdivisés en articles. Quelques questions sont remplacées par d'autres ; le format est un peu différent. La nouvelle édition est publiée à la fois à Rome chez Pustet et à Paris chez Lethielleux : c'est dire que le livre ne s'adresse plus spécialement à un pays ; aussi les points relatifs à la législation civile de la Belgique y sont supprimés. J. N.

— La librairie Picard de Paris annonce en ces termes la publication d'une *Bibliothèque d'Histoire Religieuse* : « A ce moment où l'histoire religieuse intéresse plus que jamais, non seulement les spécialistes, mais le grand public instruit et cultivé, il a semblé opportun de publier une série de volumes destinés à vulgariser les principales questions de ce domaine d'études... Conçus dans un esprit exclusivement scientifique et objectif, ils contiendront l'exposition claire et méthodique des problèmes que soulève la question traitée, sans parti pris, de quelque nature que ce soit : le but de cette Bibliothèque étant de permettre à chacun de se faire une opinion ou simplement de se mettre au courant de sujets intéressants. »

A paru : J. Turmel, *L'Histoire du dogme de la papauté, des origines à la fin du IVe siècle*, in-12 de 492 pages.

En préparation : J. Capart, *La Religion de l'Égypte ancienne ;* J. Toutain, *Les cultes indigènes de l'Europe occidentale sous l'Empire romain ;* A. Humbert, *La Réforme catholique en France et le Concile de Trente ;* A. Bros, *Le Totémisme ;* O. Habert, *La Magie ;* Ch. A. Briggs, *Le Presbytérianisme américain, ses origines et son histoire.*

Universités. — Plusieurs séries de Conférences d'histoire des religions sont inscrites au programme de l'Institut Catholique de Paris pour l'année scolaire 1908-1909. M. Roussel, de l'université de Fribourg, en Suisse, traitera du Brahmanisme. M. Ph. Virey, l'égyptologue connu, étudiera la religion de l'Égypte ancienne. Le P. Dhorme, O. P., de l'École Biblique de Jérusalem, traitera des religions sémitiques autres que la religion d'Israël. Les Conférences données au cours de l'année qui s'achève par Mgr Le Roy, MM. de la Vallée Poussin, Carra de Vaux et Boyer ont obtenu le plus sérieux succès.

Nominations. — M. le chanoine Breton, supérieur du petit séminaire de Brive, vient d'être choisi pour succéder à Mgr Batiffol en qualité de recteur de l'Institut Catholique de Toulouse. M. G. Breton est né en 1852. Il est particulièrement apprécié comme orateur et administrateur. Ses principaux ouvrages sont : *Un évêque d'autrefois. Mgr Berteaud, évêque de Tulle*, 1897 ; *Le drame éternel*, essai doctrinal sur la Messe, qui est une étude théologique estimée, et une brochure intitulée : *La Messe*, étude philosophique et théologique, dans la collection « Science et Religion ». M. le ch. Breton est un ancien élève de l'Institut catholique de Toulouse.

— M. Delbos a été nommé maître de conférences d'histoire de la philosophie et M. Rauh chargé de cours pour la philosophie en Sorbonne.

— M. Émile Senart, membre de l'Institut, président du Comité de l'Asie Française, vient d'être nommé président de la Société asiatique en remplacement de M. Barbier de Meynard. M. Senart a été également élu membre étranger de l'Académie des Sciences d'Amsterdam.

Décès. — Le R. P. Th. Coconnier, O. P., est mort soudainement à Toulouse, le 8 avril. Né en 1846, il avait 62 ans. Après avoir achevé ses études théologiques au Collège de la Minerve, Rome, sous la direction du P. Zigliara, alors régent, le P. Coconnier entra dans l'Ordre de Saint-Dominique, au couvent de Saint-Maximin, province de Toulouse, en 1875. Il était tout jeune profès lorsqu'il fut appelé à occuper la chaire de philosophie à l'Institut catholique de Toulouse, qui venait d'être créée. Il la garda 12 ans. En 1890, l'Université de Fribourg, en Suisse, lui confia la chaire de théologie dogmatique. Il dut l'abandonner en 1899 pour raison de santé.

Si remarquable qu'ait été la carrière professorale du P. Coconnier, la fondation de la *Revue Thomiste* n'en demeure pas moins son œuvre principale. C'est en 1893 qu'après s'être assuré le concours de collaborateurs tout dévoués à l'œuvre, il fit paraître, le 7 mars, le premier n° de la nouvelle Revue. Depuis lors et jusqu'à sa mort, il lui consacra tous ses soins comme directeur, en même temps qu'il y publiait toute une série de travaux qui en assurèrent, pour une part importante, le succès.

Le P. Coconnier a laissé deux ouvrages où il s'affirme à la fois comme un maître de la philosophie et de la théologie traditionnelles de l'Église et comme un esprit sympathique à tous les légitimes progrès et très au courant des données les plus récentes dans le domaine des sciences et dans celui de l'histoire : *L'Ame humaine*, 1890 ; *L'Hypnotisme franc*, 1897.

— M. Hartwig Derenbourg est décédé à Paris, le 13 avril, dans sa 63me année. Il était membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres depuis 1900, directeur d'études pour l'arabe et pour l'Islam et les religions de l'Arabie à l'École pratique des Hautes Études, professeur d'arabe littéraire à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

M. H. Derenbourg a pris une part toute spéciale à la publication des *Inscriptiones himyariticae et sabaeae* dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars IV, Tomus I, Fasc. 1-3, 1889 et ss. Dans ce domaine de l'épigraphie et de l'archéologie minéo-sabéennes, il a publié, en outre, divers mémoires ou travaux plus étendus : *Les noms de personnes dans l'A. T. et dans les inscriptions himyarites*, 1880 ; *Yemen Inscriptions : the Glaser Collection in the British Museum*, 1891 ; *The Himyaritic Inscription 32 of the British Museum*, 1891 ; *Le dieu Allah dans une inscription minéenne*, 1892 ; *Épitaphe minéenne d'Égypte inscrite sous Ptolémée, fils de Ptolémée*, 1893 ; *Nouveau mémoire sur l'épitaphe minéenne d'Égypte, etc.*, 1895 ; *Nouveaux textes Yéménites inédits publiés et traduits*, 1902 ; *Les monuments sabéens et himyarites de la Bibl. Nat.*, 1891 ; *Les monuments sabéens et himyarites du Louvre ; Premier supplément aux monuments sabéens du Louvre ; Les monuments sabéens et himyarites du Musée d'archéologie de Marseille*, 1899. Il a eu pour

plusieurs de ces travaux la collaboration de son père, Joseph Derenbourg, de l'Institut. Parmi ses autres publications citons : *Les manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibl. Nat.*, 1901 ; le précieux catalogue intitulé: *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, T. I; *Grammaire, Rhétorique, Poésie, Lexicologie, Philosophie ;* T. II, Fasc. 1, *Morale et Politique*, 1884-1903 ; *Opuscules d'un arabisant (1868-1905)*, 1905 ; *La science des religions et l'islamisme*, 1886 ; *Les inscriptions phéniciennes du temple de Seti à Abydos, publiées et traduites d'après une copie inédite par Sayce ;* etc.

— M. A. de Lapparent, de l'Institut, professeur de Géologie à l'Institut catholique de Paris, est mort le 5 mai après une courte maladie. Il était né à Bourges le 30 décembre 1839. Élève de l'éminent géologue Élie de Beaumont, M de Lapparent, d'abord ingénieur des mines, entra à l'Institut catholique de Paris dès sa fondation en 1875 comme professeur de géologie et de minéralogie. En 1897 il était élu à l'Académie des Sciences dont il fut nommé secrétaire perpétuel pour la section des Sciences physiques en 1907, succédant à M. Berthelot, décédé.

Outre ses publications relatives à la géologie, à la minéralogie, à la géographie physique parmi lesquelles tout le monde connaît son admirable *Traité de Géologie*, 1er éd, 1883. 5e édition, 3 vol. 1905, M. de Lapparent a composé plusieurs ouvrages d'un intérêt plus immédiat pour les théologiens et les philosophes : *Science et Apologétique*, 6e éd. 1908 ; *Les Silex taillés et l'ancienneté de l'homme*, 2 vol. in-16 *(Science et Religion)*; *La Providence créatrice* (même Collection) 1906, et de très nombreux articles dans *Le Correspondant*, *La Revue des Questions scientifiques*, les *Annales de Philosophie Chrétienne*, *La Revue de l'Institut Catholique de Paris*, la *Revue pratique d'apologétique*, etc.

M. de Lapparent a grandement honoré la science française et la Foi catholique.

— M. Jean Réville est mort à Paris, le 6 mai, des suites d'une opération. Il était né à Rotterdam, où Albert Réville, son père, remplissait alors les fonctions de pasteur, en 1854. D'abord maître de conférences d'histoire de l'Église à l'École pratique des Hautes-Études, il fut choisi en 1886 comme professeur de patristique à la faculté de théologie protestante de l'université de Paris, puis rentra aux Hautes-Études où il fut bientôt nommé secrétaire de la section des Sciences religieuses et directeur d'études pour la littérature et l'histoire du christianisme. En 1907, il avait été nommé professeur d'histoire des religions au Collège de France à la place d'Albert Réville, son père, décédé. Il dirigeait depuis 1884 la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Nous avons donné en 1907 (*R. d. Sc. Ph. et Th.* I, p. 396) la liste de ses ouvrages les plus récents. Il suffira d'ajouter ici : *La religion à Rome sous les Sévères*, 1884 ; *Les origines de l'épiscopat*, 1894. Il a publié en outre de nombreux articles dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

— La mort de M. Gaston Boissier, secrétaire perpétuel de l'Académie française, survenue le 10 juin, à Viroflay, a causé dans tout le monde savant les plus vifs regrets. M. Boissier était né à Nîmes en 1823 ; il avait 85 ans. Après avoir enseigné au lycée de Nîmes, puis à Paris au lycée Charlemagne, il entra en 1861 au Collège de France comme sup-

pléant de M. Havet dans la chaire d'éloquence latine : il devenait un peu plus tard titulaire de la chaire d'Histoire de la littérature latine qu'il a occupée, avec infiniment d'autorité et d'éclat, jusqu'en 1907. En 1865, il fut nommé maître de conférences à l'École Normale supérieure et, quelques mois après, chargé, comme suppléant, du cours de poésie latine. Élu membre de l'Académie française en 1876 à la place de M. Patin, il fut choisi en 1895 comme secrétaire perpétuel. Il appartenait depuis 1886 à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Il avait rempli en 1892 et les années suivantes la haute charge d'Administrateur du Collège de France.

De son œuvre scientifique, qui est du premier mérite, nous ne retiendrons ici que deux ouvrages : *La Religion romaine, d'Auguste aux Antonins*, 2 vol., 1874; *La fin du Paganisme*, 2 vol., 1891.

ITALIE. — Publication nouvelle. — L'ouvrage de Mgr M. B. Nardi (*Dissertatio de sanctitate matrimonii vindicata contra onanismum.* 1-376 p. Rome, Desclée, s. d.), forme une excellente dissertation sur un sujet délicat et plein d'actualité et qui n'avait pas jusqu'ici fait l'objet d'un travail spécial et complet pour les confesseurs. Le titre de cette 3e édition est changé. Les éditions antérieures portaient celui d'*Onanismus Conjugalis*. L'auteur se montre au courant de certains travaux français qui ont un rapport avec la question qu'il traite. Ses conclusions, théoriquement incontestables, lui sont fournies par les principes de la morale catholique, et s'appuient aussi sur les faits de l'expérience. L'opuscule de Mgr Nardi est destiné spécialement aux confesseurs, mais tous ceux qui, effrayés de la progression décroissante des naissances, veulent travailler efficacement à extirper un mal dont les funestes conséquences n'échappent à personne, y trouveront la réfutation des objections invoquées par les coupables et les véritables remèdes à employer pour arrêter son action dissolvante sur la famille et la société. J. N.

— Commission biblique.

De Libri Isaiae indole et auctore.

Propositis sequentibus dubiis Commissio Pontificia de re biblica sequenti modo respondit :

Dubium I. — Utrum doceri possit, vaticinia quae leguntur in libro Isaiae, — et passim in Scripturis, — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum praenuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum praescii revelatione, sed ex his quae jam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, conjiciendo praenuntiasse ?

Resp. — Negative.

Dubium II. — Utrum sententia quae tenet, Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his quae in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, necnon cum communi S. S. Patrum sententia concorditer asserentium, prophetas ea quoque praedixisse, quae post multa saecula essent implenda ?

Resp. — Negative.

Dubium III. — Utrum admitti possit, prophetas non modo tanquam correctores pravitatis humanae divinique verbi in profectum audientium praecones, verum etiam tanquam praenuntios eventuum futurorum, constanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed praesentes et sibi aequales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint; proindeque secundam partem libri Isaiae (cap. XL-LXVI), in qua vates non Judaeos Isaiae aequales, at Judaeos in exsilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam jamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto cuidam vati inter exsules viventi assignare?

Resp. — Negative.

Dubium IV. — Utrum ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiae argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticae artis et hebraicae linguae peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere?

Resp. — Negative.

Dubium V. — Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative sumpta, ad evincendum Isaiae librum non ipsi soli Isaiae, sed duobus, imo pluribus auctoribus esse tribuendum?

Resp. — Negative.

Die autem 28 junii anni 1908, in Audientia ambobus Rmis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus praedicta Responsa rata habuit ac publici juris fieri mandavit.

Romae, die 29 junii 1908.

FULCRANUS VIGOUROUX, P. S.-S.
LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B.
Consultores ab Actis.

EXAMENS POUR LA LICENCE EN ÉCRITURE SAINTE.

La Septième session d'examens pour la licence en Écriture Sainte s'est tenue au Vatican les 1, 2, 4 et 5 juin 1908. Ont été proposés pour l'examen écrit les sujets suivants :

I. EXAMEN D'EXÉGÈSE : 1° Exégèse du discours de Notre-Seigneur à un jeune homme riche; dangers des richesses et récompenses de la foi. Matth., XIX, 16-29; Marc, X, 17-30; Luc, XVIII, 18-30.

2° Exégèse du discours de saint Paul à Antioche de Pisidie. Act., XIII, 15-41.

3° Exégèse du discours de saint Paul devant Festus et Agrippa. Act., XXVI, 2-29.

Un des trois sujets au choix des candidats.

II. EXAMEN D'HISTOIRE. — Invasions des rois d'Assyrie dans le royaume d'Israël et dans le royaume de Juda à l'époque des Rois, d'après la Bible et d'après les documents assyriens.

III. EXAMEN SUR L'INTRODUCTION. — Introduction au livre de Joel.

Dix candidats se sont présentés aux examens. Sept ont subi avec succès l'épreuve écrite et l'épreuve orale.

M. l'abbé Joseph Bonsirven, chapelain de Saint-Louis-des-Français (Rome), prêtre du diocèse d'Albi, docteur en théologie de la Minerve. Avec mention.

Le R. P. Denis Buzy, au Séminaire français (Rome), prêtre du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharram, docteur en théologie de l'Apollinaire. Avec mention.

M. l'abbé Pierre Tiberghien, à la Procure de Saint-Sulpice (Rome), prêtre du diocèse de Cambrai, docteur en théologie de la Sapience.

M. l'abbé Alexandre Pie Grigaïtis, de l'École biblique de Saint-Étienne, à Jérusalem, du diocèse de Sejny (Russie-Lithuanie), maître en théologie à l'Académie catholique de Saint-Pétersbourg. — *Ex aequo* avec M. l'abbé Eugène René Nicolas, à la Procure de Saint-Sulpice (Rome), prêtre du diocèse de Paris, docteur en théologie de la Sapience.

Le R. P. Réginald Jansen, des Frères Prêcheurs, de l'École biblique de Saint-Étienne de Jérusalem, docteur en théologie du couvent de Huissen (Hollande).

M. l'abbé Albert Lartaud, au séminaire français (Rome), prêtre du diocèse de Moulins, docteur en théologie de l'Université Grégorienne.

THÈSE DE DOCTORAT EN ÉCRITURE SAINTE.

M. l'abbé Léon Gry, prêtre du diocèse de Rennes, reçu licencié en Écriture Sainte, le 23 novembre 1905, a passé avec succès les examens de doctorat en Écriture Sainte, au Vatican, les 15 et 16 juin 1908.

Le 15 juin, il a passé, avant midi, pendant 3 heures environ, un examen public : 1° sur la langue éthiopienne, pour laquelle il a présenté la traduction éthiopienne du livre d'Hénoch et celle du quatrième livre d'Esdras; — 2° sur l'exégèse du texte hébreu de Jérémie; — 3° sur l'exégèse du texte grec de l'Épître aux Hébreux; — 4° sur les écoles exégétiques d'Alexandrie et d'Antioche; — 5° sur des questions de critique textuelle.

Dans l'après-midi, M. Gry a donné une leçon publique sur un sujet pour lequel il lui a été accordé une heure de préparation. Le sujet traité a été le sacerdoce de Notre-Seigneur dans l'Épître aux Hébreux.

Le 16 juin a eu lieu la soutenance publique de la thèse. *Le messianisme des Paraboles du livre d'Hénoch,* sous la Présidence de Son Éminence le Cardinal Rampolla, président de la Commission biblique, et en présence de leurs Éminences, les cardinaux Mathieu, Segna et Vivès (1).

La huitième session d'examen pour la licence aura lieu au Vatican, le lundi 16 novembre 1908 et jours suivants.

Rome, 22 juin 1908.

F. VIGOUROUX P. S.-S.
L. JANSSENS O. S. B.
Secrétaires de la Commission biblique.

Retraite. — La *Rivista Filosofica* annonce la retraite de M. A. CHIAPELLI, professeur d'histoire de la philosophie à l'université de Naples.

MEXIQUE. — Université. — Une université catholique, la première de l'Amérique latine, vient d'être solennellement inaugurée à Puebla. L'initiative de cette création appartient à l'archevêque, Mgr Ibarra. La nouvelle université doit assurer l'enseignement de la théologie, de la philosophie, du droit, des lettres et des sciences. Le recteur, qui est Mgr Ibarra lui-même, se propose de donner une place importante aux sciences modernes telles que l'anthropologie, la biologie, la sociologie, etc. Il est tout à fait décidé à en faire un centre de haute culture capable d'attirer des étudiants. Pour accroître le prestige des grades que décernera l'université, spécialement pour les Facultés de droit, de lettres et de sciences, Mgr Ibarra a conçu le projet d'agréger son jeune Institut à

1. Heureuse du succès de son savant collaborateur, la Direction de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* lui adresse toutes ses félicitations.

l'Université catholique de Washington. L'on peut espérer que sa demande sera agréée, puisque tout récemment l'Union des Universités américaines, dont fait partie l'Université catholique de Washington, mettait à l'ordre du jour de son assemblée annuelle : Les possibilités de coopération intellectuelle entre les États-Unis et l'Amérique latine.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Avr. — E. Jordan. *La Responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge* (suite). (Établit contre Mgr Douais que si l'Église n'édictait pas la peine de mort, elle obligeait l'État à l'édicter, lorsqu'il ne l'avait pas fait spontanément. L'État était réduit au rôle d'instrument docile et n'avait pas la liberté d'épargner l'hérétique. Au reste, les plus nombreux et les plus grands théologiens et canonistes, et en première ligne S. Thomas, ne ressentaient ni hésitation ni scrupule à justifier de front la pratique de l'Église.) pp. 5-31. — J. Martin. *S. Épiphane : La Connaissance religieuse* (suite). (S. Épiphane résume sa doctrine sur ce point en ces deux formules : « La foi qui sauve tout fidèle n'a jamais été créée par la conception syllogistique de l'homme. » — « Le Père révèle (le Fils) par le Saint-Esprit ; il le révèle non pas à ceux qui mettent (le Fils) en syllogismes, mais à ceux qui, d'une foi sincère et absolue, ont cru en lui. ») pp. 32-49. — Ch. Huit. *Le Platonisme en France au XVIIIe siècle* (suite). (Au XVIIIe siècle, Platon réussit seulement à attirer l'attention de quelques érudits dénués des connaissances et des aptitudes nécessaires pour comprendre les côtés les plus élevés de son merveilleux génie. Cependant c'est de 1762 à 1770 que le Père Grou, S. J., publia son excellente traduction de Platon, qui fut à peine modifiée par Cousin.) pp. 50-65. — P. Hans. *Le droit et la science.* (Rapproche les conclusions de M. Poincaré sur la science de celles de M. Gény sur le droit. Par l'examen attentif du rôle que joue l'analyse et l'intuition, l'induction et l'hypothèse dans les méthodes du droit et de la science, on est amené à conclure que les lois juridiques positives comme les lois scientifiques sont le produit d'une élaboration objective, que les unes et les autres sont en partie conventionnelles et subissent la loi de l'évolution.) pp. 66-87. = **Mai.** — P. Duhem. *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée.* (Montre que la « question tant agitée aujourd'hui : Quelles sont les relations de la théorie physique et de la Métaphysique ? » a été pendant deux mille ans formulée de la manière suivante : Quelles sont les relations de l'Astronomie et de la Physique ? - Doit passer en revue les réponses qui ont été données à cette question par la pensée

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au second trimestre de 1908. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo, (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Garrigou-Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain), lecteurs en Théologie.

hellène, par la science sémitique, par la scolastique chrétienne du Moyen Age, enfin par les astronomes de la Renaissance. — Le présent article est consacré à la solution de la science hellénique depuis Platon jusqu'à Simplicius.) pp. 113-139. — P. Hans. *Le droit et la science* (suite). (Montre que pour atteindre son but le droit érige des principes, comme la géométrie des axiomes, comme la science des hypothèses ; principes, axiomes, hypothèses, ce sont là des *conventions*, mais conventions *les plus commodes* eu égard aux indications de l'expérience et au mécanisme de notre esprit.) pp. 160-184. = **Juin.** — D. Sabatier. *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain.* (Analyse et critique l'ouvrage de M. W. James : *L'expérience religieuse.* Montre comment « ce livre veut être la critique la plus aiguë et la plus implacable des religions positives. Ce qui vous reste dans la main quand l'auteur a brassé son énorme matière, c'est une légère mousse d'agnosticisme qui fuit encore entre les doigts. » Les croyances ne peuvent trouver d'appui suffisant ni sur le sentiment, ni sur l'intuition, ni sur la spéculation, ni même sur la fécondité pratique qui s'évanouit dans les remous de l'évolutionnisme empirique. — L'auteur indique un plan de réfutation où chaque paragraphe accuse à peu près la thèse contradictoire de celle que développe W. James.) pp. 225-246. — B. Desbuts. *De l'utilisation de la doctrine thomiste du concours divin.* (La théorie thomiste du concours divin peut être utilisée pour éclaircir l'origine de notre idée d'infini. Il est faux que cette idée soit élaborée par la seule intelligence, sans aucune influence de la volonté, en niant simplement la limite d'une perfection finie. « Si telle était son origine, notre idée d'infini serait une pure illusion, un mot et rien de plus. » Au reste, une pareille idée serait « univoque », ce qui est contraire à ce qu'enseigne saint Thomas. — Notre idée d'infini n'est pas un concept de la pensée réfléchie, « elle est suscitée et portée par la pensée directe, vue immédiate de ce que nous faisons... par la conscience que nous prenons de cette force que notre volonté, grâce au concours divin, possède en elle et que nous ne pouvons endiguer en aucun être fini. » La volonté ne pouvant se reposer en aucun bien fini, l'intelligence conçoit une perfection sans borne, capable de satisfaire la volonté. Ainsi on retrouve la vraie notion thomiste de l'analogie « qui affirme seulement entre Dieu et nous un parallélisme de fonctions. » « Le contenu positif de notre idée de Dieu est donc fourni par nos actions. ») pp. 246-260. — B. Carra de Vaux. *De l'origine des mythes.* (Il est des mythes d'origine humaine que les peuples se forgent pour symboliser les races, les professions, les états. Puis, la grande classe des mythes naturalistes qui symbolisent les forces de la nature. Enfin, les mythes dérivés de certaines circonstances relatives aux beaux-arts et à la linguistique. Ce qui distingue de tous ces mythes païens les récits merveilleux de la Bible, c'est l'idée morale et vraiment religieuse.) pp. 261-276. — P. Duhem. *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée* (suite). (Examine ce qu'a été la théorie physique ou mieux la théorie astronomique chez les philosophes arabes et juifs et dans la scolastique chrétienne du Moyen Age. « Bien que les hypothèses des astronomes, dit saint Thomas, paraissent sauver les phénomènes, il ne faut pas affirmer qu'elles sont vraies, car

on pourrait peut-être expliquer les mouvements apparents des étoiles par quelque autre procédé que les hommes n'ont point encore conçu. » En cela saint Thomas suit Simplicius. — L'auteur cite aussi un texte des plus remarquables de Jean de Jandun (1330) : « pourvu qu'il ait le moyen de déterminer exactement les lieux et les mouvements des planètes, l'astronome ne demande pas si cela provient ou non de *l'existence réelle* de telles orbites dans le ciel ; cette recherche regarde le physicien ; car une conséquence peut être exacte lors même que son antécédent serait impossible. ») pp. 277-302.

ANTHROPOS. 2. - A. M. de St-Élie, O. C. *La femme du désert autrefois et aujourd'hui* (fin). (Négociations de mariage et cérémonies des noces chez les Bédouins ; divorce, rapt, condition de la femme mariée. Explique l'usage toujours existant de ces "signa virginitatis" dont parle le Deutéronome, xxii, 15.) pp. 181-192. — J. Meier, M. S. C. *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner* (suite). (Texte et traduction de légendes relatives à l'origine de la mort, de contes merveilleux qui ont pour héros des animaux divers.) pp. 193-206. — F. da Offeio, O. Cap. *Proverbi abissini in lingua Tigray* (suite). (Liste de proverbes abyssins en langue Tigré avec traduction ; n°s 51-150.) pp. 207-212. — N. Stam. *The Religious Conceptions of some Tribes of Buganda* (*British Equatorial Africa*). (Décrit les conceptions religieuses et les légendes des Baganda, les conceptions religieuses des Basoga, des Bavuma. Malgré la prédominance du culte des esprits mauvais, l'idée d'un Être Suprême, appelé Katonda, Créateur, est générale parmi ces tribus.) pp. 213-218. — T. Caius, S. J. *Au Pays des Castes. Les Brahmanes* (suite). (Classification des Brahmanes qui habitent au sud du fleuve Krichna et mensurations anthropométriques avec photographies.) pp. 239-243. — J. Hafliger, O. S. B. *Fabeln der Matengo* (*Deutsch-Ostafrika*). (Texte et traduction de trois fables : Le lièvre et l'hyène ; l'ichneumon et le singe ; le lion et le lièvre.) pp. 244-247. — L. Cadière, d. M. É. *Philosophie populaire annamite* (suite). (Idées relatives à l'univers, aux astres, aux points cardinaux, à la surface du sol, à l'origine du monde, aux êtres animés ; proverbes relatifs aux animaux supérieurs, aux oiseaux, aux animaux inférieurs. Le monde paraît devoir son origine à une force productrice qui lui est immanente.) pp. 248-271. — F. Müller, S. V. D. *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen* (suite). (Documents divers concernant le culte d'un Être Suprême chez quelques tribus de Togo.) pp. 272-279. — G. Schmidt, S. V. D. *L'origine de l'idée de Dieu. Étude historico-critique et positive* (à suivre). (Décrit la position des théologiens et apologètes, des exégètes, en cette matière et en fait la critique : manque de formation ethnologique, manque de précision dans la défense ; mérites des théologiens adversaires de l'animisme ; une situation nouvelle plus favorable.) pp. 336-368. = 3. — A. Schotter, d. M. É. *Notes ethnographiques sur les Tribus du Kouy-tcheou* (*Chine*) (à suivre). (A signaler : Art. VII, Quelques us et coutumes des Miao ; VIII, Caractère des Miao ; X, Superstitions des Miao. Les Miao, qui sont encore barbares, constituent l'un des trois groupes ethniques dans lesquels se divise la population du Kouy-tcheou. Les deux autres sont les

Y-jen et les Chinois.) pp. 397-425. — A. Witte, S. V. D. *Der « Königscid » in Kpandu und bei einigen benachbarten Ewe-Stämmen.* (Le « Serment du roi » usité à Kpandu et dans quelques tribus de Togo se rattache au culte des ancêtres.) pp. 426-430. — G. Zumoffen, S. J. *L'âge de la pierre en Phénicie.* (I. Période paléolithique : Akbyeh ; Doukha ; Keferaya ; Adloun ; Ras el Kelb ; Nahr Ibrahim ; Antelias ; Batroun. Très nombreuses illustrations documentaires. La phase paléolithique de la civilisation apparaît comme ayant été bien développée en Phénicie.) pp. 431-455. — C. Van Coll, C. SS. R. *Contes et légendes des Indiens de Surinam* (suite - à suivre). (II. L'histoire du Piay Macanaholo ; III. L'Indien anachorète et son chien ; IV. Halwanli et ses deux frères ; V. Une aventure de chasse.) pp. 482-488. — M. Pionnier. *Notes sur la Chronologie et l'Astrologie au Siam et au Laos.* (Décrit les ères diverses, avec leur double cycle d'années, majeur et mineur, usitées au Siam et au Laos et reproduit leurs représentations dessinées. Chaque année porte le nom d'un animal, auquel est associé un homme ou un génie Catalogue d'augures.) pp. 489-507. — G. Schmidt, S. V. D. *L'origine de l'idée de Dieu, etc.* (suite). (Expose la nouvelle théorie d'A. Lang : Préanimisme monothéiste et en fait la critique.) pp. 559-611.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Avril. — Cl. Baeumker. *Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe.* (Rectification d'une inexactitude relevée dans le *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg-Heinze (10. Aufl. Bd. IV, S. 164) à propos de Locke. — Les termes dont se sert Locke : « white paper, void of all characters », rappellent plus la χάρτη stoïcienne que le γραμματεῖον d'Aristote. L'expression latine « tabula rasa » n'est pas employée pour la première fois par Gilles de Rome ; on la rencontre déjà chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Bonaventure.) pp. 296-298. — B. Antoniades. *Die Staatslehre des Mariana* (suite). (Étude historique des théories politiques et sociales du jésuite Mariana.) pp. 299-332. — R. Bloch. *Liber secundus yconomicorum Aristotilis.* (Édition critique.) pp. 333-351. — G. Cevolani. *Sopra un passo illogico della Logica del Rosmini.* (Quelques preuves de l'ignorance où se trouvait Rosmini des règles de la logique.) pp. 352-356. — G. Falter. *Platons Ideenlehre.* (Justification du point de vue de P. Natorp et réponse aux critiques dirigées contre son interprétation du platonisme par H. Gomperz, dans *Archiv, Bd. XVIII, N. F. XI Bd.*) pp. 357-371.— Fr. Kuntze. *Pascals letztes Problem* (à suivre). (Conserver à l'âme humaine sa valeur, tout en acceptant les vues nouvelles de Copernic sur le monde, — tel est le problème résolu par Pascal, et qui lui marque sa vraie place dans l'histoire de la philosophie.) pp. 397-415. — O. Gilbert. *Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie* (H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 2 Aufl. 1er Band) pp. 419-435.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 2. — J. Gottsberger. יָצוֹא וָשׁוֹב *in Gn 8, 7.* (Donne à ces deux infinitifs absolus le sens d'une action plusieurs fois renouvelée : le corbeau sortit et revint à plusieurs reprises.) pp. 113-116. — J. Schaefers. *I Sm 1-15 literarkritisch untersucht* (suite). (L'auteur, qui a distingué deux sources M et G dans *I. Sm 8-15*, s'efforce de déterminer

lequel de ces deux documents a fourni la matière des ch. 1-7. Il conclut en faveur de M qui a de son côté fait usage de plusieurs documents. Il n'est pas encore possible de dire si les sources de *I.Sm* s'identifient avec celles de l'hexateuque. G est contemporain de Salomon. M est antérieur à Jérémie.) pp. 117-132. — G. Goetzel. *Hizkia und Sanherib.* (Il y a eu deux expéditions de Sennachérib contre Ézéchias. La première coïncide avec la troisième campagne du roi d'Assyrie en 701 et se trouve brièvement racontée dans *IV R. XVIII, 14-16.* La seconde, décrite avec plus de détails, *IV R. XVIII, 13, 17 — XIX 9a = XIX 9b-20, 32-36*, n'eut lieu qu'après 691 et avant la mort du roi de Juda.) pp. 133-154.— J. Doeller. « *Ninive gleich einem Wasserteiche..* » (L'assimilation de Ninive à un étang peut être prise à la lettre et s'entendre d'un débordement du Tigre.) pp. 164-168. — J. M. Pfattisch. *Der Herr des Sabbats.* (Des trois passages où il est question, chez les Synoptiques, du maître du sabbat, *Mt XII*, 8, *Mc II, 28*, *Lc VI, 5*, Marc est celui qui a conservé le plus fidèlement les paroles de N.-S.) pp. 172-178.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Juin. — Dom A. Du Bourg. *Dom Jean Mabillon.* (Conférence. Expose brièvement la vie et les travaux de Mabillon.) pp. 181-204. — Carmé. *La théologie de saint Grégoire I* (Soutenance de thèse. Saint Grégoire est un docteur pratique, « moins soucieux de spéculation qu'animé du désir de traduire en formules claires, pour des esprits moyens, les données de la foi... (Il) a le mérite d'avoir présenté l'idée chrétienne en un tout organique parfaitement harmonisé. ») pp. 205-210.

CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN (THE). Mai — E. A. Pace. *Agnosticism as Conciliation.* (Après avoir défini l'Agnosticisme, expose, d'après Spencer, la manière dont ce système conçoit la conciliation entre la Science et la Foi et qu'elle s'opère au préjudice de la Foi. En déclarant l'ultime réalité inconnaissable, l'Agnosticisme se trompe et sa position est si parfaitement intenable que des termes mêmes dont Spencer se sert quand il parle de cette réalité ultime, on peut extraire une métaphysique très positive.) pp. 433-442.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 2 Mai. — C. Ferretti. *Lo Smith e l'etica sentimentale.* (Ce qui caractérise la morale de Smith, c'est la théorie du « spectateur impartial » qui serait juge de nos actions. Où le trouver ? et pourquoi l'imaginer quand nous avons un juge intérieur, la conscience ?) pp. 279-290. — *Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa Romana e sull'autorità del romano Pontifice* (à suivre). (Expose le passage du *Contra Haereses*, l. III, c. III, 1-3. Donne le sens et examine quelques difficultés de détail) pp. 291-306. = **16 Mai.** — E. Rosa. *Il modernismo ascetico.* (Les modernistes mettent en première ligne la révélation individuelle, l'action extraordinaire du Saint-Esprit, et tiennent à peine compte de la direction extérieure et du magistère authentique de l'Église.) pp. 385-402. — *Canti liturgici primitivi.* (Les textes de S. Paul (*Eph.* v, 18-20 ; *Coloss.* III, 16-17) prouvent au moins indirectement l'existence de chants liturgiques dans l'Église primitive. On peut même déterminer leur nature.) pp. 404-416. = **6 Juin.** — E. Rosa. *Il*

modernismo apologetico. (Le modernisme apologétique dans sa partie négative attaque les fondements mêmes de la religion ; dans sa partie positive, il arrive au même résultat avec l'agnosticisme, et l'immanentisme.) pp. 547-566.

CULTURA ESPANOLA. Mai. — A. Gomez Ezquierdo. *Historia de la filosofía española.* (Analyse le premier volume de l'« Histoire de la philosophie espagnole » récemment publié par M. A. Bonilla y san Martin, professeur de l'Université de Madrid. Ce premier volume contient l'histoire des époques suivantes : temps primitifs, époque romaine, époque gothique, époque chrétienne.) pp. 585-596.

ÉCHOS D'ORIENT. Mars. — S. Vailhé. *Le titre de patriarche œcuménique avant saint Grégoire le Grand.* (Dès le VIe et même dès le Ve siècle ce titre d'œcuménique est déjà donné à divers évêques orientaux, mais on n'y attache pas le sens précis qu'il prendra plus tard. — Jean le Jeûneur (588) le prendra lui-même avec une tendance à lui faire signifier un pouvoir s'étendant à tout l'Orient ; c'est pourquoi Pélage II jugea bon de protester contre son emploi.) pp. 65-69. — L. Petit. *Un texte de saint Jean Chrysostome sur les images.* (Ce texte cité par S. Jean Damascène ne se trouve pas dans les œuvres imprimées de S. Jean Chrysostome. Il appartient à l'homélie *In sacram pelvim* regardée comme inauthentique par les éditeurs. L'autorité de S. Jean Damascène forme pourtant un argument sérieux en sa faveur.) pp. 80-86 — S. Salaville. *L'épiclèse d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale.* (S. Chrysostome attribue formellement aux paroles du Sauveur : « ceci est mon corps » la consécration eucharistique; cependant il admet aussi une intervention mystérieuse du Saint-Esprit. On trouve la même doctrine dans la tradition occidentale et celle-ci, dépendante de S. Chrysostome, explique sa manière de parler.) pp. 101-112. = **Mai.** — S. Vailhé. *Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique.* (Saint Grégoire, toute sa vie, protesta contre l'emploi de ce titre, sans obtenir grand résultat. Il le fit, non pour défendre la primauté romaine qui n'était pas en cause, mais pour écarter ce qu'il regardait comme un manquement à l'humilité sacerdotale et un empiétement nuisible.) pp. 161-171.

ÉTUDES. 5 Avril. — St. Harent. *Expérience et Foi.* (L'acte de foi que demande le christianisme diffère essentiellement de la connaissance naturelle de Dieu. La révélation proprement dite, à laquelle répond ce acte de foi, ne se fait pas immédiatement à chaque fidèle. La *pia cogitatio* ne peut s'identifier avec la révélation, car elle ne tombe pas sous la conscience.) pp. 20-51. = **20 Avril.** — St. Harent. *Expérience et Foi.* (La révélation est un ensemble d'affirmations garanties par l'autorité du témoignage divin. La révélation a un caractère extérieur, 1° parce qu'elle est un don surnaturel, 2° parce qu'elle est un témoignage de Dieu, 3° parce que ce témoignage a été donné à d'autres personnes séparées de nous par le temps où elles ont vécu. Tout en restant surnaturelle, la révélation présuppose certains éléments naturels et les utilise.) pp. 164-193. = **5 Mai** et **20 Mai.** — X. Moisant. *Qu'est-ce que le Modernisme?* (Philosophiquement, le modernisme se rattache au nominalisme ; théolo-

giquement, il dérive du protestantisme, car le modernisme signifie autonomie et sentimentalisme.) pp. 289-308 et 463-484. - A. Condamin. *Abraham et Hammourabi.* (Conclusion : Il reste encore des difficultés ; mais, on le voit, dans le domaine de la chronologie, comme en matière d'histoire générale et de philologie, les découvertes et les conclusions scientifiques sont allées progressivement dans le sens d'une probabilité toujours plus grande pour l'identification d'Amraphel et de Hammourabi. Il est donc maintenant très probable qu'Abraham est contemporain de Hammourabi. Les principales objections élevées contre la substance même des faits relatés au ch. xiv de la *Genèse* ont été résolues, grâce aux textes cunéiformes.) pp. 485-501.

ÉTUDES FRANCISCAINES. Mai. Juin. — P. Dominique. *Ximénès créateur du mouvement théologique espagnol*, (à suivre). (Par la fondation de l'Université d'Alcala, par la publication de la Polyglotte et un essai d'édition critique d'Aristote, Ximénès procura l'efflorescence théologique qui illustra l'Espagne.) pp. 449-459, 640-650.

EXPOSITOR (THE). Avril. — D. S. Margoliouth. *Folklore in the Old Testament.* (Discute l'interprétation proposée par Frazer du « Faisceau de vie », I *Sam.*, xxv, 29 ; du Signe de Caïn ; du tas de pierres élevé par Jacob et Laban ; de la lutte de Jacob ; des gardiens du seuil du temple. Incline à voir en plusieurs de ces récits des mythes étymologiques.) pp. 304-314. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus.* iv. *The Credibility of the Witness. The Burial.* (Après avoir fait ressortir l'autorité des écrivains du N. T. comme témoins de la Résurrection, étudie les divergences des récits qui ne sauraient préjudicier à leur crédibilité. C'est l'attitude de chacun vis-à-vis du surnaturel qui décide de la valeur critique qu'il leur accorde.) pp. 314-333. — W. O. Œsterley. *The Parable of the Labourers in the Vineyard.* (Jésus y combat la doctrine juive des *œuvres* à laquelle il oppose celle de la *grâce.*) pp. 333-343. — A. R. Eagar. *St. Luke's Account of the Last Supper. 2. Internal Criticism.* (L'unique difficulté de critique interne que présente le récit de la dernière Cène dans S. Luc tient à la mention des deux coupes. Cependant les raisons à l'aide desquelles on s'efforce de l'éliminer de la recension primitive sont sans valeur. Le trait est vraiment primitif et historique. Seule la seconde coupe est eucharistique.) pp. 343-361. = **Mai.** — C. B. Gray. *The Heavenly Temple and the Heavenly Altar* (à suivre). (La première mention certaine de la croyance à l'existence d'un temple céleste se trouve dans le *Testament de Lévi.* L'*Apocalypse* de Jean connaît en outre un autel céleste avec son personnel sacerdotal et sa liturgie. Mêmes idées dans la littérature talmudique. Par contre, les anciens Babyloniens n'auraient pas connu, comme on le dit, la doctrine précise d'un temple et d'un autel célestes.) pp. 385-402. — J. H. Bernard. *St. Paul's Doctrine of the Resurrection* (à suivre). (Exégèse de I *Corinth.* xv.) pp. 403-416. — J. Denney. *He that Came by Water and Blood.* (S. Jean veut parler du baptême et de la mort de Jésus où il voit les deux principales manifestations de sa qualité de Fils de Dieu. L'insistance sur la mort pourrait viser Cérinthe. Les sacrements de baptême et d'eucharistie sont présents à sa pensée comme perpétuant l'eau du Baptême de Jésus et le sang

répandu sur la croix.) pp. 416-428. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus. V. The Easter Message.* (Établit la crédibilité du Message Pascal : visite des femmes le matin du 3e jour, la pierre écartée, la tombe vide, l'apparition et les paroles de l'ange.) pp. 428-449. — W. F. Lofthouse. *The Social Teaching of the Law.* (Les Codes successifs d'Israel : Code de l'Alliance, Deutéronome, Loi de Sainteté, Code Sacerdotal, contiennent des prescriptions de morale sociale d'une si haute portée et ils leur accordent une si large place qu'on ne saurait les dire inférieurs aux écrits des Prophètes.) pp. 449-469. = **Juin.** — S. R. Driver. *The Aramaic Inscription from Syria.* (Texte, traduction et commentaire de l'inscription du roi Zakir récemment publiée par M. Pognon.) pp. 481-490. — J. H. Bernard. *St Paul's Doctrine of the Resurrection* (fin). (Exégèse de I *Corinth.* xv.) pp. 491-504. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus.* vi. *The Post-Resurrection.* (Étudie l'attestation des apparitions de Jésus en général, puis, en particulier, les apparitions à Marie-Madeleine, à Pierre et à Jacques.) pp. 504-524. — T. K. Cheyne, *Ezechiel's Visions of Jerusalem.* (Les symboles et rites religieux contre lesquels s'élève Ézéchiel proviennent du nord de l'Arabie plutôt que de la Babylonie.) pp. 525-530. — G. B. Gray. *The Heavenly Temple and the Heavenly Altar* (fin). (L'idée d'un temple et d'un autel célestes avec personnel sacerdotal et liturgie propres est d'origine juive. Elle semble avoir fait son apparition entre 500 et 100, probablement à une date plus voisine du dernier chiffre que du premier, et peut être considérée comme l'un des premiers fruits de cette exégèse savante qui a donné naissance à la littérature apocalyptique et à la Haggada.) pp. 530-546. — J. H. Ropes. « *Thou hast Faith and I have works* ». (Cette expression de *Jacques*, ii, *18*, est une pure manière de parler et il n'y a pas à chercher derrière ce « tu » un personnage réel.) pp. 547-556

EXPOSITORY TIMES (THE). Avril. — C. W. Emmet. *Professor Harnack on the Second Source of the First and Third Gospels* (à suivre). (Voir n° de Mai.) pp. 297-300. — E. W. Maunder. *The Triad of Stars*, (La Triade, inscrite si souvent sur les monuments assyro-babyloniens, a successivement symbolisé des astres différents. Anciennement, à partir de 4000 av. J. C environ, elle désignait la nouvelle lune de l'équinoxe de printemps et Castor et Pollux ; à partir de 700 av. J. C. seulement elle désigne, outre la nouvelle lune de l'équinoxe vernal, le Soleil et Vénus.) pp. 300-303. — J. Rutherfurd. *St. Paul's Epistle to the Laodiceans.* (L'épître « de Laodicée » dont il est question *Colos.* iv, *16* est notre épître canonique aux Éphésiens.) pp. 311-314. — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis* (Commentaire archéologique de *Gen.* ii, 1-3 et conclusions générales relatives à *Gen.* i, 1-ii, 3. L'auteur de ce récit a sous les yeux la forme assyrienne du système cosmologique babylonien dont il accepte les principes. Il a en vue non seulement de l'expurger des éléments polythéistes et mythologiques mais de rendre raison de l'observance sabbatique. Son récit n'est pas une traduction et il écrit en Palestine. Retouches par des scribes postérieurs.) pp. 326-327. — F. P. Badham. *Philippians, II, 6.* Ἁρπαγμὸν. (Entre les deux sens possibles de ce mot : se saisir d'une chose et s'attacher obstinément à

une chose, choisit le premier à raison d'une analogie supposée entre le passage indiqué de l'épître aux Philip. et la situation décrite *Gen.* I, II et du parallélisme entre le premier et le second Adam.) pp. 331-333. = **Mai.** — H. A. A. KENNEDY, *The Self-Consciousness of Jesus and the Servant of the Lord.* (Entreprend d'étudier les relations qui existent entre le type du Serviteur de Jahvé d'Isaïe et la conscience messianique de Jésus, et commence par préciser les traits essentiels de cette mystérieuse figure, la plus haute incarnation de l'idéal messianique d'Israel.) pp. 346-349. F. R. TENNANT. *The Origin of Life.* (Expose brièvement l'histoire des recherches relatives à l'origine de la vie ; insiste sur ce point que la théologie n'est pas intéressée à la question. *Biogénèse* ou *Abiogénèse*, peu importe au théologien.) pp. 352-355. — C. W. EMMET *Professor Harnack on the Second Source of the First and Third Gospels.* (fin). (Analyse le travail récent de Harnack sur ce sujet dont il accepte les conclusions tout en observant qu'elles demeurent conjecturales. La seconde source (Marc étant la première) de Matthieu et de Luc mérite un crédit tout spécial et permet de tracer un portrait intéressant de Jésus.) pp. 358-363. — A. H. SAYCE. *The Hittite Invasion of Babylonia.* (A propos de la Note où il suggérait que Tidal, roi des Nations, *Gen.* XIV, pouvait être un roi Héthéen signale un fragment de tablette cunéiforme (British Museum, K. 3353) où il est question d'une invasion Héthéenne en Babylonie. Ce fut cette invasion qui dut amener vers 1950 la chute de la dynastie de Hammourabi.) p. 379. — E. J. GILCHRIST « *And I knew him not.* » (Cette déclaration du Baptiste signifie qu'il ne concevait alors qu'imparfaitement les prérogatives du Messie Jésus. Après le Baptême seulement il vit en lui le Fils de Dieu et l'Agneau chargé des péchés du monde.) pp. 379-380. = **Juin.** — H. A. A. KENNEDY, *The Self-Consciousness of Jesus and the Servant of the Lord* (suite). Relève l'application à Jésus des oracles du Serviteur de Jahvé dans les *Actes* et les *Épitres* de S. Paul, puis, dans les Évangiles, signale *Matt.* VIII, *16-17*. Il est remarquable que l'interprétation messianique de ces oracles fut familière de très bonne heure aux disciples de Jésus tandis que les Juifs, à la même époque, n'avaient point coutume de les entendre du Messie. L'interprétation chrétienne doit remonter à Jésus lui-même.) pp. 394-397. — A. H. SAYCE. *The Archaeology of the Book of Genesis.* (Notes archéologiques sur *Gen.* II, *4*-III.) pp. 423-426.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). 2.— F. B. JEVONS. *Hellenism and Christianity.* (Entreprend d'analyser le fait historique de la diffusion universelle du Christianisme. L'idée morale et religieuse est apparue au sein du groupe social ; le culte s'est développé en extension et en complexité, à mesure que le groupe social devenait plus compréhensif. L'empire romain avait réuni le monde d'alors en une vaste communauté politique à laquelle l'hellénisme avait donné une culture commune. D'autre part l'individualisme religieux s'était développé. Le christianisme, à la fois religion universelle et individuelle, était supérieurement harmonisé à cet état de choses.) pp. 169-188. — B. A. G. FULLER. *Ethical Monism and the Problem of Evil.* (Critique comme inadmissible la doctrine Néo-Hégélienne qui fait de l'existence du mal la condition

sine quà non de celle du bien. Cela ne se peut soutenir en ce qui concerne le mal moral et les analogies aussi bien que les expériences que l'on apporte en faveur de cette thèse ne sont point à la question ou sont mal interprétées.) pp. 207-222.

HIBBERT JOURNAL (THE). Avril. — Mgr J. S. Vaughan. *The Catholic Church : What is it ?* (A propos d'un article publié sous ce titre par l'évêque anglican de Carlisle dans le Numéro de janvier. Établit que l'unité et spécialement l'unité doctrinale est un attribut essentiel de l'Église du Christ et que seule l'Église catholique romaine le possède.) pp. 549-562. — Sir O. Lodge. *The Immortality of the Soul. II. The Permanence of Personnality.* (Si seule l'enveloppe corporelle des choses est sujette au changement et si leur essence, leur réalité intrinsèque, leur *âme* est permanente, il est évident que les éléments qui constituent la personnalité humaine sont destinés à une existence perpétuelle. Si, parmi les acquisitions de l'univers, rien ne périt de ce qui mérite d'exister, la personnalité humaine ne peut disparaître. La survivance individuelle trouve une confirmation en un certain nombre d'observations et d'expériences qui sont présentées sous les titres suivants : Expression de la pensée en termes de mouvement ; Argument tiré de la télépathie ; Arguments tirés de la psychologie préternormale ; Argument tiré de l'automatisme ; Faculté subliminale ; Argument tiré du génie ; Argument tiré de la pathologie mentale.) pp. 563-585. — E. B. Mac Gilvary. *British Exponents of Pragmatism.* (Partant des diverses définitions du Pragmatisme données par ses représentants attitrés, s'attache à montrer qu'il y a en Angleterre beaucoup plus de pragmatistes véritables et d'esprit pragmatiste que ne le prétend le Dr Schiller.) pp. 632-653. — F. J. C. Hearnshaw. *Law.* (Signale les équivoques qui résultent dans l'emploi de ce terme de sa double signification : pour le jurisconsulte, il s'entend d'un ordre, d'un commandement ; pour le savant, il s'entend d'une généralisation et représente une conception générale. Les deux sens coexistent dans la terminologie des sciences morales.) pp. 654-669.

INTERPRETER (THE). Avril. — S. R. Driver. *A Light to the Gentiles.* (Montre comment la prophétie d'*Isaïe*, xlix, 6, qu'il entend de l'Israël idéal, s'est réalisée, pour sa première partie, par le retour en Palestine de la portion la plus fidèle d'Israël, et, pour sa seconde partie, en Jésus-Christ et en son envoyé S. Paul.) pp. 245-252. — S. A. Peake. *Dr. Orr on Biblical Criticism.* (Critique l'ouvrage du Dr. Orr, *Problem of the Old Testament*, et divers articles du même. Estime que le Dr. Orr n'expose pas d'une manière suffisamment objective et équitable les vues qu'il combat et s'étonne qu'il paraisse croire qu'en ébranlant les théories récentes il renforce l'autorité des opinions anciennes. Conteste que les théories critiques soient liées de soi et chez tous les biblistes à des conceptions rationalistes.) pp. 253-268. — G. Bladon. *The Synoptic Problem and Recent Literature.* (Expose l'état du problème synoptique d'après les publications de Wright, Hawkin, Abbott, Burkitt, Harnack. La solution doit en être demandée à une étude simultanée des sources et du milieu ecclésiastique primitif.) pp. 290-302. — S. A. P. Kermode.

The Influence of Nature on the Literature of the Bible. (Étudie l'influence de la montagne sur la littérature hébraïque. La montagne apparaît surtout aux Hébreux comme un objet peu aimable, effrayant même, et ensuite comme un endroit plus proche de Dieu.) pp. 315-329.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Avril.—W. Turner. *Celsus, « The Voltaire of the Second Century ».* (Notes biographiques sur Celse et analyse de son traité : Ἀληθὴς λόγος.) pp. 137-150. — J. Mac Rory. *The Authorship of the Fourth Gospel : Internal Evidence.* (Trois passages du IVe Évangile, I, 14 ; XIX, 35 ; XXI, 24 exigent positivement, comme auteur du livre, un apôtre ou du moins un témoin oculaire. Bon nombre d'indices suggèrent en outre que l'auteur était un Juif parlant araméen et à qui la Palestine était familière, un témoin oculaire, un apôtre et finalement Jean, fils de Zébédée.) pp. 151-171. — J. M. Harty. *The Living Wage : A Reply.* (Réponse aux critiques du Dr Mac Donald. Maintient que sa théorie du droit au salaire suffisant pour vivre et des bases morales de ce droit est celle même de l'Encyclique *Rerum Novarum.* Examine les difficultés élevées par l'objectant contre cette théorie. Expose que le R. Mac Donald a mal compris la raison sur laquelle il s'appuie pour affirmer que l'acheteur est obligé de payer les marchandises un prix tel que l'employeur puisse donner à ses ouvriers le salaire en question.) pp. 172-185. — P. Boylan. *New Dates in Oriental History.* (Exposé des résultats obtenus en matière de chronologie babylonienne en tant surtout qu'ils éclairent l'histoire d'Abraham.) pp. 186-208.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, 4. — Dr M. Glossner. *Die Spiele der Tiere.* (Analyse d'une étude de K. Groos sur les jeux des animaux. Il résulte de cette étude que l'animal ne peut être conçu comme un pur mécanisme, ainsi que le voulait l'école de Descartes, ni comme un être en voie d'humanisation, comme le veulent les panthéistes qui voient dans l'animal l'esprit encore captif dans les liens des sens. L'étude de Groos témoigne hautement en faveur de la conception téléologique de la nature.) pp. 426-431. — P. Jos. Leonissa, O. M. Cap. *Verursachung des Uebels. Die Vorsehung und das Verlangens des Uebels.* (Explique, à l'aide du Commentaire de saint Thomas, la doctrine de l'Aréopagite : le mal n'est pas premier principe ; il a une cause. Le bien est la cause du mal, non pas d'une manière directe, mais en raison de certains défauts qui, par accident, sont venus se joindre au bien. La cause du mal n'est pas unique, elle est multiple. Ces causes ne sont pas des facultés; l'impuissance, l'irrégularité, le désordre, telles sont les causes du mal. — La Providence ne cause pas le mal, mais elle le fait rentrer dans ses plans et ne doit pas l'empêcher tout à fait. Le mal peut exister dans le désir ; il peut aussi exister dans la connaissance ; dans l'un et l'autre cas, il relève d'une impuissance de la faculté. Cependant le secours divin enlève cette faiblesse et donne les forces nécessaires pour faire le bien.) pp. 431-452. — P. Joseph a Spiritu Sancto, O. C. D. *Die Kontemplationsarten nach der Lehre des hl. Bernard.* (Critique du dernier chapitre de l'ouvrage du Dr Ries : *Das geistl. Leben in seinen Entwickelungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard,*

1906. C'est à tort que l'auteur a voulu trouver chez saint Bernard un concept générique de contemplation. Saint Bernard ignore absolument deux espèces de contemplation, la contemplation acquise et la contemplation infuse. Pour lui comme pour les anciens il n'y a qu'une espèce de vraie contemplation, la contemplation infuse.) pp. 453-466. — Fr. H. Amschl, O. Pr. *Ein angeblich zugunsten der unbefleckten Empfängnis lautender Text des hl. Thomas, III, qu. 27, a. 3 ad 3m* (Contrairement aux explications du Dr C. Schneider et du P. Jos. a Leonissa, ce texte ne prouve aucunement en faveur de l'Immaculée Conception.) pp. 467-470.— P.W. Schlossinger, O. Pr. *Die Erkenntnis der Engel* (2e art.). (Les anges connaissent les objets extrinsèques à leur essence par des formes infuses et non par abstraction ; l'ange connaît ainsi les choses dans leurs éléments essentiels et propres et non pas d'une manière universelle. Les formes sont moins nombreuses selon que l'ange est plus parfait, mais elles sont d'autant plus compréhensives. 3. Objet de la connaissance angélique. Objets immatériels. Ce sont : leur propre nature, les natures des autres anges, Dieu. L'ange se connaît soi-même par sa propre substance, sans autre forme infuse ; de la même manière il connaît les facultés qui dérivent de cette substance : son intelligence, sa volonté. Il connaît les autres anges par une forme infuse. L'ange supérieur connaît l'ange inférieur d'une manière compréhensive ; l'ange inférieur ne connaît pas ainsi celui qui lui est supérieur.) pp. 492-519.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 16 Janv. — A. O. Lovejoy. *The Thirteen Pragmatisms. II.* (Achève de distinguer les principales variétés de pragmatismes en se basant sur la nature différente des critériums de la vérité proposés dans les diverses théories.) pp. 29-39. — *Discussion*. George P. Adams. *Sub Specie Æternitatis*. (Bien que l'expérience présente un changement continu et soulève à toute époque des problèmes nouveaux, il ne s'ensuit pas que le philosophe ne puisse, tout comme l'homme de science, découvrir des vérités éternelles au sujet de ces faits mouvants.) pp. 39-41. — *Societies*, R. S. Woodworth. (Compte rendu de la séance du 25 novembre 1907 de la section d'Anthropologie et de Psychologie de l'Académie des Sciences de New-York.) pp. 41-44. = **30 Janv.** — Archibald B. D. Alexander. *Kuno Fischer : An Estimate of his Life and Work*. (Kuno Fischer se rattachait à la grande école idéaliste allemande. L'importance qu'il attribuait à la personnalité des penseurs, sans toutefois négliger l'étude de leur milieu littéraire et social, l'amena à concevoir l'histoire de la philosophie comme une série de biographies. Ce fut un véritable orateur joignant un vif sentiment de la beauté au souci de l'exactitude scientifique.) pp. 57-64. — Mary W. Calkins. *Psychology as Science of Self. II. The Nature of the Self*. (A un point du vue purement psychologique, le moi se distingue des idées ou des fonctions par sa permanence, sa complexité, son unicité et sa relativité.) pp. 64-68.— *Discussion*. Morton Prince. *Professor Pierce's Version of the late « Symposium on the Subconscious »*. (Contrairement à ce qu'affirme le Prof. Pierce, sans compétence en la matière, M. Pierre Janet, dans sa contri-

bution au Symposium, n'a pas rejeté l'interprétation psychologique de certains phénomènes subconscients. Relation de trois expériences à l'appui de la théorie des idées subconscientes.) pp. 69-75. = **27 Fév.** — Mary W. Calkins. *Psychology as Science of Self. III. The Description of Consciousness.* (Présente un tableau des principaux phénomènes conscients, en les classant en réceptifs ou assertifs et en indiquant leurs corrélatifs physiologiques et biologiques. Développe ou corrige certaines idées précédemment exposées.) pp. 113-122. — *Discussion.* James Bissett Pratt. *Truth and Ideas.* (La double interprétation pragmatiste de la vérité, radicale ou modérée, a le tort de confondre une idée avec un plan d'action. La vérité est coextensive au jugement et non à l'intention.) pp. 122-131. = **12 Mars.** — *Discussion.* B. H. Bode. *The Problem of Objectivity.* (Certains phénomènes, comme les émotions, s'opposent à ce que l'on considère la conscience comme séparable de son objet. Voir dans le moi la résultante des tensions de diverses consciences fragmentaires, c'est rendre impossible l'unité de la vie consciente et dire que notre perception contribue à la nature des objets, c'est admettre que l'apparence est la réalité et que l'erreur est impossible.) pp. 150-157. = **26 Mars.** — John E. Boodin. *Consciousness and Reality. I. Negative Definition of Consciousness.* (La conscience n'est ni une relation, ni le principe immuable de tout changement, ni une forme ou un produit de l'énergie, ni un nom désignant l'ensemble des faits conscients, ni une réalité dont les manifestations soient parallèles aux processus énergétiques, ni une force agissant sur eux ; c'est un élément ultime, non-énergétique.) pp. 169-179. — William James. « *Truth* » *versus* « *Truthfulness* ». (Propose d'appeler vérité complète (truthfulness) la vérité d'une proposition établie par ses conséquences, pour la distinguer de la vérité pure et simple (truth) consistant uniquement dans l'accord abstrait d'une affirmation avec un fait.) pp. 179-181. — *Discussion.* Wendel T. Bush. *Provisional and Eternal Truth.* (Aucune théorie particulière concernant les objets de l'expérience ne peut être érigée en vérité éternelle ; seules les relations logiques présentent cette immutabilité.) pp. 181-184. = **9 Avr.** — Charles H. Johnston. *Ribot's Theory of the Passions.* (Analyse et apprécie favorablement l'*Essai sur les Passions* de Ribot; relève cependant le changement, injustifié dans une certaine mesure, d'une distinction quantitative des passions en distinction qualitative.) pp. 197-207. — Stevenson Smith. *The Threshold of Rectified Perception as a Clinical Test.* (Relation d'une expérience sur la rapidité de rectification d'une perception.) pp. 207-208. — *Discussion.* W. P. Montague. *Consciousness and Relativity. A Reply to Professor Bode.* (Déclare ne pas voir pourquoi la conscience, indépendante de certains objets, le serait de tous ; note trois ressemblances entre l'énergie potentielle et la sensation ; montre que le moi expliqué par un système de tensions a la même unité que celle dont témoigne la conscience, et que la contribution du sujet à l'objet n'implique pas que celui-ci soit totalement indéterminé.) pp. 209-212. — *Societies.* R. S. Woodworth. (Compte rendu de la séance du 28 février 1908 de la Section d'Anthropologie et de Psychologie de l'Académie des Sciences de New-York.) pp. 212-216. = **23 Avr.** — John F. Boodin. *Consciousness and Reality, II. Conscious-*

ness and its Implications. (La conscience n'a aucune influence causale sur les processus énergétiques, elle ne fait que les rendre significatifs et capables de prendre des valeurs diverses dont toutefois la gradation ne dépend pas d'elle. La conscience n'est ni individuelle, ni subjective ; il est plus facile de la considérer comme une constante et de la supposer partout, sans qu'elle ait partout la même influence, que la dériver de phénomènes inconscients. pp. 225-234. — R. W. Sellars. *Consciousness and Conservation.* (Ce ne sont pas les éléments qualitatifs, la conscience ou l'organisation qui assurent la conservation dans l'univers ; seul le quantitatif se perpétue.) pp. 235-238. — L. Pearl Boggs. *The Question in the Learning Process.* (Amener un désaccord dans l'esprit entre les idées qu'il possède ou entre ces idées et les choses, afin de lui faire sentir la nécessité d'une nouvelle adaptation, est le moyen le plus efficace d'exciter le désir d'apprendre et de provoquer l'effort. Tel est le rôle de la question en pédagogie.) pp. 239-244. = **7 Mai.** — G. Albert Coe. *Religious Value.* (La valeur religieuse se présente tantôt comme partiellement identique à toutes les autres valeurs, tantôt comme leur étant transcendante et constituant leur unité idéale. Dans le premier cas toutefois, la religion n'existe que si chaque valeur particulière tend à se dépasser et à s'harmoniser avec les autres.) pp. 253-256. — *Discussion.* C. A. Strong. *Pragmatism and its Definition of Truth.* (La définition pragmatiste de la vérité n'est valable que pour les événements futurs et, à ce point de vue, le pragmatisme n'ajoute rien à l'empirisme. La connaissance, ayant pour but de nous adapter à notre milieu, doit être en quelque mesure une copie des objets.) pp. 256-264. — A. H. Pierce. *The Subconscious Again.* (Maintient le reproche d'inconséquence adressé au travail du professeur Janet, réclame pour le psychologue le droit de critiquer les explications psychologiques en pathologie et expose ses doutes relativement aux conclusions que l'on prétend tirer des cas d'automatisme.) pp. 264-272. = **21 Mai.** — Thaddaeus L. Bolton. *A Genetic Study of Make-Believe.* (Le pouvoir de s'illusionner semble consister dans l'aptitude à concevoir une même chose sous des formes multiples qui en font autant de choses différentes. Ce qui distingue l'illusion enfantine de la variation dans la conception d'un même objet chez l'adulte, c'est que dans le premier cas le changement a lieu sans ordre apparent, tandis que dans le second il suit une marche méthodique.) pp. 281-288. — Albert Schinz. *Jules de Gaultier's Theory of the Scientific Principles of Ethics.* (Ce qui entretient la vie et lui donne sa raison d'être d'après Jules de Gaultier, c'est la lutte contre l'hostilité croissante du milieu ; l'adaptation parfaite serait la mort. Mais dans ce cas, la vie serait-elle un bien et pourquoi devrions-nous l'accepter ?) pp. 288-293. — *Discussion.* Horace M. Kallen. *The Pragmatic Notion of ὕλη.* (Quoi qu'en dise M. Gifford, on peut sans contradiction regarder la réalité première (ὕλη) comme indéterminée et indéterminable. Pour qu'une chose en devienne une autre, il n'est pas nécessaire qu'elle soit déjà cette chose en puissance. Il n'est pas prouvé que forme et contenu s'impliquent réciproquement et que la réalité première soit exclusivement psychique.) pp. 293-297.

MIND, Avr. — F. H. Bradley. *On Memory and Judgment.* (Si l'on veut

échapper au scepticisme, il faut reconnaître que le jugement le plus récent, le jugement fait dans l'instant présent est toujours tenu pour infaillible à ce moment, et que la mémoire n'a pas de valeur indépendante. Ce qui constitue l'unité du jugement, c'est le développement continu et progressif du sujet pour l'esprit qui juge. L'état psychique de celui qui affirme ne doit pas être considéré comme un élément intégrant de son jugement.) pp. 153-174. — A. H. Lloyd. *Radical Empiricism and Agnosticism.* (L'empirisme radical ou pragmatisme offre une forme nouvelle d'agnosticisme. La chose en soi est identifiée avec la réalité présente du connaissable. Cependant la distinction entre le connaissable et l'inconnaissable demeure vraie, pourvu que ces deux domaines, au lieu de s'exclure, soient regardés comme continus et immanents l'un à l'autre). pp. 175-192. — Mary Hay Wood. *Plato's Psychology in its Bearing on the Development of Will. II Conclusion.* (Suivant Platon, ce qui fait du moi un tout unifié et harmonisé, c'est la faculté d'abstraire par laquelle l'esprit se dégage des choses sensibles et arrive à concevoir l'idée du bien, but suprême du désir et de l'activité. La volonté de l'individu ne dépend pas seulement de la volonté sociale pour son éducation, elle lui doit encore sa nature ; d'autre part la volonté de l'individu concourt à affermir la volonté générale.) pp. 193-213. — K. J. Spalding. *On the Sphere and Limit of Aristotelian Logic.* (La base réelle bien qu'implicite de la logique aristotélicienne, est la classification. Ce principe n'embrasse pas tout le domaine de la logique. Sous sa forme moderne celle-ci repose sur l'idée de relation et doit se développer d'une manière indépendante.) pp. 214-225. — *Discussions.* F. H. Bradley. *On the Ambiguity of Pragmatism.* (Fait ressortir l'ambiguïté de la notion de « pratique » chez James et Dewey.) pp. 226-237. — B. Russell. *Mr Haldane on Infinity.* (Relève les affirmations inexactes de M. Haldane touchant les concepts fondamentaux du Calcul Différentiel actuel.) pp. 238-242.

MONTH (THE). Mai. — H. Thurston. *The Name of the Rosary* (à suivre). (C'est à tort que l'on a voulu faire remonter à S. Dominique lui-même le nom de « Rosaire ». Le poème latin copié en 1693 par le P. Benoist aux archives de Muret ne saurait servir d'appui à cette affirmation, attendu qu'il ne dit rien de pareil.) pp. 518-529. = **Juin.** — H. Thurston. *The Name of the Rosary* (fin). (Ce nom de Rosaire semble avoir été attribué au « Psautier de Notre-Dame » sous l'influence de légendes Mariales que nous trouvons très répandues dès le XIIIe siècle, de celle, entre autres, qui a pour héros un Cistercien dont les 50 Ave font apparaître, sur le front de la Vierge, une couronne, un *chapel* de roses.) pp. 610-623.

MUSÉON (LE). 1. — Ed. De Jonghe. *Étude sur les sources de l'ethnographie congolaise.* (Critique la valeur des renseignements ethnographiques recueillis sur les Congolais par les fonctionnaires, les missionnaires et les voyageurs.) pp. 1-26. — L. Gry. *La composition littéraire des paraboles d'Hénoch.* (Distingue, d'une manière probable, les documents qui sont entrés dans la composition des ch. XXXVII-LXXI du livre d'Hénoch : 1° Une compilation principale puisée à trois sources :

la première aurait fourni : XXXIX 12-XLI 3 sqq., XLVI, LII 1-5, LXI 1-3 ; peut-être aussi XXXVIII, XLV 1-3, LVIII, XLVIII 8-XLIX ; la seconde : LII 5-LIV 7, LV 3-LVI 5, LXII 3-LXIII 2..., 11 et 12 ; la troisième : XXXIX 3-12, XLVIII 1, XLII ; 2° Un livre d'astronomie ; XLI 3-9, XLIII 1-3 ; XLIV, LIX ; 3° Un certain nombre de fragments noachiques disséminés dans cette partie du livre ; 4° enfin peut-être « d'autres petits fragments qu'il serait impossible et superflu de chercher à identifier ».) pp. 27-71. — E. Blochet. *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite à suivre). (Traite du jeûne, des repas, du vêtement et du sommeil chez les Soufis.) pp. 85-102.

NEW-YORK REVIEW (THE). Janv.-Fév. ; Mars-Avril. — T. Gerrard. *Dichotomy : a Study in Newman and Aquinas.* (L' « Illative Sense » de Newman n'est qu'une application de la théorie thomiste sur l'unité substantielle de l'âme humaine.) pp. 381-390. — E. Hanna. *The Human Knowledge of Christ.* (4e article). (Après la controverse arienne, la tradition chrétienne, orientale et occidentale, tend à accorder à l'humanité du Christ la connaissance la plus parfaite possible. L'auteur donne ensuite un résumé général de tout son travail.) pp. 391-400. — M. Hassett. *Church and State from Julian to Theodosius.* (Durant cette période, l'Église d'Occident sait se garder de l'ingérence impériale. En Orient au contraire l'intervention des empereurs dans les questions de foi donne lieu à de graves excès. Théodose, sur ce point, introduit en Orient les coutumes des empereurs occidentaux.) pp. 401-417. — A. Roussel. *Studies in Buddhism.* (2e article). (La vie du Bouddha, ses adversaires, son enseignement.) pp. 429-447. — V. Mc Nabb, O. P. *The Gospel Witness to S. Peter.* (Examine, d'après l'ordre chronologique, les témoignages évangéliques relatifs à saint Pierre.) pp. 448-456. — G. Calderoni. *Relativism and Logic.* (Le relativisme moderne contient le principe de sa propre destruction. Niant la valeur objective des principes de l'entendement, il enlève toute base objective aux sciences naturelles qu'il voulait conserver. Il se met en contradiction avec lui-même quand il se donne comme un système philosophique certain, ou qu'il prétend maintenir la valeur absolue du sentiment moral, social et religieux.) pp. 457-470. — G. Oussani. *The Virgin Birth of Christ : Theory of Heathen Mythological Elements.* (Critique de certaines théories récentes d'après lesquelles la conception virginale du Christ serait un mythe emprunté à la légende d'Auguste ou, en général, au paganisme hellénique.) pp. 470-492. — L. Dubois. *The Franciscan Movement in the Protestant and Rationalistic World.* (Il existe, à l'égard de S. François d'Assise, chez les non catholiques de France, d'Angleterre, d'Allemagne et d'Italie, un mouvement de sympathie. Trois causes principales l'expliquent : La personnalité du Saint, son rôle dans les origines de l'art et de la littérature italiens, et enfin la mission qu'on lui prête d'avoir été un précurseur de la Réforme, un apôtre de la liberté de conscience. Les résultats provoqués par ce retour de faveur, en littérature, en histoire et sur le domaine moral, compensent les critiques injustes à l'égard du catholicisme dont il a été l'occasion.) pp. 499-515. — G. Oussani. *The Story of Assyro-Babylonian Explorations.* (Retrace

l'histoire des découvertes en Babylonie et en Assyrie, depuis E. Botta, 1842, jusqu'aux dernières expéditions de H. Ressam, 1882.) pp. 516-544. — F. Gigot. *Divorce in the New Testament.* (Commentaire de *Mt. V, 31-32.* Au v. 32, Notre-Seigneur défend le remariage même après un divorce légitimé par l'adultère de la femme.) pp. 545-560.

QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES (LES). Mai. — J. A. Chollet. *La contribution de l'occultisme à l'anthropologie.* (Beaucoup de phénomènes d'occultisme sont à rejeter pour cause de fraudes, ou bien ils se produisent dans de mauvaises conditions d'observation ou d'expérimentation scientifique.) pp. 385-402. — H. Goujon. *Idée synthétique de la théologie surnaturelle.* (Établit la dépendance de la théologie vis-à-vis de la foi, fixe les limites de la science théologique.) pp. 403-415. — H. Quilliet. *L'évolution et le modernisme. L'évolution vitale et les sacrements.* (Expose la nature et l'origine des sacrements selon la doctrine catholique et selon le système moderniste.) pp. 416-444. — **Juin.** — J. A. Chollet. *La contribution de l'occultisme à l'anthropologie.* (Critique de l'anthropologie spirite et de la *théorie* des radiations psychiques.) pp. 481-492.

RAZON Y FE. Mai. — E. Ugarte de Ercilla. *El modernismo la ruina de la filosofía.* (Se propose d'étudier les racines et les fondements de la philosophie moderniste au point de vue logique. Dans cet article étudie le criticisme kantien, le symbolisme et le phénoménisme, le pragmatisme et le positivisme métaphysique.) pp. 43-58. = **Juin.** — A. P. Goyena. *El desenvolvimiento dogmatico.* (Expose le *dogmatisme* de Harnack, l'*évolutionisme* de Sabatier, le *symbolisme* de Loisy, le *modalisme* de Le Roy. Les réfute indirectement en expliquant le vrai développement du dogme selon la doctrine de saint Thomas, IIa IIae, q. I, art. 7. Termine par quelques mots sur le modernisme en Espagne.) pp. 151-167.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Avril. — M. Démery. *La conversion.* (Expose la théorie de W. James sur le fait religieux et le rôle du subconscient dans les conversions.) pp. 401-425. — S. Protin. *La théologie de saint Paul. L'Évangile de saint Paul.* (Reçu de Dieu d'une manière unique, adapté aux milieux païens avec une sagesse tout apostolique, l'Évangile de Paul est surtout le code d'une doctrine universelle que nul n'a encore proclamée.) pp. 426-442. = **15 Mai.** — R. de Chefdebien. *La « Summa Sententiarum » de Hugues de Saint-Victor.* (Énumère les arguments d'ordre externe en faveur de l'attribution de cet ouvrage à Hugues de Saint-Victor, montre que les objections du R. P. Portalié ne sauraient infirmer cette attribution.) pp. 529-560. = **15 Juin.** — Ph. Martain. *L'Église et la Papauté au Ve siècle. Saint Victrice à Rome.* (Raconte comment saint Victrice dut plaider auprès du Pape Innocent la cause de son orthodoxie.) pp. 657-666.

REVUE BÉNÉDICTINE. Avril. — D. De Bruyne. *Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Élie.* (Conservés dans un apocryphe intitulé : *Epistola Titi discipuli Pauli,*

et transcrits dans l'homéliaire de Burchard, à la bibliothèque de Wurzbourg.) pp. 149-160. — G. Morin. *Un lectionnaire mérovingien avec fragments du texte occidental des Actes.* (Manuscrit de la bibliothèque de Schlettstadt, dont les textes bibliques seront publiés dans le prochain volume des *Anecdota Maredsolana.*) pp. 161-166. — A. Wilmart. *Les « Fragments historiques » et le synode de Béziers de 356.* (La relation des « fragments historiques », restes d'un libelle composé par S. Hilaire, avec le concile de Béziers, est manifestée par divers textes, surtout si l'on admet une conjecture de critique textuelle proposée par Mgr Duchesne.) pp. 225-229. — G. Morin. *Deux débris inaperçus d'un ouvrage perdu de saint Jérôme dans les « Anecdota Maredsolana ».* (Deux des *Tractatus* de S. Jérôme (sur les Ps. x et xv) seraient les restes de l'ouvrage perdu de ce Père sur les Ps. x-xvii.) pp. 229-231.

REVUE BIBLIQUE. Avril. — A. Condamin, S. J. *Le serviteur de Jahvé.* (Les Poèmes du serviteur de Jahvé peuvent fort bien être du même auteur que le livre où ils figurent. Le poème 47, 1-9 se trouvait originairement après 49, 7. L'ordre primitif rétabli, le contexte lui-même devient favorable à l'interprétation individualiste.) pp. 162-181. — H. Vincent, O. P. *La troisième enceinte de Jérusalem* (à suivre). (Réflexions sur quelques publications récentes relatives au tracé de la troisième enceinte. Annonce le dessein de demander l'éclaircissement de ce difficile problème à l'étude combinée des textes et des données archéologiques. Commence par l'examen des textes qui se trouvent presque tous dans les derniers livres de la *Guerre juive* de Josèphe.) pp. 182-204. — P. Dhorme, O. P. *Hammourabi-Amraphel.* (Deux des noms de rois qui se lisent *Gen. XIV*, ont été trouvés jusqu'ici dans les documents cunéiformes : Amraphel = Hammourabi ; Ariôk = Rim-aku = Rim-Sin ; quant à Kedor-Laomer, il suppose le nom élamite Kudur-Lagamar qui est très vraisemblable. Les événements rapportés dans la Genèse entrent très bien dans l'histoire élamite-babylonienne. La dynastie hammourabienne est d'origine arabe. Les noms que portent Abraham et les siens sont, ou de purs noms babyloniens, ou des noms ouest-sémitiques retrouvés en Babylonie. La famille d'Abraham pourrait avoir émigré d'Our à Harran à l'occasion de la prise d'Our par le père de Hammourabi. La campagne des rois aurait eu lieu vers 2010.) pp. 205-226. — A. Fabre. *L'étoile du matin dans l'Apocalypse.* (L'étoile du matin intervient dans l'Apocalypse comme symbole de puissance et de domination. Elle avait déjà ce caractère dans le culte assyro-babylonien de l'Ichtar guerrière et dans le culte arabe d'Athtar. Dans *Isaïe, XIV, 12*, même sens.) pp. 227-240. — A. Jaussen et R. Savignac. *Nouvelles inscriptions de Hégra.* (Donnent le texte d'une inscription déjà copiée par Huber mais d'une manière très imparfaite, et y ajoutent un commentaire philologique. L'inscription paraît être de l'an 267 de notre ère. Publient ensuite avec des gloses deux graffites importants pour l'histoire de l'Arabie.) pp. 241-250. — L. Mariès, S. J. *Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse* (I,1-IX,17). (Les ch. I,1-IX, 17 de la Sagesse forment trois poèmes I,1-III, 12 ; III, 13-VI, 11 ; VI, 12-IX, 17, groupés selon la formule : strophe, antistrophe, strophe finale et

unique. Cette étude confirme que l'unité métrique dans la poésie hébraïque est le vers et non le stique.) pp. 251-257. — M. J. Lagrange, O. P. *Les Fouilles d'Éléphantine.* (Notes sur les fouilles poursuivies par M. Clermont-Ganneau et aperçu des résultats obtenus.) pp. 260-267.

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. Avril. — L. Cristiani. *La notion d'Église dans saint Ignace d'Antioche.* (« Les lettres de saint Ignace nous présentent un tableau très suffisamment net de la constitution de l'Église au début du second siècle... L'Église orthodoxe est fortement groupée autour de ses chefs, centres naturels de l'unité catholique. De toute évidence, Ignace prêche le resserrement de la discipline, mais il ne crée pas, il n'invente pas la hiérarchie à trois degrés qu'il veut si parfaitement obéie ; il la constate comme un fait « incontesté et traditionnel ». L'Église apparaît ainsi comme une vaste monarchie dont le centre est au centre même de l'Empire. ») pp. 193-206.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er **Avril.** — P. Godet. *Un apologiste contemporain. Hermann Schell.* (Retrace la vie, l'œuvre, l'influence de l'apologiste allemand.) pp. 5-30. — F. Dubois. *L'exégèse biblique et l'Église.* (Une exégèse critique et scientifique de la Bible demeure possible en face des exigences de l'Église.) pp. 31-43. = **15 Avr.** — J. Bricout. *Le développement du dogme.* (Les dogmes, énoncés infaillibles de vérités révélées par Dieu et proposées à notre foi par l'Église assistée de Dieu, sont immuables, et leur immutabilité nous est garantie par l'autorité divine. Or, le développement dogmatique, tel que le conçoivent les modernistes, est incompatible avec cette immutabilité et c'est pourquoi il est à rejeter sans hésitation ni réserve.) pp. 129-149. = 1er **Mai.** — E. Vacandard. *Le baptême des cloches.* (« Certains abus s'étaient glissés au XVIe siècle ou même plus tôt dans le cérémonial de la bénédiction des cloches. Mais les réformateurs qui les condamnaient les ont, à coup sûr, fortement exagérés. Assimiler d'une façon absolue la bénédiction des cloches, telle qu'elle se pratiquait officiellement dans l'Église romaine, au rite baptismal, est une absurdité. ») pp. 257-274. = **15 Mai.** — A. Villien. *Histoire des commandements de l'Église. Cinquième commandement.* (Retrace les origines historiques des Quatre-Temps, des Vigiles, du Carême.) pp. 385-402. = 1er **Juin.** — P. Pisani. *La Constitution civile du Clergé.* Conclusion : la moitié du clergé paroissial, le tiers du clergé tout entier de France, ont adhéré à la Constitution civile, mais avec de très sérieuses variations locales.) pp. 513-534. — A. Boudinhon. *Les origines de l'Élévation.* (Traduction d'un article du R. P. Thurston. L'usage d'élever l'hostie avant la consécration donna naissance, par une transition insensible, à l'usage de montrer l'hostie après la consécration.) pp. 535-542.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Avril. — J. Flamion. *Les Actes apocryphes de Pierre* (à suivre). (Expose les résultats des travaux sur cet ouvrage au point de vue de la critique de restitution et de provenance, du caractère doctrinal et historique.) pp. 233-254. — E. Doncœur, S. J. *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Im-*

maculée Conception, XII-XIVe siècle (fin). (« 1. La fête est encore vivement combattue en 1342 ; — 2. la curie l'autorise cependant de plus en plus par sa bienveillance ; — 3. les Carmes sont alors immaculistes puisqu'ils invitent à parler dans leur église un partisan décidé du privilège... En tout cas, la curie ne donne à son adhésion à la fête aucune portée dogmatiqne, en sorte qu'aucun parti ne puisse s'en prévaloir. ») pp. 278-293.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Janvier-Février. — Jean Réville. *Les Origines de l'Eucharistie* (3e et dernier article). (Réville résume sous vingt et un chefs les résultats obtenus par l'analyse des documents, de l'an 50 environ à l'an 150. Puis il critique les récits des Synoptiques sur la Cène : « Sa signification et sa valeur ne résidaient pas pour eux dans son caractère spécifiquement pascal, mais bien plutôt dans le fait qu'il (ce repas) avait été le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres ». Suit un « essai de reconstitution historique de la Cène. » Jésus aurait peut-être dit : « Voici le corps de notre alliance. » « Voici notre corps ». (p. 33). Genèse et première évolution de l'Eucharistie : « Le repas du Seigneur parmi les premiers chrétiens n'est pas autre chose que la continuation des repas que les disciples prenaient d'habitude avec Jésus et où Jésus bénissait le pain et le vin et rendait grâces suivant la coutume de la piété juive. » Il aurait continué sous cette forme dans les communautés syro-palestiniennes dont la *Didachè* nous permet de reconstituer l'image. Mais, dans le monde hellénique, l'évolution fut tout autre, grâce en particulier aux spéculations et aux révélations de Paul, qui en fait une commémoration de la mort du Christ, commandée par Jésus lui-même, sans voir d'ailleurs dans le pain autre chose que le symbole du Christ mystique. Pour le 4e Évangile : « Le Logos divin s'incarne d'une façon mystique dans le pain de l'Eucharistie comme il s'est incarné dans la chair de l'homme-Jésus ; c'est ainsi que ce pain est un pain de vie qui nourrit en vie éternelle », une élaboration théologique alexandrine. Comment, de ces origines, serait sortie la croyance ecclésiastique, l'Eucharistie graduellement devenant une oblation que pouvaient seuls présenter les prêtres, et l'oblation prenant de plus en plus le caractère d'un sacrifice de consécration). pp. 1-59. — C. Snouck Hurgronje. *L'Arabie et les Indes néerlandaises*, traduit du hollandais par A. H. Van Oppuijsen. (L'unité frappante actuelle des méthodes d'enseignement dans le monde islamique, du Maghreb à l'Extrême-Orient. La conversion de Sumatra et de Java date du XIVe siècle. L'islamisme avait dû être importé de l'Inde, comme le fait croire le caractère audacieux du panthéisme mystique des sentences attribuées aux anciens saints mulsulmans de Java. Influence actuelle des commerçants arabes venus de l'Hadramaout, qui représentent au contraire une orthodoxie sévère, et surtout du pèlerinage de la Mecque, dont les conditions ont été tellement facilitées par le progrès moderne aux croyants de l'Indonésie) pp. 60-80. — A. Moret. *Du sacrifice en Égypte*. (Le culte osirien a été la base de tous les autres cultes égyptiens ; or ses premières formes semblent s'inspirer du sacrifice agraire, démembrement, enterrement, renaissance de l'Esprit du blé ; le specta-

cle de la renaissance de la végétation après sa mort annuelle a amené l'homme à croire à la possibilité de revivre lui-même après sa sépulture ; et « il a fait des rites du culte agraire le prélude obligé du culte adressé aux dieux et aux morts », car ce culte est essentiellement le même chez les Égyptiens. Comment le sacrifice *au dieu* a remplacé graduellement le sacrifice *du dieu :* comment la victime humaine ou animale, d'ennemi qu'elle était (*hostia*) du défunt Osiris, une fois que l'immolation en a dégagé l'âme, qui se dirige vers le monde des dieux, sert de *véhicule* au dieu ou au défunt, dont l'âme descendue en quelque sorte sur la victime sacrifiée, et confondue avec elle, fait de la sorte son ascension. Autorités de Frazer, Hubert et Mauss, Lefébure, etc.) pp. 81-101. — **Mars-Avril.**— T. Segerstedt. *Les Asuras dans la religion védique* (à suivre). (Les Asuras, dont le nom implique essentiellement l'idée de puissance magique, sont des dieux des populations aborigènes vaincues par les Aryas. La plupart sont descendus peu à peu, dans les Védas postérieurs, au rang de démons et d'ennemis des dieux, mais quelques-uns, comme le grand Varuna, Rudra, Puschan, les Maruts, ont trouvé place à côté des Dévas dans le panthéon. Caractère particulier qu'ils gardèrent ; rites asuriens) pp. 157-203. — E. Amélineau. *La Religion égyptienne d'après M. Ad. Erman.* (Critique très sévère du manuel d'Erman, et de la traduction française par Charles Vidal.) pp. 204-221. — F. Macler. *Hebraica.* (Exposé des découvertes de l'*épigraphie* hébraïque, depuis de Saulcy et de Voguë jusqu'aux dernières fouilles en Palestine ; histoire de la découverte de l'*Ecclésiastique* hébreu ; enfin des *papyrus araméens* récemment découverts à Éléphantine et à Syène. Traduction (pp. 229-232) de la requête adressée en 408 avant Jésus-Christ, par les Juifs d'Éléphantine, au seigneur Bagohi (en grec Bagoas), pour obtenir l'autorisation de reconstruire leur temple de Yâhoû (Iahwé), le Seigneur du ciel, détruit à l'instigation des prêtres de Khnoub ; publié par M. Sachau de Berlin.) pp. 222-235.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Mai-Juin. — Ch. Huit. *Le réveil du platonisme en France au commencement du* XIXe *siècle* (à suivre). (Influence de Platon sur Bonald, J. de Maistre, Ballanche, Joubert, Chateaubriand.) pp. 197-222.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Mars. — V. Brochard. *Le Dieu de Spinoza.* (Analyse des deux conceptions, en apparence opposées, de Dieu, exposées dans l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique.* Comment elles se concilient par la manière dont Spinoza envisage les rapports de la raison et de la foi. — Influence des philosophes grecs sur Spinoza.) pp. 129-163. — E. Meynial. *Du rôle de la logique dans la formation scientifique du droit.* (Sous l'influence de la logique, les collections primitives de préceptes isolés font place à des préceptes plus généraux ; de prohibitifs ceux-ci deviennent l'expression d'un droit ; puis ils s'organisent en systèmes. Mais dans cette œuvre, la logique n'est qu'un instrument au service des conceptions morales et sociales d'un peuple. L'usage de cet instrument peut engendrer des abus graves, car il fait survivre la loi à sa cause vraie et l'isole

des faits ; mais il est indispensable à l'esprit humain et a cet avantage de rendre plus difficiles les changements brusques et inconsidérés.) pp. 164-189. — A. Job. *La méthode en chimie.* (« L'auteur essaie simplement de définir l'objet de la chimie et les moyens mis en œuvre pour l'atteindre. La division du sujet est la suivante : 1° l'espèce chimique, les espèces possibles ; 2° la transformation chimique, les transformations possibles. ») pp. 190-213. — H. Norero. *La Philosophie de Wundt* (à suivre). (Étude critique.) pp. 214-243. — *Discussions :* E. Borel. *Réponse à M. Bergson.* pp. 244-245. — G. Le Bon. *Réponse à M. Bonasse.* pp. 246-247. = **Mai.** — F. Colonna d'Istria. *Bichat et la biologie contemporaine.* (L'œuvre de Bichat ; sa conception de la vie ; son influence sur la biologie contemporaine.) pp. 261-280. — J. Maldidier. *Les caractéristiques probables de l'image vraie.* (Discussion des différentes théories, données depuis Carnéade, du critérium de l'image vraie. Solution de l'auteur : aucun critère immédiat n'est valable, sinon d'une manière accessoire ; les critères vraiment probants doivent être empruntés à la connexion et à la résistance des images.) pp. 281-320. — M. Winter. *Importance philosophique de la théorie des nombres.* (L'auteur se propose « de montrer que la plupart des grandes idées qui ont transformé l'algèbre et l'analyse : le nombre imaginaire, la variable continue, les développements en séries infinies, la notion de groupe ont été également fécondes en arithmétique. Cette exposition établira, d'abord, la parenté intime qui unit l'arithmétique avec l'algèbre et l'analyse ; elle montrera ensuite qu'aucun domaine de la science humaine n'est achevé et que l'arithmétique pure elle-même, évolue comme les autres sciences. ») pp. 321-345. — *Étude critique :* H. Norero. *La Philosophie de Wundt* (suite). (III. Métaphysique. IV. Religion et intuition esthétique. — « Wundt a eu l'ambition d'édifier un système encyclopédique qui fût la synthese originale du positivisme et de l'idéalisme. Ce système peut être caractérisé dans ses principaux aspects comme un réalisme critique, un idéalisme humanitaire et un volontarisme métaphysique. Puisant ses matériaux dans toutes les sciences positives, il les utilise et les combine à l'aide d'une large et solide méthode d'induction rationnelle. Il rappelle par le style général de son architecture le grand romantisme philosophique, mais il cherche à reproduire par la variété des lignes l'infinie complexité de l'évolution spirituelle. ») pp. 346-371.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Mai. — C. Piat. *De l'intuition en théodicée.* De quelque manière qu'on envisage l'argument ontologique, le raisonnement ne conclut pas, car on ne découvre jamais que du logique dans l'idée de Dieu. Nous ne trouvons pas Dieu dans nos idées comme le pensait Malebranche, nous remontons par elles jusqu'à lui. Dieu est la raison suprême des possibles ; ils se fondent sur l'immutabilité de son essence. pp. 173-203. — C. Sentroul. *La vérité dans l'art.* (L'abstraction qui juge le réel en y relevant un attribut spécial, la convergence qui y met en valeur l'attribut relevé, la transcendance qui porte directement sur l'idéal d'un type, permettent et conditionnent la justesse et la véracité de l'œuvre qui exprime la concep-

tion artistique.) pp. 204-230. — C. Nys. *A propos du composé chimique.* (Défend contre le R. P. Gredt la thèse de l'hétérogénéité du mixte.) pp. 231-249. — A. Gemelli. *Le fondement biologique de la psychologie.* (Les progrès et les perfectionnements de l'usage de l'expérience en psychologie ont produit le phénomène inverse de celui qu'attendaient les partisans de la réduction moniste de la psychologie à la biologie. L'introduction de l'expérience en psychologie, au lieu d'arriver à infirmer les résultats de l'observation interne et à exclure la spéculation, a montré encore mieux la nécessité de ces deux voies pour arriver à la connaissance de l'âme humaine.) pp. 250-277.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Avril. — D. Parodi. *La morale des idées-forces.* (Analyse critique du livre de M. Fouillée : *La morale des idées-forces.*) pp. 337-366. — A. Chide. *Pragmatisme et intellectualisme.* (Passe en revue les diverses formes du pragmatisme. Bien que né d'une réaction contre l'intellectualisme, le pragmatisme peut être inconséquent avec lui-même et retourner à l'intellectualisme en restituant de la rationalité dans l'action profonde ; mais le pragmatisme, s'il ne peut guère s'interdire une logification illuminant l'action, doit bien spécifier que cette logification — quelle qu'elle soit — ne répond à rien dans le réel profond : elle « n'est qu'un compromis avec le génie mystérieux de la Mâyâ, de l'illusion idéaliste qui nous permet de parler et aussi d'agir dans un ensemble harmonieux. ») pp. 367-388. — P. Gaultier. *L'indépendance de la morale* (suite et fin). (L'auteur revendique la possibilité de fonder une véritable science morale à partir du fait de la moralité, positif, évident, donné dans l'expérience, et réfléchissant la loi profonde de la nature humaine cherchant sa perfection. Science véritable, l'éthique n'en est pas moins une science à part, différant des autres par la nature de son objet, la certitude de ses conclusions et l'exigence qu'elle a d'être confirmée par les sciences sociales, biologiques et physiques.) pp. 389-409. — **Mai.** — Ch. Lalo. *Les sens esthétiques* (1er art.) (Les arts historiquement organisés ne s'adressent jamais directement qu'aux deux seuls sens de la vue et de l'ouïe ; mais l'argumentation consacrée dans les écoles d'esthétique à justifier le privilège de ces deux sens n'est pas suffisante : elle n'aboutit qu'à mettre entre ceux-ci et les autres sens une différence de degrés ; d'autre part la théorie de Guyau niant le caractère spécifique de la vue et de l'ouïe est contraire aux faits esthétiques.) pp. 449-470. — E. Bréhier. *De l'image à l'idée : Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique.* (La méthode allégorique prend le mythe ou le récit comme la donnée provisoire d'où l'on doit partir pour aller à la découverte de l'idée. On peut distinguer deux cas limites entre lesquels toutes les formes de la pensée allégorisantes peuvent se ranger : a) la forme *confluente*, dans laquelle la pensée interprétant l'image se formule d'une façon précise et définitive ; b) la forme *diffluente*, dans laquelle l'image est donnée spontanément ; seulement elle se cherche à elle-même un au-delà de pensée qui la complète, et cet au-delà ne s'exprimant pas en termes clairs et abstraits reste indécis et fuyant parce que l'image, complète comme image, est incomplète comme pensée.) pp. 471-482. — Bertrand Mertens. *La genèse*

psychologique de la conscience morale. (L'auteur « recherche dans la pathologie l'origine de cette évaluation qu'on appelle *morale.* » La genèse de la conscience morale est due « à un fléchissement de cette suite d'équilibres appelée santé ». La morale « procède d'une diffusion des fonctions dans le métabolisme général de l'organisme ».) pp. 483-502. = **Juin.** — P. Sollier et G. Danville. *Passion du jeu et manie du jeu.* (Le jeu, sous ses aspects pathologiques, « se montre avant tout comme un moyen de stimuler l'activité de l'individu, soit directement par le but à atteindre ou le réveil de l'émotivité, soit indirectement en supprimant les causes de dépression et d'inertie... Il est aussi une manière de réaction mentale contre les causes qui tendaient à limiter et à diminuer l'activité du sujet ».) pp. 562-576. — Ch. Lalo. *Les sens esthétiques* (2e art.) (Les sensations esthétiques ne sont pas esthétiques par elles-mêmes elles le sont par la collaboration du sens musculaire. L'auteur étudie le rôle du sens musculaire dans les sensations esthétiques.) pp. 577-598. — Sageret. *La curiosité scientifique.* (Définition de la curiosité ; étude de la curiosité sentimentale et de la curiosité intellectuelle ; esquisse de la formation et de l'évolution de la curiosité proprement scientifique.) pp. 622-638.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Avril. — J. Gardair. *Fogazzaro et Rosmini.* (La vie intellectuelle et morale de Fogazzaro est dominée par une certaine interprétation de l'hypothèse évolutionniste, et l'explication de cette hypothèse s'est révélée à son intelligence dans la philosophie de Rosmini. L'auteur expose et critique les théories philosophiques de Rosmini dont Fogazzaro s'est inspiré.) pp. 333-352. — L.-M. Billia. *L'objet de la Psychologie.* (Le véritable objet de la psychologie est le *moi*, ou l'âme. Aucun fait interne ne peut s'observer qui ne soit un fait du *moi* : aucun ne peut se concevoir qu'à la condition d'être un fait du *moi.*) pp. 353-371. — E. Peillaube. *L'organisation de la Mémoire. III. L'évocation des souvenirs.* (Il faut distinguer l'évocation des souvenirs passive ou automatique et l'évocation des souvenirs active qui dépend de l'attention et de la volonté. Il y a deux sortes d'amnésies relatives à l'évocation des souvenirs : l'obsession-interrogation ou folie du doute et l'aphasie amnésique. L'auteur étudie les conditions générales de l'évocation volontaire réfléchie.) pp. 372-385. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (6e art.). (XII. Jean de Jandun.) pp. 386-400. = **Mai.** — La Direction. *Programme d'études pour le problème de la connaissance.* (Exposé schématique des questions soulevées par ce problème ; importance philosophique de celui-ci ; son actualité et son opportunité.). pp. 449-462. — Abbé J. Martin. *Un poète philosophe.* (Expose et analyse les principales idées philosophiques de Sully-Prudhomme.) pp. 462-479. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (7e art.) (XIII. Albert de Saxe.) pp. 486-498. — G. Dumesnil. *L'œuvre critique de M. Pierre Lasserre.* (Analyse critique des ouvrages de M. Pierre Lasserre : *La morale de Nietzsche* (1903) ; *Le romantisme français, essai sur la révolution dans les sentiments et les idées, au XIXe siècle ; Les idées de Nietzsche sur la musique.*) pp. 499-509. = **Juin.** — P.-J. Cuche. *Le procès de l'absolu* (1er art.). (Entreprend de

reviser le procès intenté à l'*absolu* par la philosophie moderne. Dans ce premier article, l'auteur relève la confusion et la contradiction des sens donnés à la notion d'*absolu* par les savants et philosophes ; il énumère les principaux *absolus* ou inconditionnés sur lesquels porte le débat entre le spiritualisme et le monisme.) pp. 565-581. — Georges Aimel. *Individualisme et philosophie bergsonienne.* (« Si l'individualisme est impliqué déjà dans le pragmatisme, c'est dans la psychologie bergsonienne qu'il trouve sa plus complète et plus précise expression. L'auteur de l'*Essai sur les données* par sa notion de la durée pure, établie par lui, rend pleinement intelligible l'idée de ce *moi*, formant un tout fermé... dont l'action, pourrait-on dire, n'est qu'une des modalités. ») pp. 582-593. — R. Turro. *Psychologie de l'Équilibre du Corps humain.* (1er art.) Étudie le sentiment de l'équilibre, la conservation de l'équilibre, les excitations périphériques déterminantes de l'équilibre.) pp. 594-606. — P. Duhem. *Le Mouvement absolu et le mouvement relatif.* (XIV. L'École de Paris : Marsile d'Inghen, Pierre d'Ailly, Nicolas de Orbellis, Pierre Tataret. La théorie du Lieu dans les universités allemandes : Conrad Summenhard, Grégoire Reisch, Frédéric Sunczel.) pp. 607-623.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Avril — L. de Grandmaison. *Le développement du dogme chrétien.* (Expose les théories du développement chez les protestants libéraux : Ad. Harnack, Aug. Sabatier et chez les catholiques : J. de Maistre, Mœhler, Günther, Newman.) pp. 5-33. — E. Mangenot. *M. Guignebert et le Nouveau Testament.* (Les difficultés textuelles énumérées par M. Guignebert sont résolues par les critiques de profession, et l'établissement du texte est presque entièrement assuré ; la discussion ne porte plus que sur un petit nombre de passages.) pp. 34-41. = **15 Avril.** — L. de Grandmaison. *Le développement du dogme chrétien.* (Expose les théories du développement à base scolastique chez Franzelin et à base non scolastique chez MM. Loisy, Tyrrell, Maurice Blondel.) pp. 81-104. — E. Mangenot. *M. Guignebert et le Nouveau Testament.* (Réfute les objections de M. Guignebert contre l'authenticité des livres du Nouveau Testament, la contradiction des Évangiles, leur désaccord doctrinal, l'inerrance du Nouveau Testament.) pp. 105-124. = **1er Mai.** — J. V. Bainvel. *Un essai de systématisation apologétique.* (Exposé critique de l'ouvrage du P. Gardeil (*La Crédibilité et l'Apologétique.*) Pour le P. Gardeil, la crédibilité relative repose sur des motifs de pure probabilité spéculative auxquels doivent s'ajouter des suppléances subjectives ; pour M. Bainvel, les suppléances subjectives ne peuvent renforcer la crédibilité objective ou la suppléer, il faut des raisons de croire valables en soi.) pp. 161-181. — E. Mangenot. *M. Guignebert et le Nouveau Testament.* (« Ni dogmes, ni rites, ni Église, concluait M. Guignebert, telle nous paraissait devoir être la conséquence logique de ce que les Évangiles nous laissent entrevoir du caractère de Jésus, de l'esprit et des tendances de sa doctrine ». Cette conclusion n'est pas confirmée par un examen direct, approfondi, de tous les textes. M. Guignebert n'a pas étudié sérieusement les sujets qu'il traite. Sur chacun d'eux il a lu quelques ouvrages récents, ceux de

M. Loisy, de M. Jean Réville par exemple, qu'il ne s'assimile même pas, à qui il emprunte un petit nombre d'arguments sans toujours les bien comprendre.) pp. 181-203. = **15 Mai.** — J. Lebreton. *L'Église et la Papauté, d'après M. Guignebert.* (Réfute l'erreur de M. Guignebert prétendant que le Christ n'a ni voulu ni prévu l'enseignement dogmatique de l'Église, ses sacrements, sa hiérarchie et que l'histoire dément les droits de la papauté.) pp. 241-268. = **1er Juin.** — J. V. Bainvel. *Un essai de systématisation apologétique.* (Exposé critique des idées du R. P. Gardeil sur l'objet de l'Apologétique et la Théologie apologétique. Selon M. Bainvel l'Apologétique du probable ne saurait sans cercle vicieux recourir à la foi pour engendrer la certitude.) pp. 321-336. — G. Michelet. *Une récente théorie française sur la religion.* (Expose la théorie sociologique de la religion, esquisse les idées maîtresses des prédécesseurs de cette théorie : A. Comte, Guyau, Wundt.) pp. 268-283 et 337-346. — J. Touzard. *M. Guignebert et l'Ancien Testament.* (Signale les erreurs de fait de M. Guignebert sur le Pentateuque.) pp. 346 357. = **15 Juin.** — L. de Grandmaison. *Le développement du dogme chrétien.* (Analyse la notion de dépôt révélé, et prouve l'immutabilité du dogme, par les textes du Nouveau Testament, le témoignage des Pères et celui du magistère ecclésiastique.) pp. 401-436.

REVUE (LA) DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ET LA SCIENCE CATHOLIQUE. Avril. — L. Grimal. *De la compensation du mal par le bien.* (Il importe à la gloire de Dieu et aussi à l'honneur de ses créatures, qu'après le relèvement des coupables, ceux-ci purifiés et renouvelés puissent faire plus de bien qu'ils n'avaient auparavant fait de mal.) pp. 385-395. — Ch. Gombault. *Le sentiment religieux et la psycho-physiologie.* (Dans l'état de dédoublement, si un dialogue s'engage entre les deux personnalités, elles se parlent comme deux inconnues. Or les dialogues de sainte Thérèse sont remarquables par leur esprit de suite, leur parfait accord.) pp. 396-406. — C. Daux. *Saint Augustin et le Culte Marial en Afrique.* (On ne trouve chez S. Augustin ni traité particulier, ni ouvrage spécial sur la Vierge Marie. Néanmoins, on peut extraire de ses œuvres tout le dogme marial. Cet enseignement est renfermé soit dans les instructions aux fidèles d'Hippone, de Carthage et d'autres Églises africaines, soit dans la réfutation des hérésies alors répandues, soit dans les solutions qu'il fournit à des amis, à des confidents.) pp. 407-422. — X. Levrier. *La Pâque juive et l'Équinoxe du printemps.* (La Pâque juive devait se célébrer après l'équinoxe du printemps tel qu'il était déterminé alors et accepté par la nation juive. Jésus est mort le jour légal de la Pâque juive, le XIVe jour de la lune et le 22 Mars.) pp. 423-444. = **Mai.** — J. Fontaine. *Sociologie scientifique: ses conséquences.* (Critique l'état actuel du triple prolétariat agricole, industriel et intellectuel, créé par la démocratie.) pp. 473-512.—C. Daux. *Saint Augustin et le Culte Marial en Afrique.* (Recherche dans les écrits de S. Augustin les principaux textes relatifs à la Virginité, au Mariage, à la Maternité virginale de Marie.) pp. 513-528. — Ch. Gombault. *Le sentiment religieux et la psycho-physiologie.* (L'état d'âme de sainte Thérèse est différent de celui des automates, l'hypothèse de l'automatisme psychologique ne saurait donc expliquer ses états mystiques.) pp. 529-541.

REVUE THOMISTE. Mars-Avril. — R.P. Bonhomme. *Le sens biblique du théologien.* (Le vrai sens biblique du théologien est le sens littéral. Seul le sens littéral exprime en directe et première ligne « ce que Dieu a dit » et peut en conséquence servir de base à un argument théologique.) pp. 5-30. — R. P. Hugon. *La profession religieuse et les œuvres d'apostolat et de charité.* (Faire renoncer un profès à ses vœux sous prétexte de l'appliquer aux œuvres serait profaner une âme que la profession a consacrée, diminuer les mérites d'une vie que la profession a orientée vers le ciel, amoindrir la valeur satisfactoire d'un sacrifice dont la profession a fait un holocauste.) pp. 31-45. — Dom Olivieri, O. S. B. *Principium qui et loquor vobis.* (Rectifie la traduction de la Vulgate en donnant à τὴν ἀρχὴν sa signification primitive de *prius, antea, in principio.* On obtient alors la version suivante : *Dixerat eis Jesus antea : quia sane loquor vobis.*) pp. 46-56. — R.P. Montagne. *Théorie de l'automatisme conscient : L'homme est-il un automate à reflet mental ?* (Incontestable en théorie, la loi d'économie et de simplicité est pratiquement d'une application très délicate et difficile. Il n'est pas facile de découvrir le simple sous le complexe. Le grand point est de rattacher les phénomènes à leurs vrais déterminants et à leurs causes proportionnées. C'est ce que ne font pas les psychologues qui expliquent les faits psychiques par l'automatisme organique.) pp. 57-69. = **Mai-Juin.** — R. P. Pègues. *L'évolution créatrice.* (Expose les idées essentielles de l'ouvrage de M. Bergson, montre que parler d'évolution créatrice pour expliquer philosophiquement toutes choses, exclure l'être transcendant et la production par cet être transcendant de l'être auquel s'oppose le non-être, pour ne poser qu'un élan qui se poursuit et évolue, c'est nier toute raison et se vouer aux pires erreurs). pp. 135-163. — R. P. Garrigou-Lagrange. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.* (Le sens commun, selon M. Le Roy, n'est pas une philosophie rudimentaire, mais une organisation utilitaire de la pensée en vue de la vie pratique. Conséquemment, les formules dogmatiques devant s'interpréter comme écrites en termes de sens commun « n'enveloppent qu'une pensée toute pratique elle-même.» — L'auteur montre dans cette théorie du sens commun une conséquence rigoureuse du nominalisme ou sensualisme bergsonien, qui est la négation de la raison et peut-être même de la conscience. Exposera la théorie classique ou conceptualiste-réaliste du sens commun qui voit en lui une philosophie rudimentaire de l'*être*, opposée à la philosophie du *phénomène* et à celle du *devenir.*) pp. 164-186.

RIVISTA FILOSOFICA. Mars-Avr. — B. Varisco. *La Creazione.* (Critique de l'ouvrage de H. Bergson « L'Évolution Créatrice ». Ses principales thèses, en particulier celles qui concernent la nature de l'intelligence, sont déclarées fausses.) pp. 149-180. — N. Fornelli. *Il nuovo individualismo religioso.* (Suite et fin). (La difficulté qu'éprouvent les hommes à la fois croyants et initiés aux sciences à concilier leur foi et leurs idées, les amène à considérer la religion comme une question personnelle qui ne doit pas franchir les limites de la conscience individuelle. Cet individualisme, qui n'est qu'un affranchissement légitime,

a été provoqué par la pression intense exercée par un pouvoir spirituel fortement centralisé.) pp. 181-209. — A. Levi. *La Psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward* (suite, à suivre.) (Exposé des idées de Ward sur l'association des images, la mémoire, l'imagination, le sentiment.) pp. 210-224. — A. Tilgher. *Bramanesimo, Buddismo e Cristianesimo* (à suivre). (De la dualité reconnue par la philosophie des Upanishad, le Bouddhisme ne conserve qu'un terme, le monde. Il rejette l'Atman ou essence inconnaissable des choses, comme un concept inutile, incapable de servir de fondement à la morale. Le monde n'est dans ce système qu'une apparence subjective qui a pour cause la volonté de vivre : en supprimant celle-ci on entre dans le Nirvana.) pp. 225-246. — P. F. Nicoli. *Psicologia e Linguistica.* (Critique quelques conceptions psychologiques élaborées par l'onomasiologie, discipline nouvelle qui a pris naissance dans le domaine de la linguistique romane.) pp. 247-261.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE THEOLOGICHE. Avril. — G. N. Sola. *Il testo greco inedito della legenda di Teofilo di Adana* (suite et fin). (Texte grec de la légende d'après le man. vatic. 790 collationné avec plusieurs autres codd. (Vienne, Paris, Naples). Le travail se termine par des renseignements bibliographiques sur les diverses rédactions du texte de la légende et sur les ouvrages à consulter.) pp. 257-280. — B. Stakemeier. *La dottrina di Tertulliano sul battesimo e sulla cresima.* (Définition, matière, forme des sacrements de Baptême et de Confirmation d'après les œuvres de Tertullien.) pp. 281-298. = **Mai.** — U. Fracassini. *Le origini del canone del Nuovo Testamento* à suivre). (L'origine du Canon du Nouveau Testament ne coïncide pas avec l'origine des livres qui le composent. Sa formation a marché de pair avec l'organisation hiérarchique de l'Église. Le tétramorphe s'est constitué en Asie. Il a passé de là en occident. Le contenu et l'autorité en sont nettement définis à la fin du second siècle. Trois apocryphes ont fait concurrence aux évangiles canoniques : ce sont les évangiles selon les Hébreux, selon les Égyptiens et selon Pierre.) pp. 349-368. — V. Ermoni. *La cristologia degli Atti degli Apostoli.* (Le symbole christologique des Actes comprend trois articles fondamentaux : la crucifixion de Jésus, sa résurrection, sa mission de juge universel. Les Actes présentent donc le Christ comme le Messie prédit par l'Ancien Testament, sans apporter une affirmation évidente et précise de sa divinité.) pp. 369-383. — E. Buonaiuti. *Giovanni di Salisbury e le Scuole filosofiche del suo tempo.* (Jugement de Jean de Salisbury sur les tendances philosophiques de son temps, spécialement d'après le *metalogicon*, et sur l'état de la cour romaine.) pp. 384-496. = **Juin.** — U. Fracassini. *Le origini del canone del Nuovo Testamento* (suite et fin). (Les lettres de saint Paul réunies en collection (apostolicum) sont répandues dans l'Église à la fin du second siècle. L'accord n'est pas unanime sur l'origine paulinienne et sur la canonicité de l'épître aux Hébreux. Parmi les épîtres catholiques, *I P.* et *I J.* ont été seules l'objet d'une reconnaissance universelle et ont pris place dans le canon, avec les Actes, à côté de l'Apostolicon. Pendant un certain temps, l'Église d'occident a admis un canon apocalyptique qui comprenait : le

Pasteur, l'apocalypse de saint Pierre et celle de saint Jean. Cette dernière seule s'est maintenue. L'origine romaine du Canon du Nouveau Testament est assez probable.) pp. 433-445. — B. Stakemeier. *La dottrina di Tertulliano sui sacramenti in genere.* (Signification du terme « sacramentum » chez Tertullien. Dans quelle mesure Tertullien connaît-il les sacrements au sens actuel du terme. Le sacrement comme signe visible ; formule qui accompagne l'acte visible. Effets du sacrement. Explication du lien de causalité qui existe entre le signe visible et la grâce. De la cause efficiente des sacrements. Les sacramentaux.) pp. 446-466. — G. Meloni. *Imbalsamazione preventiva e Mc. XIV, 3 segg.* (L'épisode de l'Évangile raconté en *Mc. XIV, 3 sv.* pourrait être expliqué par une coutume arabe d'après laquelle un homme sûr de mourir procédait à un embaumement préventif de son propre corps.) pp. 490-496.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Avril. — C. Orsenigo. *Buddismo e Cristianesimo* (à suivre). (Religions prébouddhistes : védisme et brahmanisme. Bouddhisme : livres sacrés, doctrines, monachisme, culte, diffusion. A côté de lui d'autres religions connues sous le nom général d'Hindouisme, dont le caractère est de se rendre accessibles aux classes inférieures. L'Hindouisme est contenu surtout dans le Mahâbârata.) pp. 384-406. = **Mai.** — C. Orsenigo. *Buddismo e Cristianesimo* (fin). (Malgré certaines ressemblances historiques, doctrinales, morales et cultuelles, le Christianisme garde vis-à-vis du Bouddhisme des différences trop profondes pour qu'on puisse voir sur lui l'influence de ce dernier.) pp. 492-511. = **Juin.** — E. Love. *Saggio sulle origini delle proibizioni alimentari degli Ebrei.* (A propos de *Lev., XI, Deut., XIV.* « 1° Les prohibitions alimentaires ne sont pas dues à une cause rationnelle qui aurait poussé les hommes à porter de telles lois (hygiène, conservation du culte, défense contre l'idolâtrie). — 2° Le concept d'impureté est un concept corrélatif à celui de chose sainte. — 3° Les prohibitions alimentaires eurent une première origine naturelle sur laquelle se greffa peu à peu l'élément surnaturel. — 4° La genèse des impuretés alimentaires n'est en rien distincte des autres impuretés. ») pp. 598-611.

SLAVORUM LITTERAE THEOLOGICAE. 2. — O. Zidek. *De Ecclesiae catholicitate.* (Durant les quatre premiers siècles le sens du mot «catholique » n'a pas été uniforme. Pourtant on peut dire qu'il signifie alors directement l'unité de l'Église du Christ, obtenue par l'identité de doctrine et l'union hiérarchique ; indirectement : ou bien l'Église dans sa totalité, ou dans son universalité. C'est saint Augustin qui a insisté surtout sur ce second élément.) pp. 112-125. — A. Spaldak. *De Sacramento Poenitentiae, Th. VII.* (Pour la rémission des péchés véniels, la contrition parfaite suffit, si elle s'étend à eux au moins virtuellement. Chez le juste, l'attrition, dans les mêmes conditions, produit probablement le même effet, pourvu qu'elle exclue la volonté de commettre le même péché. Une contrition (formelle ou virtuelle) est toujours requise ; le vœu de soumettre ses péchés aux clefs ou d'émettre un acte de contrition formelle ne l'est jamais.) pp. 125-137. — P. Sinthern. *De causa papae Liberii.* (Les témoignages invoqués *contre* le pape Libère, ou sont faux, ou sont d'hommes mal renseignés. En tout

cas, on ne peut rien lui reprocher au point de vue dogmatique.) pp. 137-183.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 2. — I. J. DE BUSSY. *De Nieuwste Denkrichting.* (Expose les points saillants de la doctrine pragmatiste, d'après le dernier ouvrage de W. James.) pp. 192-218.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 2. — P. RIESSLER. *Wo lag das Paradies ?* (Des textes cunéiformes, il ressort que, « dès la plus haute antiquité, avant la dispersion des peuples sémitiques, le paradis terrestre avec l'arbre de vie, l'arbre de vérité et le serpent, avait été placé dans le pays de l'Euphrate supérieur. Lui aussi le rédacteur du récit biblique se figurait que le Paradis était situé dans la contrée où tous les Sémites le cherchaient dès les âges anciens, dans la contrée de la courbe de l'Euphrate, à l'actuelle Balès, près de la place de l'ancienne Eraziga ou Uru-azagga, la ville sainte. ») pp. 169-182. — A. SCHULTE. *Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext.* (Traduction allemande du remaniement araméen du Livre de Tobie, déjà publié en anglais dès 1878. De la comparaison de ce texte avec la Vulgate il ressort que tous deux ont une source commune. L'araméen rend mieux la tournure hébraïque ; tous deux ont pris des libertés avec le texte, il est difficile d'établir en quelle mesure.) pp. 182-204. — J. HONTHEIM, S. J. *Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians* (à suivre). (Le Diatessaron de Tatien nous est parvenu dans diverses recensions : syriaque, arabe, latine et grecque. Il offre de grandes ressemblances avec les Synopses d'Ammonius et d'Eusèbe. Prenant comme base saint Matthieu, il forme une vie de Jésus, suivant l'ordre chronologique. État du texte de saint Matthieu, de saint Jean, de saint Marc.) pp. 204-255.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. Heft 2. — Fr. KUECHLER. *Jahwe und sein Volk nach Jeremia.* — (Les rapports de Jahwé et de son peuple reposent sur le don de la terre de Chanaan, la libération d'Israël de l'Égypte, un *berith*, ou alliance particulière : Jahwé est le père et l'époux. — Il pourvoit donc aux besoins de son peuple ; celui-ci, en retour, doit l'honorer ; mais chez Jérémie la forme morale de ce culte domine beaucoup les préoccupations cultuelles ; peu ou point de rapports avec le Deutéronome, qui n'est pas le Thora dont parle le prophète. Contrat rompu en raison des fautes du peuple, de sa dépravation, et de la pratique du culte des Baals, qui n'est autre qu'une corruption du Jahwisme, sous des influences chananéennes ; aussi Juda doit-il être détruit par l'ennemi du Nord, les Scythes, puis, cette première menace ne s'étant pas réalisée, par les Chaldéens. — Le prophète espère toujours un renouvellement de l'alliance ; mais, théoriquement du moins, il n'a pas dépassé la conception nationaliste de la religion.) pp. 81-109. — E. BAUMANN. *ידע und seine Derivate.* (II. Emploi de ידע dans la littérature prophétique, I Sam., Osée, Isaïe, Jérémie, Deutéroïsaïe, Ézéchiel, et de דעת au sens absolu, dans les livres sapientiaux. Nombreux exemples pour démontrer les conclusions de l'auteur dans la première partie de son étude (Heft I).) pp. 110-143. — H. ROSEN-

BERG. *Notizen aus der tannaïtischen Literatur über das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter*. pp. 144-147. — BARTH und NESTLE *Miscellen*. pp. 148-152. — *Bibliographie*.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 2 — L. SZEZEPANSKI, S. J. *Der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer*. (Essai de solution. *A*. Examen critique du texte de l'*Exode 14*, 21, 22, 29, d'après le texte original et les plus anciennes versions. *B*. Explication de ce texte : Caractères du fait rapporté : α) il est historique, β) il est miraculeux *(praeter naturam)*. Le mot hébreu חוֹמָה a dans ce texte la signification de défense, retranchement, en général, plutôt que la signification plus particulière de murailles, remparts. *C*. Détermination géographico-topographique de l'endroit du passage des Hébreux. Hypothèses vieillies et abandonnées ; hypothèses modernes et acceptables : une première se prononce pour les environs de Suez (Vigouroux) ; une autre désigne les lacs amers, y compris le lac Timsâh (P. Lagrange). L'une et l'autre a ses difficultés ; ces difficultés sont moindres dans la dernière hypothèse. La réponse certaine dépend de la détermination de Migdol. — Comme conclusion, un aperçu général de l'événement raconté dans ce texte *Ex. XIV, 24 sq.*) pp. 230-253. — Dr Fr. SCHMID. *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente* (suite et fin). (Les dispositions que prend l'Église relativement à la matière des Sacrements, les changements qu'elle a apportés à la forme de plusieurs sacrements, prouvent qu'elle peut décider de la validité et de la non-validité de ceux-ci. Portée de la thèse : conçue dans une certaine limite assez étroite, elle a un degré de probabilité tel qu'un théologien sérieux doit en tenir compte. Solution de quelques objections. Force des divers arguments proposés.) pp. 254-288. — B. JANSEN, S. J. *Die Definition des Konzils von Vienne : Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma*. 1er art. : *Die Entstehung und Bedeutung der Begriffe Materie und Form in der Scholastik bis zum Konzil*. (Les notions de matière et de forme appliquées au corps et à l'âme sont d'origine aristotélicienne. Toutes les écoles étaient d'accord pour dire que matière et forme sont principes substantiels mais incomplets, formant par leur union une substance complète. Grand innovateur fut saint Thomas en établissant les deux principes de l'indétermination de la matière première et de l'unicité de la forme. Sa doctrine souleva des luttes violentes surtout à Paris et à Oxford et dans son propre ordre. En celui-ci la doctrine thomiste devint obligatoire au chapitre de Milan en 1278. Jusqu'au Concile de Vienne et encore après le principe de la pluralité des formes fut maintenu dans la majorité des écoles.) pp. 289-306. — *Analekten*. Sebastian HAIDACHER. *Pseudo-Chrysostome : Die Homilie über Mt. 21, 23*. (Cette homélie fut considérée jusqu'à ce jour comme un bien sans maître. Elle est certainement l'œuvre de Sevérien de Gabala, à voir la *Parallela Rupefucaldina*. Un passage de cette homélie est important pour l'histoire du Canon, notamment pour la canonicité de la 2a et 3a *Joannis*. Sevérien la prêcha probablement à Antioche.) pp. 410-413.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.

2. — P. Corssen, *Ueber Begriff und Wesen des Hellenismus*. (Contre Wendland insiste sur ce que les éléments constitutifs de l'Hellénisme sont antérieurs à Alexandre. Signale comme phénomène caractéristique de l'Hellénisme la traduction en grec d'œuvres étrangères. Estime qu'une certaine école restreint à l'excès l'influence de l'Hellénisme, en particulier sur le Judaïsme et le Christianisme et accorde trop aux influences orientales.) pp. 81-95. — E. Wendling. *Synoptische Studien* (suite). (L'épisode du Centurion de Capharnaüm est l'œuvre propre de Matthieu. La narration proprement dite a été composée d'après deux récits de Marc : le paralytique de Capharnaüm et la fille de Jaïre. Le discours de Jésus vient de Q. Luc a emprunté cette péricope à Matthieu.) pp. 96-109. — E. Burggaller, *Das literarische Problem des Hebräerbriefes*. (L'épître aux Hébreux est un discours d'abord prononcé puis mis par écrit et envoyé ensuite à une Église.) pp. 110-131. — G. Klein. *Die Gebete in der Didache*. (Les prières des premières Communautés, celle que renferme la Didachè en particulier sont tout ensemble chrétiennes par leur contenu et juives par leur forme. La prière du ch. IX, 2, correspond à la *kidduch* juive ; celle de IX, 3-4, à la *birkath hammozi* ou bénédiction du pain ; celle du ch. X, 2-5, à la *birkath hammason* ou bénédiction de la table. Le repas dont il est question au ch. IX ne serait pas le repas du Seigneur et se serait tenu le vendredi soir. Les prières de ce repas seraient donc rigoureusement une *kidduch* chrétienne.) pp. 132-146. — J. Chapman, O.S.B., *On the date of the Clementines, II*. (5. Les Clémentines n'ont pas de Sources ; 6, Les Clémentines ne sont pas une œuvre Ébionite ; 7, La Discipline de l'arcane dans les Clémentines ; 8, La situation de l'évêque de Jérusalem ; 9, Jamblique et les Clémentines.) pp. 147-159. — Fr. Spitta, *Der Satan als Blitz*. (Il s'agit du logion rapporté *Luc X, 18*. Jésus n'y parle pas d'une chute mais d'une intervention hostile de Satan dans les choses de la terre.) pp. 160-163. — A. Andersen. *Zu Joh. 6, 51b ss.* (Trouve dans ces versets une conception de l'Eucharistie postérieure à saint Ignace. Et puisque l'on estime que l'Évangile de Jean n'a pu être composé après 110 ou 125, l'on doit tenir ces vv. pour inauthentiques.) pp. 163-164. — A. Andersen, *Zu der λόγιον-Stelle*. (Argue de la manière d'interpréter la mort de Jésus dont témoignent I. *Clem ad Cor. 16*, l'épisode de Philippe et de l'eunuque d'Éthiopie, la prédication des Apôtres, *Luc 24-26* que le logion *Marc X, 45*, *Matt. XX, 28*, est d'origine tardive.) pp 164-166. — A Bischoff, *Exegetische Randbemerkungen*. (Notes sur divers passages des Épîtres de Jean, de Paul, de Pierre, aux Héb. et de l'Apocalypse.) pp. 166-172. — A. Sulzbach. *Zum Oxyrhynchus-Fragment* (Corrige diverses interprétations proposées par les éditeurs de ce fragment. Il n'est pas question d'une piscine de David, ni non plus de chiens et de porcs mais de ronces et d'une espèce de poissons.) pp. 175-176.

Le gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

Imp. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 4.61.

La Philosophie et la Foi chez Albert-le-Grand

Albert de Bollstaedt, né en 1206, entra, à l'âge de 16 ans, dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, y fit ses études et devint bientôt lecteur, c'est-à-dire professeur, d'abord à Cologne, puis au Couvent de Saint-Jacques, à Paris (1245-1246), et derechef à Cologne, où il eut Thomas d'Aquin pour disciple. Évêque de Ratisbonne en 1260, il dut se mêler à tant d'affaires temporelles que, pour retourner à ses chères études, il résigna sa charge et redevint professeur, dès 1262. Entre temps, il s'acquitta d'une mission pontificale en Allemagne et entreprit de longs voyages. Ainsi, il s'était rendu à Rome, en 1250, pour défendre son Ordre contre Guillaume de Saint-Amour; à Valenciennes en 1259, pour prendre part à l'élaboration d'une constitution sur les études chez les Prêcheurs; à Paris, en 1270, pour soutenir de son influence Thomas d'Aquin dans sa lutte contre les Averroïstes. Il assista au deuxième Concile général de Lyon en 1274, et revint à Paris en 1277, pour y défendre les doctrines de son grand disciple, censurées par l'évêque Étienne Tempier, et attaquées par les professeurs séculiers. Mais la grande occupation d'Albert, ce fut son œuvre scientifique, dont la partie publiée, — des traités importants sont encore inédits, — ne remplit pas moins de 38 volumes in-4°. Chargé d'années et de gloire, Albert mourut en 1280 (1).

1. Pour la biographie, voir surtout J. SIGHART, *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft.* Regensburg, 1857 — et l'article *Albert le Grand* du P. MANDONNET dans le *Dictionnaire de Théologie* de l'abbé VACANT, où l'on trouvera l'indication des œuvres d'Albert et une diligente bibliographie, à laquelle s'est ajouté depuis l'ouvrage suivant très important pour la connaissance de la psychologie d'Albert : Dr. ARTHUR SCHNEIDER. *Die Psychologie Alberts des Grossen*, 1er Teil. (*Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters*, herausg. von Dr. Cl. BAEUMKER u. Dr. v. HERTLING. Bd. IV, Heft. 5). Münster, 1903. Nous nous servons, faute de meilleure, de l'édition de BORGNET, Paris, Vivès, 1890 ssq., 38 vol. in-4°.

« L'action intellectuelle exercée par Albert sur le moyen âge a été probablement de toutes la plus puissante, sans en excepter celle de Thomas d'Aquin, qui, étendue à un domaine moins vaste, a été plus profonde et plus durable » (1). Objet d'admiration pour ses contemporains et même ses adversaires (2), il a été honoré du titre de Grand par la postérité reconnaissante.

Cette étonnante célébrité s'explique par l'immense service qu'Albert rendit au moyen âge en portant à sa connaissance l'ensemble de la science grecque, latine et arabe, réunie dans une vaste encyclopédie où l'abondance des matières déborde quelquefois le cadre tracé par Aristote et les péripatéticiens. L'œuvre d'Albert, malgré les imperfections qui en troublent parfois l'ordonnance, et malgré l'opposition qu'on lui fit, a atteint son but (3): elle a vulgarisé Aristote en le christianisant.

L'admiration d'Albert n'est pas exclusive, et souvent elle associe Platon à Aristote : « Il faut savoir, dit-il, que l'homme ne se perfectionne en philosophie que par la connaissance des deux philosophies d'Aristote et de Platon » (4). Aristote est la grande autorité en philosophie, mais non pas au point de supprimer la critique et même la contradiction (5). Quelquefois, Albert corrige le Stagirite par Platon (6), et plus souvent encore, il s'efforce de concilier leurs deux philosophies (7). En théologie, il est resté au-

1. MANDONNET. Article *Albert le Grand. Dictionnaire de théologie*, § III.

2. ROGER BACON. *Opera*. Editio BREWER, 327. « Homo studiosissimus est et vidit infinita et habuit expensum; et ideo multa potuit colligere in pelago actorum infinito. » — SIGER DE BRABANT. *De anima intellectiva*, III, p. 94. « Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas. » Apud MANDONNET, *ibid.*

3. *Physic.*, lib. I, tract. I, cap. 1, BORGNET, t. 3, p. 2. « Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, mathematicam et metaphysicam) facere Latinis intelligibiles. »

4. *Metaphys.*, lib. I, tract. V, cap. XV. BORGNET, t. 6, p. 113, a. « Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. »

5. *Physic.*, VIII, tract. I, cap. XIV. BORGNET, t. 3, p. 553. « Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis ejus, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem : Et ad illum dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. » — Cf. aussi *In IV Metaphys.*, tract. III, cap. 2. BORGNET, t. 6, p. 236-237.

6. *Sum. theolog.*, II, tract. I, quaest. IV, art. 5. BORGNET, t. 32, p. 96 B. « Et quod dicit Aristoteles quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit; quia Plato qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit. »

7. *De natura et origine animae.* Tract. I, cap. II. BORGNET, 9, p. 378. « Nec est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua sed tantum in modo... »

gustinien pour le fond des idées (1), quoiqu'il y cite d'innombrables fois Aristote et ses commentateurs arabes ou juifs.

Si la connaissance des autorités auxquelles Albert se réfère habituellement aide à mieux comprendre son œuvre, il ne faudrait cependant pas croire que l'argument d'autorité soit le seul ou le principal dont se serve ce docteur. Il admet l'autorité en théologie, parce que là elle est inspirée par l'Esprit-Saint; mais il déclare expressément que, dans les autres sciences, l'argument d'autorité est faible, plus faible que tout autre, puisqu'il s'appuie sur les forces faillibles de l'esprit humain (2).

En véritable aristotélicien, Albert s'efforce d'édifier ses connaissances naturelles sur l'inébranlable fondement de l'expérience sensible : « Toute conclusion, écrit-il dans sa Physique, qui contredit l'expérience sensible est incroyable, et le principe qui ne concorderait pas avec l'expérience n'est pas un principe, mais plutôt le contraire d'un principe (3). Aussi, quoiqu'il sache la difficulté de l'expérience qui doit tenir compte de toutes les circonstances (4), il n'hésite pas à recourir au raisonnement inductif dans ses traités de sciences naturelles (5), dont le but n'est pas de

1. *In II Sentent.*, dist. XIII, art. 2. BORGNET, 27, p. 247, A. « Sciendum quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus, plus quam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis. » — *Sum. theol.*, II, tract. XIV, quaest. 84, in fine. BORGNET, 33, 133. « Dicendum est quod sic, quia hoc Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores. »

2. *Sum. theol.*, I, q. 5, memb. II. BORGNET, t. 31, p. 24. B. « In theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis... *In aliis scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior caeteris :* quia perspicacitati humani ingenii, quae fallibilis est, innititur. Propter quod Tullius in libro de natura Deorum deridens scholam Pythagorae dicit, quod de nullo quaerebat rationem aliam nisi quod ipse dixit, ipse autem erat Pythagoras. »

3. *Physic. VIII*, tract. II, cap. II. BORGNET, 3, p. 564. « Omnis autem acceptio quae firmatur a sensu, melior est quam illa quae sensui contradicit; et conclusio quae sensui contradicit est incredibilis : principium autem quod experimentali cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio. »

4. *Ethic.*, lib. 6, tr. 2, cap. 25. BORGNET, 7, p. 442-443. « Multitudo enim temporis requiritur ad hoc ut experimentum probetur, ita quod in nullo fallat : unde Hippocrates in medicinalibus loquens : « Vita brevis, ars vero longa, experimentum fallax, judicium difficile est ». Oportet enim experimentum non in uno modo sed secundum omnes circumstantias probare, ut certe et recte principium sit operis. »

5. *De Vegetabil.*, lib. VI, tract. I, cap. I. BORGNET, 10, 159-160. Jessen, p. 339. « Earum autem quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus, non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. *Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest.* » — Cf. A. MANSION. *L'induction chez Albert le Grand. Rev. Néo-Scolastique*, XIII (1906), n° 2, p. 115-134, et n° 3, p. 246-264.

rapporter simplement les faits, mais d'en chercher les causes (1). Grâce à cet excellent procédé, l'œuvre d'Albert le Grand mérite une place importante dans l'histoire des sciences d'observation. Quant aux naïvetés scientifiques qui s'y mêlent, elles sont dues à l'influence du milieu et du temps, et plus encore, aux naturalistes anciens à l'autorité desquels Albert se fiait, parce qu'il les supposait, à tort, aussi consciencieux observateurs qu'il l'était lui-même (2).

A cette sorte d'abstraction qu'est l'induction, l'illustre Docteur joignit la théorie aristotélicienne de l'intellect agent, abstrayant la forme de la connaissance, l'universel, des choses singulières (3). Il compléta d'ailleurs cette théorie psychologique, par la théorie théologique de l'exemplarisme augustinien (4), de sorte que nous trouvons chez lui un triple universel : « universale ante rem, in re, post rem ». Ce dernier seul est l'universel proprement dit ; il n'existe que dans l'intelligence (5). C'est donc à juste titre qu'on peut ranger Albert parmi les modérés (6).

---

1. *De mineral.*, lib. II, tract. 2, cap. I. BORGNET, 5, p. 30. « Scientia enim naturalis non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas. »

2. Voir le texte cité à la page précédente, note 5.

3. *III De Anima*, II, 19. BORGNET, 5, p. 366. « Duo sunt opera agentis, quorum unum est abstrahere formas intelligibiles, quod nihil aliud est nisi facere eas simplices et universales. Secundum est illuminare possibilem intellectum sicut lumen se habet ad diaphanum. »

4. *Sum. theol.*, I, tract. XV, quaest. 60, memb. IV, art. I. BORGNET, 31 p. 612. « Omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales quibus facta sunt omnia et quibus sunt in arte divina et sapientia. » — *Sum. theol.*, I, tract. XIII, q. 55, memb. II, art. I. BORGNET, 31, p. 561. « Ad id quod obiicitur... de positione Platonis dicendum quod... Plato posuit formas quae sunt ante rem et principia rei in seipsis existere et in ipsis sigillari res sicut ad sigillum; nec posuit eas in mente divina sed in seipsis. Et hoc modo improbat Aristoteles eam. Et forte Plato dicit verum. Necesse est enim principia esse prius natura et prius esse principia quam principiata... Et si quaeritur ubi sint? Quaestio Porphyrii est, qui ita quaerit de universalibus et primis principiis... sic enim ex mente divina formae sive ideae prodeunt in ideata sive formata... Et hoc non negat Aristoteles, sed negat, quod formae sunt ante rem per seipsas et secundum seipsas separatim existentes. »

5. *De nat. et orig. animae*, tract. I, cap. II. BORGNET, 9, p. 378. « Et tunc resultant tria formarum genera. Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa rerum... aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia... Tertium autem est genus formarum quod abstrahente intellectu separatur a rebus secundum modum speciei et generis et generalissimi in quolibet genere rerum. Et horum trium generum primum quidem est ante rem, ut diximus, secundum autem est in re... Tertium autem est post rem. Propter quod Aristoteles in septimo Metaphysicae suae probat quod universale non est aliquid de substantia rei... » — Cf. *De intel. et intellig.*, l. I, tr. II, cap. 2. BORGNET, 9, p. 493. « Nos autem in ista difficultate mediam viam ambulantes... »

6. BACH DR. JOSEPH. *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntniss-*

Aristotélicienne également est sa conception de la science, ou connaissances par les causes (1). Au faîte de la philosophie se place la métaphysique, partie maîtresse de la spéculation et déesse des sciences (2). On la nomme sapience, parce qu'elle est la science des causes premières et des premiers principes (3). Elle représente le résultat suprême qu'atteint l'intelligence, cette lumière générale qui, comme une révélation, descend de Dieu, première lumière, et se réfléchit dans les vérités évidentes par elles-mêmes. Pour voir les choses surnaturelles, une autre lumière nous est donnée et qui brille dans les articles de foi (4). A ce propos, il faut noter qu'Albert, tout en préconisant la théorie aristotélicienne de l'abstraction, ne rompt pas entièrement avec la doctrine augustinienne de l'illumination subjective divine.

Croire, enseigne Albert, c'est admettre comme vrai ce qu'on ne connaît pas en raison de l'objet, mais par le témoignage d'autrui, auquel l'esprit adhère parce qu'il le juge doué de vérité (5). En matière théologique, le principe de la croyance, ou la foi, est une lumière qui entraîne une adhésion absolument certaine (6). L'Apôtre, appelant la foi, « argumentum non apparentium », ne la

---

lehre der Griechen, Lateiner u. Juden. Wien, 1881, p. 212. « Albert ist im ganzen der Vertreter eines gemässigten Realismus und zwar zunächst im rein logischen Interesse. »

1. *De Mineral.*, lib. II, tract. II, cap. I. BORGNET, 5, p. 30.

2. *III Metaphys.*, tract. II, cap. VI. BORGNET, 6, p. 181. « Potissima pars theoriae et dea scientiarum. »

3. *Metaphys.*, tract. I, cap. XI. BORGNET, 6, p. 22.

4. *Sum. theol.*, Pars. I, quaest. IV. BORGNET, t. 31, p. 20 B. « Duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus est per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est Philosophis : hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei, ut dicit Augustinus in libro de Magistro. Et hoc optime probatum est in libro *De Causis*. « Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum, super nos. » Et hoc lumine revelata est haec *scientia*. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis. » — *Sum. theol.* I, tract. III, q. 15, m. III, art. III. BORGNET, vol. 31, p. 110 b, 111 a. — « Concedendum enim est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus possibilis oculus ad videndum; et hoc lumen ad naturalia recipienda, naturale est : ad credenda vero, gratuitum est; ad beatificantia autem gloria est... Hoc autem lumen sic descendens non est aliquid conferens cognito ut cognoscibile sit, sed est conferens cognoscenti ut cognoscere possit, et assimilatio est quaedam cognoscentis et cogniti. »

5. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 15, m. III, art. 1, ad I. BORGNET, t. 31, p. 106 a. « Ad primum ergo dicendum, quod si *credere stricte* capiatur, tunc creditur id quod in seipso non cognoscitur vel videtur, sed alterius testimonio cui mens inhaeret tanquam vero accipitur. »

6. *Ibid.*, ad. 3m. BORGNET, p. 107 a. « In theologicis autem fides lumen est, certissimam faciens adhaesionem et assensum; dicit enim Augustinus quod « credere est cum cognitione et admiratione assentire. »

définit pas dans sa nature intime, mais en tant qu'elle est considérée dans un sujet par les effets qu'elle y produit; la connaissance des choses éternelles et la conviction de leur vérité (1).

L'objet de la foi, ce sont les vérités inévidentes à l'intelligence et pour autant qu'elles échappent à toute démonstration (2). L'obscurité de la foi n'empêche pas d'admettre, avec Richard de Saint-Victor, que toute croyance a des raisons nécessaires; il faut seulement remarquer, observe Albert, que ces raisons divines nous sont inconnues et ne doivent pas faire l'objet de nos recherches (3).

Au reste, cette obscurité, qui exclut les vérités démontrées du domaine de la foi, s'allie très bien à sa certitude. Notre Docteur s'emploie à le prouver; voici comment. La certitude est double : la certitude absolue, la certitude relative à nous. Celle-ci rend certain, tantôt en considération de nos raisonnements (certitudo rationis quasi arguentis), tantôt en considération de celui qui demande notre adhésion, (certitudo inclinantis ad actum). Au point de vue de la certitude absolue, la première place est due à la vision béatifique, la seconde, à la foi et la dernière à la science. S'agit-il de la certitude relative à nous, la foi vient, soit *après* la science, en raison de l'évidence que confèrent à celle-ci les arguments rationnels, soit *avant* la science parce qu'elle rend notre esprit certain des choses divines dont la raison naturelle nous persuade seulement (4).

---

1. *In III Sentent.*, dist. XIII, H, art. 18. BORGNET, vol. 28, p. 437 ss. « Meo judicio dicendum ad praedicta quod fides non est diffinita ab Apostolo in se considerata et secundum suam substantiam, sed potius secundum quod consideratur in subjecto per effectum quem efficit in ipso. Sunt autem duo effectus ejus sese consequentes, quorum unus est, quod res aeternas ostendit, et ita per aliquem consensum ponit eas in fideli. Secundus autem est, quod convincit mentem de veritate illarum rerum. »

2. *In III Sentent.*, dist. XXIII G, art. 13. BORGNET, 28, p. 410 et 411. « Ad id quod objicitur de alia diffinitione (Hugonis) dicendum quod *absentium* dicitur ibi quoad rationem; et hoc dupliciter. Est enim absens rationi, id cujus cognitio nullo modo est in ipsa; nec est ut ratio probans, nec etiam ut objectum; et sic absens rationi est ignoratum : et hoc modo procedit ratio inducta. Secundo modo dicitur absens rationi, quod quidem inest ut objectum, sed non inest ratio probans et convincens sensum : et sic dicitur fides rectitudo absentium : et ideo dicit Glossa ad Galat. V, 6, quod fides est certitudo invisibilium. Et dicuntur ibi *invisibilia* quae hic dicuntur absentia, scilicet quorum ratio probans non habetur; et tamen consensus fortissimus est. »

3. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 16, m. III, art. II. BORGNET, 31, p. 110. A. « Ad dictum Richardi dicendum est, quod nihil prohibet ad quodlibet creditum, rationes esse necessarias : sed illae divinae sunt et nobis ignotae, et ideo inquiri non possunt. »

4. *Sum. theol.*, tract. III, q. 15, memb. III, art. II. BORGNET, t. 31, p. 109. « Certitudo multiplex est. Est enim certitudo simpliciter et certitudo quoad

A cette considération sur la certitude et dignité de la science et de la foi, il faut joindre une autre page du grand Docteur où il détermine « ex professo » la radicale distinction de ces deux modes de connaissance, par ce que l'École appelle la raison formelle. La certitude de la science s'appuie sur des *principes évidents en eux-mêmes* qui déterminent la raison; la certitude de la foi provient d'une lumière infuse, descendue de la *vérité première* qui convainc la raison plutôt par un attrait de la volonté (amore quodam voluntatis) que par des démonstrations rationnelles. Enfin la science et la foi diffèrent par leurs sujets immédiats d'inhérence : la science est dans l'intellect spéculatif; la foi, dans l'intellect affectif (intellectu affectivo); de sorte qu'elle est plus volontaire que rationnelle (1).

D'ailleurs, si, par son objet formel, le domaine de la foi est

---

nos; et certitudo quoad nos duplex, scilicet certitudo inclinantis ad actum et certitudo rationis quasi arguentis... Certitudine ergo simpliciter nihil est adeo certum sicut Deus et divina... Hoc modo certissima cognitio divinorum facie ad faciem, et sub illa cognitio per fidem, infima vero cognitio per naturalem rationem. Est enim haec cognitio per certissimum secundum se ipsum. Certitudo autem quae est quoad nos, ex notioribus est quoad nos secundum quod animales sumus enutriti sensibus, ut dicit Augustinus. Et hoc modo nihil prohibet cognitionem per naturales rationes esse certissimam, et post hoc cognitionem fidei et minime certam eam quae est facie ad faciem. Iterum certitudine informationis mentis vel conscientiae, certior est fides et cognitio quae per fidem est, quam aliqua cognitio quae est per naturales rationes, quae non nisi per modum persuasionis aliquid ostendit de credito sive de divinis. Et hoc modo certissima est cognitio per gustum sicut fit in raptu : et sub illa cognitio fidei, infima vero per rationem naturalem. »

1. *In I Sentent.*, dist. III, A. art. III. BORGNET, t. 25, p. 94-95. « Dicendum quod istae cognitiones in quinque differunt ad minus, etsi in multis aliis differentia possit assignari. Prima differentia est in comparatione scientiae ad scientem : quia processus naturalis subest rationi, fidei autem processus est supra rationem. Secunda differentia est in principiis in quibus accipitur cognitio ipsa : quia illa in naturali cognitione sunt principia per se nota, sicut ea quae sunt de ratione principii primi, ut non esse ipsum ab alio et alia esse ab ipso, et non ipsum incepisse quia sic esset causatum, et ipsum non esse motum ab alio et hujusmodi; sed in fide est lumen infusum quod informando conscientiam, rationem, convincit magis ex amore quodam voluntatis, quam ex probatione rationis : hoc enim est argumentum non apparentium quod illuminat ad credibilia accipienda. Tertia differentia est in efficiente cognitionem : quia hanc efficit ratio creaturae objectae naturae rationali ut dicit Magister; in fide autem efficit prima veritas; si enim quaeratur ab aliquo quid fecit sibi fidem, dicet quia prima veritas; quae est efficiens fidei suae et finis. Quarta est in cognito : quia per naturalem cognitionem non adeo propinquatur ad scientiam quid est, sicut per cognitionem fidei. Quinta et ultima differentia est ex parte subjectorum : quia fides est in intellectu affectivo, etiam informis, licet quidam contradicant; sed scientia naturalis rationis est in intellectu speculativo. Licet enim fides informis sit, tamen ipsa est magis voluntaria quam rationalis et est allicitiva timoris servilis, ut dicit Gregorius; sed ea quae sunt in intellectu speculativo (ut dicit Philosophus) nihil dicunt de fugiendo, vel imitando; igitur, etc. »

nettement séparé de celui de la science, cela n'empêche pas les très intimes relations entre l'un et l'autre ordre, comme on le verra en examinant la théologie d'Albert le Grand. En possession des données certaines de la foi, l'homme peut y surélever l'édifice théologique (1), comme le philosophe fonde la science rationnelle sur les principes évidents. L'objet général de la théologie, — Albert dit : « subjectum generaliter » (2), — ce sont toutes choses pour autant qu'elles sont ordonnées à la béatitude parfaite, soit qu'elles la donnent, soit qu'elles y disposent. Son objet spécial « subjectum specialiter », ce sont les vérités de la foi en général, c'est-à-dire les « praeambula fidei » et les articles de la foi. Et, resserrant davantage le sens du terme « subjectum specialiter », Albert déclare que Dieu, l'Alpha et l'Oméga, est l'objet spécial de la théologie, son « objectum formale quod », diront les scolastiques postérieurs à saint Thomas (3).

Le but principal de la théologie, c'est de conduire à la jouissance affective (quod fruatur per affectum) de la suprême vérité. La théologie est donc une science pratique (4). Comme elle

---

1. *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 4. BORGNET, t. 31, p. 20 B. « Aliud lumen est ad supermundana contuenda et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis. »

2. Par sujet d'une science, d'une connaissance, les grands théologiens du XIIIe siècle désignent ce qu'une terminologie plus moderne appelle objet d'une science, d'une connaissance. Pour plus de clarté, nous nous conformons à l'usage moderne, reçu même dans l'École thomiste.

3. *In I Sentent.*, dist. I, A, art. 2. BORGNET, t. 25, p. 16. « Dicendum quod subjectum scientiae dicitur multipliciter, sciliter generaliter et specialiter. Generaliter sic ut omne illud dicatur subjectum esse vel pars subjecti de quo tractatur in scientia; et sic verum est quod dicit Augustinus, quod res et signa sunt subjectum... Theologia non speculatur res in quantum res sunt absolute sed prout ordinatur ad perfectionem beatitudinis et fruitionis, ad quam quaedam ordinantur ut beatificantes, quaedam autem ut adjuvantes et disponentes ad beatitudinem sicut utilia. Similiter dicendum est de signis... Alio modo dicitur subjectum specialiter circa quod negotiatur scientia probando de ipso proprietates quae passiones dicuntur et differentias per principia scilicet propria; et sic quidam antiqui dixerunt, quod credibile generaliter acceptum est subjectum Theologiae. — Voco autem credibile generaliter acceptum praeambulum articulo, sicut Deum esse veracem, Deum esse, sacram Scripturam a Spiritu Sancto esse factam, Scripturam non posse excidere, et hujusmodi. Et similiter articulos qui secundum divisionem eorum qui ediderunt *Credo in Deum*, sunt duodecim... Speciale autem dicitur subjectum id quod est dignius inter considerata in scientia et sic subjectum hujus scientiae Deus est, a quo denominatur; non autem absolute tantum est subjectum, sed secundum quod ipse est Alpha et Omega, principium et finis. »

4. *Sum. theol.*, p. 1, tract. I, q. 3, mb. III. BORGNET, t. 31, p. 18 b. « In veritate Sacra Scriptura practica est, et stat in opere virtutis vel theologicae vel cardinalis; quia si etiam verum in re fruibili vel utili inquirit, hoc ipsum refert ad affectum, ut scilicet in fide vel in eo quod succedit fidei fruatur per

s'efforce en outre, d'expliquer les données de la révélation, et de convaincre les adversaires, elle est aussi science argumentative (1). Quoiqu'elle se distingue des sciences profanes par son objet (subjecto), par ses propriétés (passione) et par son principe de démonstration qui est la foi (2), la théologie a souvent recours à ces sciences qui jouent à son égard un rôle ancillaire (3). Mais ce sont là des subordonnées fort utiles, puisqu'elles

---

affectum vel intellectum affectivum summa veritate, per speciem vel spei succedens summe beatificante, per charitatem summa bonitate... sicut etiam Aristoteles in X. Ethicorum felicitatem contemplativam determinat, ut ad finem ad quem referantur actus virtutum intellectualium et moralium et heroicarum: propter quod et ipsa quae tractat de felicitate contemplativa, moralis sive practica est sicut et caeterae partes moralis scientiae. Differt tamen ab aliis practicis quas Philosophus considerat. Aliae enim practicae stant ad opus perfectum perfectione virtutis acquisitae, ista autem stat ad opus perfectum perfectione virtutis infusae per gratiam. » — *In Sent.*, dist. I, A, art. 4. Borgnet, 25, p. 18, Albert se fait l'objection suivante : « Contemplatio autem veritatis, praecipue primae veritatis et summae est perfectio intellectus speculativi; ergo videtur, quod ista scientia sit speculativa. » Il répond (ad 2m, p. 19) : « Non quaeritur cognitio ad veritatem per intellectum tantum, sed per affectum et substantiam; et ideo non est intellectiva sed affectiva : quia intellectus ordinatur ad affectum ut ad finem. » *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 2. Borgnet, t. 31, p. 11. « Theologia scientia est secundum pietatem, hoc est, quod non est de scibili simpliciter ut scibile est, nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad pietatem. » — Il est à remarquer que sur ce point de doctrine spécial, Albert le Grand est plus augustinien que S. Bonaventure qui enseigne que la théologie est une science à la fois spéculative et pratique, mais surtout pratique.

1. *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 5, mb. III. Borgnet, t. 31, p. 26, B. « Ad ultimum dicendum quod licet de dicto sacrae Scripturae non licet dubitare, tamen de ratione dicti dubitare licet, et ad illam contingit quaerere argumentationem, et maxime ut contradicens revincatur. Sicut in aliis scientiis est, quod non est disputare ad negantem principia, sed ad principia concedentem. Ita in theologia ad eum qui negat sacram Scripturam verum dicere non est disputatio de fidei articulis, sed ad eum qui concedit hoc, multae rationes possunt induci. Sicut et metaphysicus cum negante omnia, non disputat... ad eum qui... dicens infinita significent et contradictoria, non verbo disputat, sed facto, ut dicit Avicenna in IV Metaphysicae suae. Non enim restat nisi ut adversarius veritatis projiciatur in ignem; quia secundum eum idem est esse in igne, et non in igne esse. Sic facit theologus, separans se ab eo qui omnia negat quae Scriptura dicit. »

2. *Sum. theol.*, p. 1, tr. I, q. 4. Borgnet, t. 31, p. 20 B. « Haec scientia separatur ab aliis subjecto, passione et principiis confirmantibus ratiocinationem. Subjecto quidem quia in aliis scientiis subjectum est ens vel pars entis, a natura vel a nobis causatum, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae. In theologia autem subjectum est fruibile, vel relatum ad ipsum per modum signi vel utilis. Passione autem, quia quod in hac scientia de subjecto ostenditur, vel divinum est attributum, vel ordinatum est ad ipsum; in aliis autem scientiis proprietas entis est a nobis vel a natura causata. Principio vero, quia quod in ista Scientia probatur, per fidem quae articulus est qui creditur, vel antecedens fidem, quod est Scriptura, vel per revelationem probatur ut principium. Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium quod est dignitas, vel maxima propositio. »

3. *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 6. Borgnet, t. 31, p. 31 B. « Impossible est quod haec scientia (theologia sacra) finem in aliis scientiis habeat, sed ipsa

conduisent l'esprit à quelques-unes de ces grandes vérités que la foi présuppose, aux « praeambula fidei ». Ainsi les philosophes surent démontrer que Dieu est, et au moins déterminer ce qu'il n'est pas (quid non est), sinon ce qu'il est (quid sit) (1). Car, lorsque nous disons que Dieu est une substance, nous désignons d'une manière insuffisante (infinite) une substance qui dépasse infiniment toute substance (2). En un mot, la connaissance que nous avons de Dieu est analogique (3).

Et cependant, ces vérités primordiales : l'existence de Dieu et ses principaux attributs, peuvent être prouvées avec une telle évidence, qu'elles ne sauraient plus être objet de foi pour celui qui en a compris la démonstration (4). Il découle en effet du concept de la foi qu'un même homme ne peut croire et savoir une vérité considérée au même point de vue (5). Arrivés pres-

---

finis aliarum scientiarum est ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae. Et hoc modo sola libera est; omnibus enim existentibus et suffragantibus nobis et ad voluptatem et ad necessitatem, ista post omnia habita et in omnibus habitis quaeritur, et ideo libera est, et domina est et in omnibus potior. »

1. *In I Sentent.*, dist. III. A, art. 2. BORGNET, t. 25, p. 93 B. « Dicendum quod (philosophi) non cognoverunt nisi quia est (Deus) et quid non est non quid est, ut habitum est prius. Licet enim cognoverunt quaedam attributa ipsius, non tamen habuerunt de ipsis cognitionem certam; sicut invenimus quosdam cognovisse sapientiam ipsius, et cum hoc dicere quod non haberet scientiam particularium. »

2. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 14, memb. I. BORGNET, t. 31, p. 69-70. « Dicimus igitur quod ex solis naturalibus potest cognosci quia Deus est positivo intellectu : quid autem non potest cognosci, nisi infinite. Dico autem infinite, quia si cognoscatur quod substantia est incorporea, determinari non potest quid finite genere, vel specie, vel differentia, vel numero illa substantia sit... Dicimus enim quod cum dicitur substantia Deus, non est substantia quae nobis innotescit finite genere vel specie, vel differentia vel numero : sed est substantia infinite eminens super omnem substantiam... Privativo autem intellectu cognoscitur quid non est, sicut quod non est corpus... quod non est temporalis ».

3. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 13, memb. I. BORGNET, t. 31, p. 56. — *Ibid.*; m. II, p. 58.

4. *In III Sentent.*, dist. XXIII. G. art. XIII. BORGNET, t. 28, p. 429. « Ratio probans Deum esse et unum esse, non ostendit nisi quia et non quid. Licet autem per fidem non possimus penitus accipere quid est Deus, eo quod ipse solus perfectus sui contemplator sit, tamen accedimus magis, quam ratio ducat, dicentes etiam cujusmodi unum Deus sit, et cujusmodi substantia, scilicet quod suum unum non repugnat pluralitati personarum... et haec impossibile est probare : et ideo hoc modo fides est de Deo quod sit substantia et quod sit unus : et non illo modo quo concluditur, quia est Deus, et substantia, et unus. » — *In III Sentent.*, dist. XXV. B, art. II. BORGNET, t. 28, p. 476 B. Commentaire du passage *Heb.* XI, 6 : « Credere oportet accedentem ad Deum quia est »... Cum dicitur quia est, non credo quod supponatur, quia est in universali tantum, quia hoc investigatur ratione tantum vel naturali cognitione, sed quia est determinatum in quibusdam articulis « determinatis a revelatione. »

5. *In III Sentent.*, dist. XXIV. C, art. 9. BORGNET, t. 28, p. 468. « Fides et scientia sunt de eodem, non secundum idem; et ideo unum non evacuat

qu'au terme de cette longue revue où ont défilé bon nombre de théologiens médiévaux, nous constatons qu'Albert est le premier qui ait saisi toute la portée de ce principe, et ait osé l'appliquer au premier article du symbole.

La raison ne se contente pas d'établir ces grandes vérités qui forment, pour ainsi dire, le portique de la foi (praeambula fidei), elle s'efforce, en outre, de montrer que, si la foi est au-dessus de la raison, l'assentiment qu'elle produit n'est pas contraire à la raison (1) et que de sérieux motifs militent en sa faveur (2). D'ailleurs, ces motifs n'ont qu'une valeur persuasive; ils portent à croire, mais ils ne sauraient forcer ou contraindre le consentement, puisqu'ils ne démontrent pas le contenu obscur de la foi : l'assentiment, ou mieux, à raison de l'élément actif, le consentement est l'œuvre de cette lumière infuse qu'est la foi (3). La

---

aliud, et ideo concedo rationes primo inductas hoc modo intelligendo; fides autem non assentit propter rationem, sed ratio ibi est sub fide, et similiter scientia... » — *Ibid.*, ad. 2m. « Ad aliud dicendum, quod hoc modo quo fides est de articulo illo non potest esse scientia vel ratio de eodem : et qualiter hoc sit saepius jam supra explanatum est. »

1. *In III Sentent.*, dist. XXIV. A, art. 2. Borgnet, t. 28, p. 447 B, 448 A. « Dicendum sine praejudicio, quod laus fidei est assentire ei quod non videtur: non tamen contra rationem. Aliud enim est esse supra rationem, et aliud est esse contra rationem. Auctoritas enim revelationis cui innititur cogitatus fidei, secundum quod est ex auditu, est supra rationem, sed non contra rationem; et secundum illum cogitatum est articulus : et ideo non audemus aliquid dicere aut cogitare (ut dicit Dionysius) praeter ea quae nobis in sacris eloquiis sunt expressa. »

2. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 15, mb. III, art. 2. Borgnet, t. 31, p. 109 B. « Ad id quod ulterius quaeritur, satis bene responderunt Praepositivus et Guilielmus Altisiodorensis. Tres enim rationes assignaverunt propter quas bonum est quaerere rationes credendorum. Una est ut melius cognoscatur creditum. Melius enim cognoscitur, quod duabus viis cognoscitur, quam quod una : et sic quod fide et ratione cognoscitur, melius cognoscitur quam quod cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad fidem, qui facilius inducuntur per rationem persuasivam. *Ad Rom.* X, 7 : Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Tertia est propter contradictionem infidelium convincendam, qui non possunt convinci nisi per rationem. »

3. *In III Sentent.*, dist. XXIV. A, art. I. Borgnet, t. 28, p. 446. « Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Tamen distinguendum est hic duplici distinctione : quarum unam ponit Damascenus, scilicet quod quaedam fides ex auditu, et quaedam est charisma Spiritus Sancti; illa quae est ex auditu, potest habere rationem inductivam, non probativam; non ut quis consentiat, sed ut facilius consentiat ei, cui tamen per affectum est inclinatus et paratus consentire. Charisma autem est lumen infusum tendens in primam veritatem, et haec non habet rationem inducentem, ut ita dicam. Et ut hoc melius intelligatur, resumendum est quod habitum est in praecedenti distinctione, ubi diffinitur credere ab Augustino, quod credere est cum assensione cogitare. Unde ex parte cogitationis admittit rationem; quia ex parte illa est ex auditu; et haec ratio quam admittit non est probans sed quasi alludens credito ad jucunditatem, non ad consensum; ex parte autem consensus non innititur nisi lumine infuso. Aliam etiam distinctionem ponit Petrus in Itine-

même valeur persuasive, rien de plus, est attribuée aux miracles : ils conduisent à la foi et la confirment (1).

Grâce à ces sages théories sur les relations entre la science et la foi, Albert le Grand a su éviter les écueils contre lesquels ont heurté, dans leurs spéculations trinitaires, la plupart des théologiens antérieurs. Il enseigne que les philosophes, par la seule raison, n'ont pas pu connaître nettement la Trinité ; car ce mystère, en opposition, — Albert ne dit pas laquelle, — avec les principes de notre science, dépasse notre intelligence et exige un principe de connaissance supérieure, c'est-à-dire la foi.

D'autre part, les créatures nous offrent de trop imparfaites similitudes de Dieu, pour qu'elles puissent nous soulever jusqu'à ces hauteurs (2). Aussi, n'est-ce point Albert qui tentera, sur nouveaux frais, de réaliser les prétentions de saint Anselme et de Richard de Saint-Victor, allant à « démontrer » la Trinité par des raisons philosophiques nécessaires, sans jamais invoquer l'appui de l'É-

---

rario Clementis, scilicet quod fides non exigit probationem nisi ut probetur verus esse Propheta qui tradidit eam : Si enim ille verus extiterit, absque dubio omnia quae docet, vera erunt, quamvis quaedam earum propter sui altitudinem non intelligantur. »

1. *Sum. theol.*, II, tract, VIII, q. 32, m. 1, art. 1. BORGNET, t. 32, p. 352 A. « Concedendum est quod finis miraculi in homine est inductio fidei et confirmatio. Et hoc videtur etiam innuere Dominus, *Joan.* IV, 48, ubi dicit : Nisi signa et prodigia videritis, non creditis. »

2. *Sum. theol.*, I p., tract. III, q. 13, memb. III. BORGNET, t. 31, p. 60 A. « ... Philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem... » — *Ibid.*, ad. 6m. « Auctoritas Augustini non probat quod cognoverunt nisi appropriata quae secundum se sunt communia sicut et essentia. » — Albert fait ici une allusion assez vague à la raison qu'allègue Guillaume d'Auxerre, et après lui S. Thomas, pour prouver que les philosophes ne pouvaient connaître la Trinité. Mais il semble n'en point comprendre la portée, comme Guillaume d'Auxerre et surtout S. Thomas l'ont comprise, autrement il ne se contenterait pas des raisons suivantes : *In I Sentent.*, dist. III. F, art. 18. BORGNET, t. 25, p. 113 B. « Sine dubio Philosophi ductu naturalis rationis non potuerunt cognitionem habere determinatam de Trinitate secundum propria nomina personarum; et hoc contingit propter tria : quorum unum est quia cognitio illa oppositionem habet ad principia, quibus intellectus accipit scientiam, qualia sunt, quia unius naturae indivisibilis per numerum non possunt esse supposita plura... et omnibus his oppositum est in distinctione personarum in Trinitate; et ideo ad notitiam Trinitatis exigitur aliud principium altius his quod est fides, sive illuminatio revelationis desuper venientis. Secundum est, quia scientia Dei mirabilis est, et confortata, et non possumus ad eam : eo quod excedit et vincit nos, sicut supra probatum est. Tertium est quia similitudo in creatura representans Deum non est perfecta, et deficit in representando, sicut Magister dicit infra : quia omnis similitudo in pluribus multo deficit quam conveniat. » — *In I Sentent.*, dist. III. F, art. 14. BORGNET, t. 25, p. 105. « Hic autem transsumitur vestigium ad confusam similitudinem artificis in opere suo, in quo non expresse relucet; et ideo in fine istius capituli dicit Magister, quod videntes per vestigium, per umbram viderunt et de longinquo veritatem, deficientes in contuitu veritatis : tamen aliquid videtur in vestigio, sicut aliqua distinctio per appropriata, licet non per propria. »

criture. Bien au contraire, Albert le Grand déclare, dès les préliminaires de son traité, qu'il y faudra procéder par des arguments d'autorité, plutôt que par des preuves rationnelles (1).

En somme, l'illustre docteur dominicain s'est montré digne de sa réputation. Il a non seulement réussi à introduire complètement l'œuvre d'Aristote en philosophie, mais par ses travaux théologiques, où l'augustinisme prédominant est maintes fois déborde par des doctrines aristotéliciennes, il a préparé les esprits à la synthèse définitivement aristotélicienne de son grand disciple, Thomas d'Aquin (2). Celui-ci reprendra notamment les idées de son maître sur les rapports entre la science et la foi : leur distinction formelle, l'impossibilité de croire et de savoir en même temps une même vérité, considérée au même point de vue, le rôle préparatoire et persuasif de la science vis-à-vis de la foi et l'inaptitude foncière de la raison à démontrer les mystères. A ces éléments de solution proposés par Albert, le Docteur angélique n'ajoutera rien d'entièrement nouveau. Mais, par une précision de langage plus grande, une argumentation plus rigoureuse, et logique jusqu'aux moindres détails, saint Thomas mettra au point la doctrine de son maître : la théologie, d'augustinienne et pratique qu'elle était chez Albert, deviendra aristotélicienne et spéculative chez son génial disciple.

Mulhouse. Th. Heitz.

---

1. *In I Sentent.*, dist. II. C, art. 10. Borgnet, t. 25, p. 63 B. « ... Et ideo cum fides in hac scientia praecedat intellectum (ut habitum est) prius est procedendum per auctoritates, quam per rationes. »

2. Stöckl. *Gesch. der Philos. des Mittelalt.* II, 421. « Albert's Lehrsystem ist normgebend geworden für die nachfolgende Scholastik. Schon sein nächster Nachfolger, Thomas von Aquin, sein Schüler, steht ganz auf den Schultern seines Lehrers. Er hat in vielen Beziehungen seinen Lehrer übertroffen, ist auch in manchen Punkten von ihm abgewichen, aber die Grundanschauungen, die Hauptgesichtspunkte beider sind die nämlichen. »

LES DEUX THÉOLOGIES :

LA SCOLASTIQUE ET LA POSITIVE

Sont-elles deux vraiment? Possèdent-elles chacune son objet propre, irréductible à celui de l'autre? — Tel est le problème de compétences respectives que je voudrais examiner au point de vue des théologiens. Un catholique s'y achemine spontanément dès qu'il veut s'expliquer les données de sa foi par le moyen de sa raison.

Problème comparatif, comment l'aborderais-je sans rappeler d'abord l'objet particulier de la théologie scolastique? Elle est des deux la plus classique dans l'Église, la plus achevée, la mieux connue : elle convient donc bien pour nous fournir le terme initial de la comparaison. Elle y convient d'autant mieux, que l'objet rigoureux de la théologie positive se discute présentement encore : ces discussions attestent le besoin d'éclaircissements plus complets (1). Sans prétendre nullement à les fournir d'emblée, j'espère du moins en indiquer le sens, grâce aux orientations qui se dégagent des travaux antérieurs.

Mais la théologie suppose la foi, disais-je tout à l'heure; et donc, nous ne comprendrons bien son existence et sa nature qu'en nous remémorant le procédé vital par où l'esprit du croyant passe de la foi pure et simple à la science des vérités révélées. Nous surprendrons ainsi la naissance de la théologie dans la lumière surnaturelle et intérieure où se déroulent ensuite ses progrès. C'est sous la projection de cette même lumière que deux théologies, s'il en est deux, pourraient ensuite se distinguer : elles procéderaient comme deux rayons issus d'un même foyer, mais éclairant deux aspects divers des mêmes choses divines.

---

1. M. Th. Coconnier. *Positive et Spéculative. Revue thomiste*, janvier 1903. A. Lemonnyer. *Théologie positive et Théologie historique. — Revue du Clergé français*, 1er mars 1903. — *Comment s'organise la Théologie catholique*; 1er octobre 1903. — P. Batiffol, *Évolutionisme et Histoire, Bulletin de Littérature ecclésiastique*, juin 1906. — M. Jacquin. *Question de mots : Histoire des dogmes, Histoire des doctrines, Théologie positive. Revue des Sc. Th. et Phil.*, janvier 1907.

I. — LA GENÈSE DU PROBLÈME THÉOLOGIQUE DANS LA VIE DE LA FOI.

La foi vit intégralement lorsque ses convictions s'épanouissent en œuvres, mais son acte essentiel, le premier signe de sa vie propre, c'est l'acte même de croire. Nous devons donc ici regarder de près aux caractères de cet acte : ils influencent essentiellement les origines et la nature de la théologie.

Étant donnée la révélation émise par Jésus-Christ et transmise jusqu'à nos jours par l'Église catholique, l'intelligence du croyant adhère bien en réalité à des choses divines. Mais elles s'expriment humainement sous forme d'énoncés. Ce morcelage du simple et de l'infini est nécessaire à sa pénétration dans notre esprit borné, analytique, raisonneur.

Des énoncés à croire, certains nous représentent la vie intime de Dieu, Père, Fils ou Esprit. La plupart se réfèrent à l'action gracieuse des Personnes divines pour nous communiquer leur propre vie. Or, ces objets dépassent tous de soi la sphère des vérités naturelles, que la raison découvre et que la philosophie peut démontrer relativement à Dieu. En conséquence, le Dieu de la révélation réclame de ses adhérents une conviction qui dépasse l'efficacité de la simple raison et de la science pure.

Sans doute, cette conviction se justifie rationnellement, scientifiquement par des motifs de crédibilité historiques, moraux, psychologiques, sociaux; mais ceux-ci la préparent et ne la produisent pas. L'assentiment du fidèle aux énoncés révélés correspond de la sorte à cette *parole du Père qui fait connaître le Fils à ce témoignage intime de Dieu*, à cette *docilité* ou *docibilité* de l'âme que mentionnent les Écritures (1). Bien que passible toujours d'inquiétudes intimes sur l'objet de sa foi, parce qu'il ne le voit pas, le croyant se tient ferme dans la sécurité que lui donne la vérité première et absolue (2). Telle est la vie de la foi, considérée simplement dans son acte essentiel, qui est de croire en Dieu.

Mais cette vie anime une raison humaine; et celle-ci cherche naturellement à pénétrer l'être des choses. Ainsi le croyant s'engagera dans certaines recherches sur les objets de sa foi; — à

1. *Mt.* XI. 27. *Rom.* VIII. 16. *I. Jo.* V. 10. *Jo.* VI. 45.

2. *Summa theologica.* IIa IIae. Quaestio. 2. Art. I. — *Quaestiones de Veritate*, XIV. Art. 1. corp. § Patet ergo, et ad 5m.

proportion, bien entendu, de son génie spéculatif et de sa culture rationnelle, que stimulent tantôt des expériences religieuses et tantôt des besoins d'action. — Certains objets de la foi sont de nature exclusivement spirituelle, comme Dieu et sa grâce. Corporels, dans l'Incarnation et dans les sacrements, ils contiennent Dieu encore ou son action; ils appartiennent de ce chef au monde spirituel. Et donc, à des titres divers, toutes ces réalités appellent cette science particulière de l'immatériel et du divin, qui a nom la métaphysique; — mais une métaphysique d'un genre à part encore. Ses notions fondamentales, ses axiomes générateurs sont *données de révélation :* à la lumière de ces principes, le théologien étudiera les relations constitutives des Personnes divines, l'union du Verbe à la nature humaine en Jésus-Christ, l'habitation du Saint-Esprit dans les justes, l'action des sacrements.

Cette métaphysique du surnaturel n'est autre que la théologie dénommée scolastique, d'après l'*École*, dont ses œuvres dénotent le milieu professoral et la méthode didactique (1). Mais tout ce que l'École synthétisa en *Sommes*, à l'usage des lecteurs et des étudiants, les écrivains de l'antiquité chrétienne, les Pères l'avaient jadis élaboré par fragments, à l'usage d'un public mêlé, selon les controverses de leurs temps et de leurs cités. Du jour où la croyance de l'Église et la philosophie des Grecs se rencontrèrent dans un esprit orthodoxe et penseur, la scolastique fut en préparation. En vertu de ces origines, sa théologie se constitua et vit encore, traditionnelle par ses maximes, rationnelle dans ses procédés. C'est pourquoi, envers et contre tous novateurs, qui se l'imaginent périmée, l'Église maintient, de nos jours encore, la discipline éducative et scientifique, héritée de l'École (2).

Mais alors, la scolastique posséderait-elle un monopole; serait-elle à jamais l'unique espèce de théologie recevable dans l'Église? Devrions-nous contester le nom de théologie à celle qui se dit positive, pour la classer en réalité parmi les sciences historiques? — Il est probable que non, lorsque des maîtres théologiens comme Melchior Cano, Maldonat, Pétau, Morin, Thomassin travaillèrent à l'organiser. Il est certain que non, puisque des Pères comme saint Athanase ou saint Cyrille d'Alexandrie s'y essayaient déjà : ils opposaient en effet, les témoignages suivis de leurs pré-

---

1. T. Richard. *Étude critique sur le but et la nature de la Scolastique.* — *Revue thomiste*, mai-juin 1904, 179, 180.

2. Léon XIII. Encyclique *Aeterni Patris.* — Pie X. Encyclique *Pascendi.*

décesseurs, la foi constante de leurs églises aux inventions des hérétiques. Alors, si nous voulons sentir avec l'Église, nous suivrons une règle formulée dans ce but par saint Ignace de Loyola, au Livre des Exercices : « Hautement apprécier la Doctrine sacrée, tant celle dite positive que celle dite scolastique (1) ». Ceci n'est pas seulement une maxime d'orthodoxie, un fin conseil de prudence ; mais encore un fécond principe de culture intégrale.

Cependant, nous ne devons pas ici nous contenter de présomptions ou d'autorités ; du moment que nous traitons un problème de méthode, nous sommes tenus de le résoudre par des *raisons inhérentes à la nature des choses.*

De même que, tout à l'heure, nous reconnaissions l'étude métaphysique du surnaturel comme l'objet d'une science fondée sur la foi, comme le principe formel du groupement de théologiens nommé l'École ; de même nous examinerons s'il n'existerait pas un autre aspect du surnaturel, qui échapperait à cette science : il réclamerait, par suite, un autre groupe de spécialistes.

Or, il existe précisément un aspect du surnaturel qui échappe, à certains égards, aux prises de la scolastique. A ces égards, il nécessite une théologie qui n'est plus de la métaphysique, mais qui demeure encore de bonne théologie. Arrêtons-nous d'abord à caractériser cet aspect ; ensuite, nous verrons sous quel angle il réclame une théologie particulière.

II. — LA TRANSMISSION SOCIALE DE LA RÉVÉLATION.

Jésus enseigne d'autorité, comme le témoin de son Père : *Tanquam potestatem habens* (2). D'autorité aussi, les apôtres enseignent, comme témoins de Jésus, chargés de son message (3). Saint Paul écrit aux Corinthiens : « *Je reçus du Seigneur ce que je vous livrai* » ; et le pape Étienne, aux rebaptisants : « *Ce que nous reçûmes des Apôtres, nous l'observons* » (4). C'est donc un fait matériel, posé dans le temps et dans l'espace, un objet d'observation et d'expérience, que le geste testimonial de Jésus et de l'Église. Voilà un fait positif dans le sens propre du mot.

C'est plus encore qu'un simple fait. Jésus disait : « *Nul ne connaît*

1. *Exercitia spiritualia.* Regulae aliquot servandae ut cum orthodoxa Ecclesia vere sentiamus, XI.

2. *Mc.* I. 22.

3. *Act.* I. 8. II, 32. III, 15. V. 32. X. 39.

4. *I. Cor.* XI. 23. *Stephani decretum,* ap. DENZINGER-STAHL, nº 15.

le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé ». Un texte évangélique de saint Jean cadre si bien avec ce *logion* qu'il en paraît à son tour l'écho apostolique le plus fidèle : « *Personne jamais ne vit Dieu ; mais le Fils unique, vivant au sein du Père, l'a lui-même raconté* » (1). Jésus se présente là comme le seul capable de manifester ce qu'il voit chez son Père, à l'exclusion de tout témoin étranger. L'impossibilité humaine de voir Dieu entraîne la nécessité, essentielle pour l'homme, d'entendre qui l'a vu. Si libre que Dieu soit éternellement de se révéler d'une manière ou d'une autre, du moment que c'est soi-même qu'il révèle, et dans sa vie intime, un seul témoin convient à l'objet de cette révélation. Elle ne sortira pas, tout immanente des intuitions de notre conscience ; nous entendrons au contraire Celui qui seul a vu Dieu et que Dieu nous envoie comme sa parole en personne Mais comment donc entendrons-nous ce témoin ?

Nous ne sommes pas des anges ; mais des hommes qu'on enseigne au moyen de signes matériels. Des paroles intérieures, même venues de Dieu, sont trop indiscernables pour la multitude ; trop sujettes à mélanges illusoires dans l'élite mystique devenue apte à les écouter. Pour que le témoignage divin se certifiât objectivement, Jésus devait nous l'apporter suivant le mode connaturel de nos informations : perceptible à l'oreille. Saint Paul comprenait bien cette nécessité du témoignage externe, lorsqu'il disait aux Romains : « *Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ; mais comment l'invoquer sans avoir cru en lui ? Mais comment croire sans avoir écouté ? Mais comment écouter sans recevoir un messager ? Mais comment livrer le message sans posséder la mission ? ... La foi vient donc de l'audition, et l'audition, de la parole du Christ* » (2).

Ainsi donc, à raison du même surnaturel, humainement indécouvrable et révélé à des hommes, la logique du témoignage extériorisé, l'autorité positive du messager qui a vu se substitue à la logique de la preuve interne et au droit naturel de la libre recherche, dès que Jésus raconte son Père à ses disciples. C'est l'effet immédiat d'une nécessité intime, qui tient à ce que sont respectivement les choses révélées et les bénéficiaires de la révélation. Ce fait surnaturel de communications divines adres-

1. *Mt.* XI. 27. *Jo.* I. 18. III. 31, 36.

2. *Rom.* X. 14, 17. — Cf. *Constitutiones Concilii Vaticani.* Sessio III. Const. de fide Catholica, cap. 2 De Revelatione, § *Huic divinae revelationi.*

sées à l'humanité, voulait positivement cette forme sociale du témoignage autorisé.

Cette forme particulière ne devait pas se restreindre à l'enseignement tout personnel de Jésus. Par delà le cercle étroit des Douze et même du peuple juif, Jésus levait les yeux vers toutes les multitudes qui lui viendraient de l'Orient et de l'Occident, vers toutes les nations jusqu'à la fin des temps (1). Aussi, pour que son témoignage s'universalisât et se perpétuât sans altération de ses données typiques, Jésus prit des mesures de garantie; mesures sociales encore. — Déjà, si pieux et si docte qu'un homme apparaisse, il n'est jamais capable de conserver isolément une vérité indécouvrable à sa raison; elle le dépasse trop pour ne pas le tenter à part soi d'accommodements à ses mesures particulières ou aux idées de son voisinage, dussent-elles la défigurer. C'est ce que saint Paul redoutait en écrivant à Timothée : « *Garde le dépôt traditionnel. Évite les mots profanes et tous les embarras d'une science usurpant son nom* » (2). A plus forte raison, ces adultérations de l'Évangile menacent-elles une société; car la plupart des hommes sont crédules, irréfléchis, dociles aux parleurs qui flattent leurs passions.

Faiblesses de nature, faiblesses collectives, dont le protestantisme restera dans l'histoire la grande preuve expérimentale. Dès son rejet originel des messagers autorisés que l'Église lui envoyait, Luther, Calvin, n'importe qui encore devint le pape de soi-même sans pouvoir se passer ou d'enseigner autrui ou d'en être enseigné Les confessions antagonistes s'entredisputèrent, bien que liguées contre Rome. La foi de la Réforme évolua dans une perpétuelle dissolution. Plus que jamais, cette déliquescence opère de nos jours. Elle s'accélère à fond, sous le mordant de la libre critique : toujours si subjective, d'une part, celle-ci défère sans cesse, d'autre part, aux suggestions de certains maîtres à la mode, bien que sous les graves aspects de la science impersonnelle! Nous possédons historiquement, et sous nos yeux encore, l'expérience cruciale du principe d'autorité pour la conservation et la propagation de l'Évangile. En conséquence, il est aisé de voir à quel point l'émission surnaturelle de la révélation eût compromis son avenir, si Dieu n'avait pourvu à garantir lui-même les messagers ultérieurs de sa fidèle transmission. De là, cette

1. *Mt.* VIII, 11. XXVIII. 20.
2. *I. Tim.* VI. 20.

promesse au collège des apôtres, considéré comme représentatif d'une société permanente : « *Voici, je demeure avec vous tous les jours, jusqu'à la fin des temps* » (1). Elle complète le précepte d'enseigner toutes les nations : c'est la grâce requise par la durée de cette mission. Ici encore, l'âme du fait positif est une rationnelle adaptation du témoignage ecclésiastique aux fins de la révélation.

De là, le caractère surnaturel qui établit ce témoignage à part et au-dessus de tout autre en ce monde. Boëce disait et, avec lui, l'École, que le témoignage est humainement le plus débile de nos moyens d'information : « *Locus ab auctoritate est infirmissimus* » (2). Non seulement il ne donne pas l'évidence intime des choses qu'il rapporte; mais encore il demeure livré, de sa nature, aux trahisons de la mémoire chez celui qui le donne et chez qui le reçoit, quand ce n'est pas aux trahisons de l'improbité; livré, même chez les plus honnêtes, aux fantaisies de l'imaginative, aux inconscientes déformations de la sensibilité et du tempérament; livré aux courants populaires, créateurs de légendes, et aux truquages savants de l'opinion. Chaque âme, en son particulier, et toute société en bloc, travaillent à falsifier tout ce qui nous arrive par voie de témoignage. C'est pourquoi il ne fallait rien moins qu'une retouche divine de ce fragile instrument, pour qu'il rendît le même son inaltéré, depuis Jésus jusqu'à Pie X. Si, dans le fait, l'histoire établit cette continuité de la doctrine catholique dans le sens premier de l'Évangile, voilà, et au point de vue psychologique, et au point de vue social, une chose qui dépasse le possible humain. Ce fait surnaturel vaut, dans son genre, ce que valait, dans le sien, la résurrection de Lazare. C'est un *miracle permanent* : il émerveille la raison, lorsqu'elle le constate dans l'histoire et dans les enseignements de l'Église contemporaine : de part et d'autre, il est voulu par le programme de témoignage universel que Jésus-Christ se posait.

C'est donc par une grâce de Dieu, essentielle à son objet, que l'Église nous transmet bien pur le message du Christ. Ici encore, la même loi d'ordre social demeure l'âme du fait : un fait de témoignage, divinement garanti.

---

1. *Mt.* XXVIII. 19. 20.

2. Boëce, *In Topic. Ciceronis*, VI. De Differentiis topicis III. — S. Thomas, *Summa theologica*, Ia Pars I. 8. ad 2m.

Allons plus loin. Le même caractère de présentation par une société autorisée demeure toujours essentiel aux développements successifs que reçoit le message du Christ. Jamais les données de l'Évangile ne demeurèrent figées dans les formes de paraboles, de sentences, de vérités paradoxales, de causeries interrogatives, par où le Seigneur se plaisait à exciter lui-même les réflexions, les questions, les recherches de ses disciples. Aussi, lorsque saint Paul commande à Timothée le rejet des mots profanes et nouveaux, il exclut simplement ceux qui manquent d'affinité avec le sens de la foi. Jamais il ne se prive de donner une signification chrétienne à des termes classiques ou populaires, ni de se créer des expressions toutes personnelles (1). L'Église agit toujours avec la même *puissance d'assimilation*, comme Newman la nommait si bien (2). A la conservation textuelle, authentique des Livres Saints, elle ajoute continuellement les traductions de mots, les explications de choses, les créations de formules, dont elle emprunte les éléments à la langue générale ou à celle des savants. « Mère de Dieu » se disait dans le peuple avant de s'écrire dans les Conciles; « transsubstantiation » avait cours aux écoles. Conservateur et assimilateur, le développement de la doctrine associe essentiellement une série de générations. Nulle part comme dans l'Église, il n'est vrai de dire : Ce sont « les morts qui parlent »; car ils s'expriment ressuscités et rajeunis par les vivants. Saint Augustin parle encore, dans telle pensée qui est bien nôtre, sur les excitations et prévenances intimes de la grâce, et dont, toujours, sans l'épuiser, se nourriront la foi, l'étude, la piété des catholiques. Harnack demeure frappé de notre mysticisme augustinien (3); mais Augustin est plus qu'Augustin dans ce legs de son âme à l'âme catholique. Sa religion intérieure ne nous demeure si nutritive que par une saine alimentation au donné pur et originel de la révélation. Elle se nourrit de saint Paul, qui se nourrit de Jésus. Et donc les témoignages dogmatiques, les influences morales des Pères nous parviennent comme des *produits sociaux*. C'est essentiel à leur passage au cours des temps. Ils furent élaborés en collaboration perpétuelle avec le Christ révélateur. Les anciens ne pensaient pas

---

1. Jacquier. *Histoire des Livres du Nouveau Testament*. I. 61, 62.

2. Newman. *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, IIe Partie, chapitre V. Section III (Collection *La Pensée chrétienne*, édit. Brémond).

3. Harnack. *L'Essence du christianisme*, XIVe Conférence, p. 271, 273 (trad. fr.). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 129.

à nous. Souvent, et la plupart, nous ne connaissons guère les anciens. Mais les pensées qu'ils émirent circulent dans l'Église; d'âme en âme, elles transmettent des impulsions et provoquent de la vie. Présent chaque jour à son Église, l'auteur premier de ces pensées, le Christ, en unifie le développement dans un même sens continué, toujours constant avec soi-même.

A plus forte raison, cette facture sociale de la doctrine catholique se retrouve entre contemporains. De 526 à 530, saint Césaire, évêque d'Arles, déplorait le succès des doctrines de Cassien sur les commencements naturels de l'acte de foi et du salut. Grâce aux relations, à la science, à la renommée des moines cassianites, soit de Lérins, soit de Marseille, ces problèmes agitaient l'opinion, du Var aux Pyrénées. Voici déjà les facteurs sociaux d'une doctrine suspecte : un milieu régional, un protagoniste, une école, un courant d'opinion. L'autorité locale s'en émeut. Représentée par Césaire, elle sollicite le jugement du Pasteur suprême; car il s'agit plus encore d'une cause majeure dans l'ordre de la foi, que d'un groupe de cités et de monastères à pacifier. Aussi, le pape Félix IV envoie à son correspondant une série de *Capitula* que celui-ci propose aux quatorze évêques réunis en synode à Orange, pour la consécration d'une basilique. Et voici donc l'évêque universel qui, de Rome, collabore avec une assemblée de collègues particuliers, dirigeant ses travaux. De même Boniface II, successeur de Félix, approuvera, en 531, les Actes du synode, achevant à son heure la collaboration pontificale. Sa suprême approbation universalise la doctrine du synode provençal comme règle de foi pour l'Église tout entière (1).

Voici le canon VIe, qui déclare la foi, son premier acte et son premier désir, l'effet d'une inspiration du Saint-Esprit à l'incroyant en voie de conversion. A raison des facteurs hiérarchiques dont il est l'œuvre, ce canon ne possède pas seulement son caractère logique d'énoncé et de proposition; — son caractère métaphysique de choses divines connues par de formelles analogies; — son caractère moral de vérité de foi, qui demande un libre et honnête consentement; — son caractère mystique d'exprimer une touche surnaturelle où Dieu s'expérimente, agissant dans l'âme et lui donnant les arrhes de l'éternelle béatitude; — ce canon du Concile, comme tous les autres encore, parvient à

1. Mansi. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, 712-735.

l'existence comme un *produit social*. Il synthétise l'action du Pape, des évêques, des théologiens même qui furent consultés sans avoir voix délibérative; et toutes ces actions coordonnées se synthétisent elles-mêmes avec l'action d'un éternel contemporain, toujours présent à l'Église : Jésus-Christ en personne. Il agit extérieurement par les données de sa révélation, toujours fondamentales et reçues comme des axiomes dans les débats des Conciles; intérieurement, par les grâces d'assistance et de direction que les Papes, les Légats, les Pères, les Assemblées plénières obtiennent de lui, selon leurs charges respectives.

Les hérétiques eux-mêmes collaborent bon gré mal gré au progrès de la doctrine. Ils soulevèrent des problèmes nouveaux ou résolurent à neuf des problèmes anciens. La négation qu'on leur oppose inclut une affirmation de la donnée révélée, qui en développe une virtualité jusque-là sommeillante. A la psychologie naturaliste de la foi, d'après Cassien, le IIe Concile d'Orange oppose un nouvel éclaircissement du dogme apostolique sur les commencements surnaturels du bien ou du salut, et sur le don gracieux de la foi (1). Ainsi, dans le cours de ses développements, comme au premier instant de sa révélation, la doctrine de l'Église demeure essentiellement un *ouvrage social*.

Elle est, par suite, une cause d'*effets sociaux*. Voici les canons d'un Concile. Ils sont des lois de la croyance pour tous et chacun des fidèles, sans excepter le pape; car tout pasteur aussi est un fidèle. Au point de vue acte de foi, tout le monde est peuple dans l'Église, sans préjudice de la hiérarchie. De croire elle-même ce qu'elle enseigne, elle se trouve forte et mérite confiance. Que de naïves imaginations servent à une bonne femme pour se représenter le Père céleste, et de savantes abstractions à un évêque, n'importe : ce sont les accessoires humains d'un même article de foi sur la même chose divine. Les énoncés de la foi sont des règles égalitaires.

De là, un autre effet social : ils s'imposent tout particulièrement aux théologiens, aux exégètes, aux apologistes, aux philosophes même, dans la mesure où leurs méthodes intéressent les problèmes religieux et où leurs conclusions se répercutent sur les objets de la foi. Ces savants ne relèvent pas seulement de leurs propres découvertes, mais aussi bien et d'abord des enseignements

1. *Concilii Arausicani II*, can. V. — Ce canon se réfère à *Philip.* I. 6 — I. 29. *Ephes.* II. 8; et il nomme ces textes *apostolica dogmata*.

et directions de l'Église. Aussi, lorsque l'on parle d'eux comme de l'*Ecclesia discens*, on doit toujours se souvenir qu'ils sont disciples de l'Église enseignante, avant de l'être d'une école ou d'un maître humain, comme le sont tous les savants. On l'oubliait ces derniers temps ; et c'est pourquoi le Décret *Lamentabili* censura cette proposition : « Dans la définition des vérités de foi, l'*Ecclesia discens* et l'*Ecclesia docens* collaborent de telle sorte, que le rôle de celle-ci se borne à enregistrer les opinions de celle-là » (1). C'était purifier la notion de l'*Ecclesia discens* d'une certaine saveur de protestantisme. C'était lui rendre le sens que lui donnait si nettement Mgr Mignot, au temps où il empruntait le mot à une Revue catholique anglaise. Dans un discours sur la méthode de la théologie, les professeurs de l'Institut catholique de Toulouse s'entendaient rappeler, par l'archevêque d'Albi, leur soumission intime à l'Église enseignante, soit comme théologiens particuliers, soit comme groupe universitaire. Devant ces distingués représentants de l'*Ecclesia discens*, le prélat réprouvait l'erreur du malheureux Doellinger, comparant les théologiens à ces prophètes hébreux qui dominaient le corps sacerdotal (2). L'Église qui étudie et qui apprend, doit recevoir, au contraire, les documents et les impulsions de l'Église enseignante comme des facteurs d'unanimité, comme des *lois de son travail*.

Contraignantes, par un certain côté, lorsque l'Église clôt de fallacieuses perspectives à des esprits téméraires, les directions de l'Église enseignante sont par ailleurs libératrices : elles répondent, non seulement aux instincts du vrai sens catholique dans les esprits que ces nouveautés inquiètent, mais encore, elles dégagent les vues révélatrices de Jésus-Christ des interprétations hétérodoxes qui leur faisaient violence ; elles maintiennent la pensée et la vie catholiques dans la logique spontanée de leurs principes et de leurs saines assimilations. Ces grands actes d'autorité restent libérateurs, lors même qu'ils frappent douloureusement des penseurs égarés : pourquoi faut-il que la fascination de certains hommes devant certaines idées oblige à sacrifier leur ménagement particulier au bien public de la doctrine ! La revanche de ce sacrifice est dans les groupes d'esprits que ces interventions rassérènent ou confirment. Pour eux, en même temps que les ter-

1. Décret *Lamentabili*, prop. IV.

2. Mgr Mignot. *La Méthode de la théologie : Revue du Clergé français*, 15 décembre 1901, p. 125, 127. *Weekly Register*, 19 juillet 1901. *Docens discendo*.

mes d'une condamnation ferment la voie à des erreurs, ils ouvrent la carrière à des recherches nouvelles. Ils jalonnent des progrès futurs.

En résumé, l'enseignement de l'Église est un *produit social* de *facteurs hiérarchiques;* l'enseignement de l'Église est un *facteur social d'unité dans la foi* et de *progrès catholique* dans la *science des choses divines*. Parmi toutes ces causalités, la Cause première est Jésus-Christ, par l'action harmonisée de sa révélation passée et de son immanence actuelle au milieu de l'Église. Tel est l'enchaînement essentiel de témoignages révélateurs et de sentences explicatives que j'appelais tout à l'heure la transmission sociale de la révélation. C'est un fait positif, dont la constance et la vigueur nous sollicitent d'approfondir les manifestations tangibles et les lois.

A quel ordre de science un tel fait ressortit, cela se devine. Comme cette facture collective des vérités catholiques se réalise par une cause efficiente principale qui est la Hiérarchie, par une cause auxiliaire et subordonnée qui est le groupe des théologiens; comme la Hiérarchie développe le dogme avec une assistance et sous une direction particulière du Saint-Esprit; comme les théologiens ne manquent pas de grâces d'état, la transmission organisée de la vérité catholique est objet de théologie. On ne saurait en douter sans méconnaître absolument le caractère surnaturel de l'Église.

Ce caractère admis, nulle autre compétence, historique, philosophique ou sociale, mais purement humaine, ne paraîtra suffisante pour étudier *ex professo* la société dogmatisante qui est l'Église. Les purs savants n'en saisiront que les aspects humains, avec des résidus irréductibles de toute manière à leurs explications, bien que saisissables toujours par le moyen de l'observation. Au fond, le surnaturel échappe en son essence aux prises des sciences purement naturelles : celles-ci, par définition, se cantonnent dans le déterminisme de l'univers ou de l'espèce humaine. A leur sommet, la métaphysique ne découvre Dieu que comme nécessité sous le nom de Première Cause, Premier Être, Souverain Bien. En dehors de la théologie, l'apologétique seule considère le fait surnaturel de l'Église; mais elle le constate par des moyens purement naturels, d'après ses signes miraculeux. Cette constatation s'arrête à démontrer que Dieu soutient l'Église à part et au-dessus des lois sociales, communes aux autres groupes civils ou religieux. Mais la science de cette société surnaturelle, de ses pro-

priétés et de sa vie demeure toute à faire; — et c'est l'ouvrage de la seule théologie.

Or, voici maintenant le point critique de la difficulté : dans quelle mesure exacte la méthode scolastique donne-t-elle à connaître l'Église?

Ici s'impose à nous l'opération toujours un peu délicate d'une rigoureuse délimitation de frontières scientifiques. Nous y procéderons, en commençant par explorer ce qui revient à la scolastique.

III. — LE TRAITÉ DE L'ÉGLISE AU POINT DE VUE SCOLASTIQUE.

Un croyant qui se raisonne sa foi en métaphysicien s'applique aussi spontanément à étudier l'Église que l'Incarnation ou les Sacrements. Aussi, le traité de l'Église sollicitait déjà l'attention des théologiens avant même d'exister. Saint Thomas l'esquissait par fragments, selon les occasions : *Utrum pertineat ad Summum Pontificem fidei symbolum ordinare. — Utrum haeretici errantes in uno articulo habeant fidem de aliis articulis. — Utrum haeretici sint tolerandi*, etc. (1). De tels fragments abondent à ce point dans l'œuvre de saint Thomas, qu'on en tirait naguère une monographie de l'Église, avec ce titre suggestif : « *La doctrine de saint Thomas sur l'Église comme ouvrage de Dieu. Sa place dans la synthèse thomiste et dans l'histoire de la théologie médiévale* » (2). Sans se dresser déjà en sa forme architecturale, comme le plan achevé d'une basilique, l'Ecclésiologie était connue depuis longtemps dans ses grandes lignes. Avant même que saint Ignace d'Antioche, prenant une saisissante conscience du plan universel établi par Jésus, aiguillonné par la nécessité de maintenir unies les églises particulières qui se multipliaient avec une vie si intense, innovât le vocable d'*Église catholique*, la doctrine vivait dans la pratique des Églises et dans leur ralliement autour de celle de Rome (3). Mais elle resta longtemps implicite, vécue plus que débattue, à l'arrière-plan des spéculations, même

1. *Summa theologica*, IIa IIae. Quaest. 1. Art. X. Quaest. 5. Art. III et IV.

2. GRABMANN. *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin, von der Kirche als Gottswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der Mittelalterlichen Theologie*. Ratisbonne, Manz. 1903.

3. IGNATII *Epistola ad Smyrnaeos*. VIII. 2. Cf. FUNK. *Patres apostolici* I, 241. — TIXERONT. *Histoire des Dogmes*, I, 140.

chez les scolastiques, en puissance dans les esprits plutôt qu'en acte dans les livres.

Ce recul au second rang et cet inachèvement n'accusent pas l'incurie chez des chercheurs aussi pénétrants et aussi peu ménagers de leurs peines; mais un besoin leur manquait. L'Église, comme la société civile, vivait au XIIIe siècle sur des bases trop respectées en général par les coutumes domestiques et par la religion universelle, pour que les sages se missent à discuter les fondements, les pouvoirs, les fonctions de la hiérarchie. On ne se décide à de si graves entreprises que pour des fins de défense catholique ou sociale. C'est pourquoi les docteurs ne parlaient de ces choses qu'au passage, à propos d'une vertu ou d'un devoir : l'objet de la foi amène saint Thomas à se poser le problème des symboles et définitions que constitue le pape; la considération des vices et péchés qui s'opposent à la paix, une fille aimable de la charité, introduit les questions : le schisme est-il un péché spécial? Le schismatique possède-t-il encore des pouvoirs dans l'Église? (1). Et aussi bien, de nombreux schismes à l'époque des Pères et depuis, n'avaient-ils pas occasionné ces développements particuliers de l'Ecclésiologie? Une société, comme un individu, ne s'analyse qu'en se sentant malade, elle ne démontre ses droits qu'en les voyant contestés. Qu'il s'agisse de l'Église ou des peuples, la science des sociétés provient toujours des temps de révolution.

D'après cette constante loi, les déchirements de la chrétienté entre papes et antipapes au XIVe siècle, les précurseurs du protestantisme au XVe, ses prédicants, ses pamphlétaires au XVIe, orientèrent les théologiens catholiques vers l'organisation de thèses relatives à l'Église. De nombreux *opuscula*, nous dirions des brochures ou des tracts, sortirent de cette réaction. C'est ainsi que Luther suscita Cajétan. Sans déserter ses commentaires de la Somme, ce dernier écrivait : *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii; De Romani Pontificis institutione et auctoritate; — De usu Sacrarum Scripturarum ab Ecclesia* (2). A maintes reprises, le XVIe siècle et le XVIIe virent se renouveler une répercussion de la propagande hérétique sur le développement de la doctrine catholique déjà vérifiée à l'époque des Donatistes et de saint Augustin.

---

1. *Summa theologica.* II^a II^ae. Quaest. 39. Art. I. et III.
2. *Opuscula Cajetani* I. Opusc. I, III, XXX. Antverpiae, 1612.

Mais les points de vue de la controverse ou de l'apologie dominaient dans tous ces essais : les théologiens ripostaient à l'attaque du jour par une contre-attaque appropriée. Voilà pourquoi le traité de l'Église demeure absent de nos bibliothèques patristiques ou scolastiques ; absent dans son ampleur intégrale d'exposé scientifique. Les anciens élaborèrent seulement bon nombre de ses thèses, mais les subordonnant toujours ou à des fins polémiques ou à d'autres traités, dont elles restaient l'accessoire.

Par l'accumulation, néanmoins, de ces travaux d'actualité et de ces vues fragmentaires, les questions de principe s'élucidèrent de plus en plus, traçant la voie. De nombreux matériaux apparurent préparés pour des œuvres plus synthétiques et moins occasionnelles.

Mais toujours, la même provocation hétérodoxe des travaux catholiques se vérifia et se vérifie encore sous nos yeux : c'est encore une loi sociale du progrès théologique : *la loi des réactions*. Le dix-neuvième siècle finissant, voyait s'élaborer des philosophies de la révélation, d'après l'histoire et la psychologie, — protestantes s'entend, — non sans mélange de piétisme croyant et de rationalisme criticiste, à la manière de Kant. On prétendait y poser le problème de l'Église et du dogme dans toute son ampleur. Auguste Sabatier concluait son exposé critique des « grandes formes historiques du christianisme » par une théorie sur la « mission pédagogique de l'Église » (1). Une ecclésiologie encore est esquissée dans les Conférences de Harnack sur « l'essence du christianisme » (2). De tels essais n'appellent-ils pas des essais catholiques ? La question de l'Église y devrait s'exposer dans toute son ampleur, avec le ton et les moyens de la science.

L'Église elle-même facilite la tâche. A mesure des erreurs ecclésiologiques parues dans le siècle dernier, Grégoire XVI, Pie IX, le Concile du Vatican, Léon XIII rappelèrent la vérité traditionnelle ou l'illustrèrent à point nommé, devant les problèmes nouveaux qui se résolvaient incorrectement. Naguère encore, Pie X continua ces enseignements d'actualité qui dégagent de l'éternel : on doit creuser, à cet égard, les propositions I à VIII et LII à LVI du Décret *Lamentabili*.

A raison de toutes ces données accumulées et convergentes, jamais peut-être le terrain ne fut mieux préparé par la contro-

1. A. Sabatier. *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, p. 253. Livre II. Ch. II et Livre III. Ch. II et III.

2. Harnack. *L'Essence du Christianisme*, IXe Conférence et suivantes.

verse, mieux jalonné par l'autorité, pour la composition d'un traité de l'Église, intégral et approfondi. « Si saint Thomas revenait et voyait le dogme de l'Église au point où il est parvenu de nos jours, — écrit le R. P. Gardeil, — je ne doute pas qu'il ne lui fît une large place dans la troisième partie de la *Somme théologique*, entre le traité de l'Incarnation et le traité des Sacrements » (1).

Pour amener cette renaissance de saint Thomas, il appartient à son école de lui rendre des précurseurs : comme toute grande œuvre de doctrine, la future Ecclésiologie synthétisera l'acquis épars des siècles. Dieu veuille y animer, si ce n'est déjà fait, quelque jeune théologien, de préférence un professeur enseignant ces matières, et, par là même, en communion habituelle de pensée avec les Pères, les Papes, les Théologiens qui furent les élaborateurs de la doctrine à exposer ; — un studieux, un recueilli, qui sache la valeur active de la contemplation et de la solitude ; — un longanime, un généreux, pour consacrer « les longs espoirs et les vastes pensées » dont s'illumine la jeunesse, à la maturation patiente et humble de la synthèse attendue. S'il est vrai que toute vie féconde et belle réalise dans son âge mûr un enthousiasme de ses vingt ans, quel plus digne achèvement d'un ministère professoral et universitaire, que ce traité de l'Église, traité du Fils de Dieu socialisé !

On y appliquerait les moyens rationnels de la méthode scolastique à une matière sociale d'un genre à part et surnaturel. Au lieu de reposer sur le travail manuel qui exploite les ressources d'une région ; au lieu de ressentir l'effet accumulé de travaux antérieurs, en des régions diverses, parmi des migrations éducatives, comme c'est le cas des familles ouvrières et des nations, l'Église repose toute sur le témoignage de son fondateur, perpétué par d'authentiques représentants. Au lieu d'organiser les biens de la vie présente, elle achemine les hommes vers l'éternelle béatitude. Étant donné cette fin et cette origine, on posséderait, avec leur notion, la vue des principes irréductibles et constitutifs de l'Église catholique ; à partir d'eux, on chercherait ses éléments, consécutifs de cette fin et de cette origine : d'une part, son autonomie, ses pouvoirs, ses agents émanés de Dieu, d'autre part, ses matériaux humains et les états de vie que son action surnaturelle leur communique ; de là, on passerait aux relations extérieures de l'Église, dans le temps où elle vit et dans

1. A. Gardeil. *La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 147, 148.

l'Éternité où elle retourne. Au fur et à mesure, on montrerait la suite et la synthèse de ces grands faits sociaux élémentaires, par une exacte détermination de leurs influences l'un sur l'autre. On commencerait, bien entendu, par le plus simple, qui ne se fonde sur aucun autre, pour avancer par degrés de complication et de dépendance.

Au point de vue de cette gradation, ces éléments et principes de l'Église rentreraient, semble-t-il, dans les catégories suivantes, que j'ai tâché de préciser, pour bien montrer la portée sociale de la méthode scolastique :

I. — La fondation divine de l'église. — 1° Sa fin surnaturelle, posée par Jésus-Christ. — 2° Révélations et institutions émanant de lui ou des apôtres, dans la période fondatrice.

II. — Le développement de l'église. (A cause des éléments humains de sa fondation). — Développement : 1° Dans la doctrine. — 2° Dans les institutions.

III. — L'autonomie de l'église. — 1° Subsistant par elle-même comme société parfaite à raison de sa fin. — 2° Rejaillissement de son autonomie dans le temporel de son existence : propriété, gouvernement, administration.

IV. — Les pouvoirs de l'église. — 1° Testimonial et doctrinal. — 2° Sanctificateur et sacramentel. — 3° Disciplinaire, législatif et judiciaire.

V. — Les agents hiérarchiques. — 1° Formes ordinaires et actes quotidiens. — 2° formes et actes solennels, intermittents (Conciles, définitions de foi, etc.).

VI. — La multitude gouvernée. — 1° Fidèles baptisés. — 2° Les délinquants : hérétiques, schismatiques, apostats. Droits envers eux.

VII. — Les groupements par états de vie. — 1° Laïcs et clercs. — 2° Séculiers et religieux. — 3° Simples croyants et savants. — 4° Ascètes et mystiques. (Relations de ces groupes fragmentaires avec la vie du tout).

VIII. — Relations avec les autres sociétés. — 1° Dépendances temporelles des fidèles et des pasteurs. — 2° Autonomies respectives des groupes dont ils dépendent temporellement : familles, écoles, universités, associations professionnelles, états souverains. — 3° Sociétés catholiques, dissidentes, neutres, persécutrices.

IX. — Relations au dela de ce monde. — 1° Avec l'Église triomphante. — 2° Avec l'Église souffrante. — 3° Pouvoir sur les démons.

Cette sommaire nomenclature ne se présente ici, bien entendu, que comme le simple essai d'un instrument d'analyse et de recherches. Ses termes seraient à creuser; mais strictement au point de vue du concours de Jésus, de ses apôtres, de ses représentants et collaborateurs à ces diverses fins. Des problèmes accessoirement posés et quelquefois mal à propos dans la morale, le droit canon ou l'apologétique se retrouveraient là scientifiquement groupés autour du même objet. Ce serait une métaphysique sociale de l'Église. Encore une fois, les problèmes soulevés dans celle-ci et autour d'elle, les jalonnements fixés par ses autorités réclament cet inventaire universel de travaux séculaires, cette solide base pour les progrès toujours possibles des catholiques dans la pénétration de la doctrine révélée.

Mais, si parfaite qu'on la suppose, cette sociologie philosophique de l'Église suffirait-elle à renfermer tout ce que la raison du croyant et du théologien doit s'expliquer dans la nature et dans la vie de ce grand corps surnaturel?

Je pense que non. Si quelqu'un s'étonnait de cette catégorique négation, je le prierais de méditer l'exposé de motifs qui va suivre. Puissé-je le donner avec abnégation de toute vue simplement personnelle, dans une humble ouverture aux exigences de la vérité! — Voici l'objet formel de connaissance théologique où il semble que, d'une part, la scolastique n'atteint plus et que — d'autre part, une autre science, non moins théologique, doit se trouver compétente.

IV. — LA FACTURE SOCIALE DU PROGRÈS DOGMATIQUE DANS SES PHASES CONCRÈTES.

Il est certain d'abord que la théologie scolastique s'abstient de suivre pas à pas les phases particulières que l'exposé, la défense et le développement du dogme traversèrent au cours des âges. Cette sorte d'abstraction appartient en propre au métaphysicien : il se transporte hors des temps et des mouvements, dans la région des causes les plus universelles, des pures essences, des qualités premières de l'être; — et ce n'est pas illégitime dans les matières dogmatiques. Toutes les explications que

celles-ci reçurent peu à peu, développèrent simplement, en termes plus abstraits, plus distincts, en formules plus approfondies et plus compréhensives, ce que Jésus ou les Apôtres condensèrent à la perfection, du premier coup, en quelques mots révélateurs. Nous les presserons toujours, ces mots divins, sans épuiser jamais leur sève de vérité. Dès l'origine, ils contenaient l'essence de la révélation, les principes les plus universels de ses explications futures, les suprêmes causes génératrices de tout progrès dogmatique réalisable par l'Église (1).

Mais Jésus mettait Dieu et ses vues parfaites à la portée des hommes, des Juifs de Palestine : il s'exprimait en araméen, dans un style concret, mêlé de paraboles et de sentences, affirmatif plus que raisonneur, bien à l'usage de vignerons, de bergers, de pêcheurs aussi étrangers que possible aux précisions analytiques, aux nuances abstraites, aux synthèses logiques du dialogue platonicien ou de la prose d'Aristote. Saint Paul, sans doute, parlait le grec; mais quel grec! L'idiome usuel des ports méditerranéens, simple langue de commerçants, toute bariolée d'hébraïsmes, dans son usage au *Ghetto* et dans les synagogues de la *Diaspora*. Ce grec et cet araméen, ce sont les plus étranges des langages pour des Hellènes purs ou des Latins; et alors, puisque les vérités parfaites, internationales de la révélation se revêtaient là de formes régionales et imparfaites, un travail s'imposait, selon que l'Évangile pénétrait de nouvelles civilisations. Le grec philosophique des Pères et des Conciles orientaux; le vocabulaire augustinien des Conciles de Carthage et d'Orange ; le latin scolastique des Conciles de Vienne, de Florence ou de Trente, ce dernier plus teinté d'humanisme classique; en un mot, les styles variables des Conciles à mesure du progrès de la langue théologique durent peu à peu traduire analytiquement les données primitives.

Mais, transporté en dehors des temps, le métaphysicien du dogme ne s'arrête point à considérer chaque phase individuelle de ces diverses traductions. La perspective des temps s'est fondue à ses yeux dans la lumière totale, acquise et condensée au moment où il vit. Pour peu qu'il soit exagéré et rebelle à l'ob-

---

1. S. Thomas. *Summa theologica*, IIa IIae. Quaest. 1, art. VII, ad 2m, ad 4m. — B. Allo, *Germe et Ferment, Revue des Sc. phil. et théol.*, I. 38, 43. — A. Gardeil, *La Réforme de la Théologie catholique, Revue thomiste* septembre-octobre 1903, p. 447, 448. — Schaezler, *Introductio in Sacram theologiam*, 148, 150.

servation, il niera qu'un Concile s'exprime différemment d'un autre; plus modéré et moins fermé, il manquera d'intérêt pour les stades concrets et singuliers qui amenèrent le dogme à son état présent d'explication.

Le plus qu'il puisse à cet égard est de considérer *in abstracto* la loi universelle du Développement doctrinal. Mais il se garde bien d'en relever les matérielles applications, selon les cas individuels, examinés à l'état concret. Il ne touche à ceux-ci que par manière d'exemples vus de haut. C'est suffisant pour justifier son commentaire général de la sentence évangélique : « *Il en est du Règne de Dieu, comme d'un homme, père de famille, lequel extrait de son trésor de l'ancien et du nouveau* (1) ».

Mais alors, un élément réel, une propriété du magistère et du dogme échappe au scolastique *en vertu de sa méthode* : leurs phases de développement par des facteurs hiérarchiques; leurs phases dans ce que je viens de nommer *l'état concret et singulier*. Or, ce n'est pas un objet qu'on puisse dédaigner, ce devenir concret des organes enseignants et des doctrines enseignées. Voici pourquoi :

D'une manière générale d'abord, c'est s'amoindrir l'intelligence que de négliger les faits particuliers. Un métaphysicien nous l'assure, qui pratiquait personnellement la plus parfaite synthèse d'une très haute abstraction avec l'observation vivante et réaliste : « *Cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram* (2) ». Les scolastiques eussent moins encouru le reproche d'ignorer tout en dehors de leurs généralités et de ne point posséder une culture intégrale de l'esprit, s'ils avaient pratiqué toujours cette sentence de saint Thomas (3).

En second lieu, négliger les phases concrètes de l'organisme enseignant et du dogme enseigné, c'est méconnaître une propriété de tous deux, consécutive à leur nature : le développement successif. Cette succession est essentielle dans la transmission des données révélées par des agents sociaux. Essentielle, non pas au fonds divin, car, émise par Jésus-Christ comme définitive en ce monde, la révélation chrétienne est parfaite du premier coup, dans la richesse infinie de ses mots les plus simples. Bossuet l'a bien vu; mais sans remarquer, semble-t-il, que, par degrés seule-

1. *Mt.* XIII. 52.

2. *Summa theologica*, Ia Pars, quaest. 14. XI.

3. T. RICHARD, *Usage et abus de la Scolastique*. — *Revue thomiste*, novembre-décembre 1904, p. 565 et suiv.

ment, l'intelligence humaine pénétrerait la densité de ces trésors. Selon lui, « la vérité que le Saint-Esprit enseigne a un langage toujours uniforme », là même où saint Thomas reconnaît des « éditions nouvelles » du symbole catholique, par des Conciles successifs. « Le suivant ne dressait pas un symbole autre que le précédent; mais le *contenu implicite* que celui-ci renfermait *recevait des additions explicatives* contre les hérésies qui surgissaient » (1). Dans ce développement, c'est l'élément humain de l'Église qui agit, non sans que Dieu l'assiste et le dirige; mais selon le mode naturel de ses opérations. Si déjà la raison n'actualise que par étapes toutes ses propres découvertes, combien de progrès lui faudra-t-il pour qu'elle approfondisse les paroles de l'Infini, de l'Absolu et du Parfait! Les Pères apostoliques ne dégageront pas de saint Paul tout ce que Paul tenait de Jésus; mais les suivants le pénétreront davantage. Si donc évolution du dogme veut dire que la révélation elle-même passe du vague au précis, du sentiment obscur à l'idée nette, il n'y a pas d'évolution : Jésus voyait à fond ce que les générations découvrirent peu à peu en explorant son Évangile. L'évolution est tout entière dans la pensée des croyants, qui va de la puissance à l'acte, de l'implicite à l'explicite, du principe à la conséquence.

De même, au point de vue des institutions, Jésus posait en fait les bases permanentes, les principes typiques de pouvoirs et d'organes qui, peu à peu encore, se développèrent sous la poussée de leur vie interne, en réaction contre les heurts et les déviations qui les menaçaient en divers milieux. Le tout se préexistait éminemment dans les fonctions primitives du collège apostolique et de son chef.

Mais voici la difficulté. Il appartient à la métaphysique du dogme ou de l'Église de définir en général cette loi évolutive; à qui donc appartiendra-t-il de discerner en particulier chacune de ces phases, tout en les regardant comme les étapes successives de l'Éternelle Vérité, lorsqu'elle s'explique aux hommes, par l'Église et dans le temps? Allons-nous donc nous interdire cette science du concret? Car c'est une vraie science : chaque phase singulière du progrès dogmatique s'y éclaire d'une lumière générale, empruntée aux données de la révélation. Y faudra-t-il renoncer?

---

1. *Summa theologica*, IIa IIae. Quaest. I. Art. VII. Art. X. — Ia Pars. 36. Art. II, ad 2m. — Bossuet. *Premier avertissement aux protestants.*

Jamais! Ce serait nous crever un œil. Le segment d'horizon invisible pour nous subsisterait quand même, peuplé de vie et de lumière. Tout le progrès successif des organes enseignants et du dogme enseigné ne se déroulerait pas moins dans le passé et de nos jours comme un splendide fait de vie sociale surnaturelle, dont le Saint-Esprit demeure l'âme au travers des temps. Nous resterions à ne pas voir ce déroulement, comme des mutilés d'intelligence! Il requiert donc de notre part cette attention religieuse au sens divin des choses, cette vue de Dieu omni-présent, qui est la lumière propre du théologien. Elle illumine aussi bien le concret que l'abstrait, les temps et leurs changements, que les essences dans leur fixité. Ne craignons pas ici de dépasser la métaphysique : il y a, dans l'Église et dans l'Évangile, plus de vérités que la métaphysique n'en aperçoit. Un objet de science théologique se découvre à nous.

Un objet positif, aussi bien, nous le savons déjà, soit qu'on y considère l'émission initiale de la révélation, soit qu'on poursuive les phases de son explication croissante au cours des âges (1). Tout cela s'est vu et constaté par des témoins oculaires; tout cela se raconte historiquement sur les données de leurs témoignages. De plus, l'action divine sur le progrès dogmatique amène les Conciles à édicter des canons, et les théologiens à composer des ouvrages. Encore du positif, c'est-à-dire du tangible et de l'observable, sous forme de *documents :* ils se produisent comme les effets et les signes de ce progrès que Dieu actionne.

Et dès lors, leur étude positive se complique singulièrement. Comme ils sont par nature, ces documents de l'Église, des signes matériels, diplômes, inscriptions, manuscrits, imprimés, ils donnent prise à divers genres de connaissances positives que nous devons soigneusement distinguer. C'est le meilleur moyen d'arriver au très pur et formel objet de la théologie dite positive : une méthode éliminatoire par voie de comparaison. Nous parviendrons alors à définir ainsi exactement que possible, sous quel aspect cette seconde théologie considère les phases concrètes et individuelles du progrès dogmatique.

---

1. Voir plus haut, II, La Transmission sociale de la révélation.

V. — LE POSITIF DOCUMENTAIRE ET LE POSITIF THÉOLOGIQUE.

Les documents, d'abord, nous parviennent écrits dans une langue particulière : ici le latin de saint Augustin, ailleurs le grec de saint Basile. Possédons-nous leur texte pur et natif? La réponse appartient 1° à l'examen philologique et grammatical, d'après ce que l'on sait de la langue usitée dans le milieu de l'auteur, et de sa langue personnelle. — 2° On poursuivra aussi l'examen comparatif des manuscrits ou des imprimés. Lesquels sont primitifs et typiques des autres? Quelles leçons autorisent-ils? On reconnaît la tâche de la *critique textuelle.*

Assurément, c'est du positif, mais non point de la théologie. Des spécialistes appliquent là des connaissances philologiques, bibliographiques, paléographiques à l'examen d'un document. Leur objet propre est d'en fournir un texte inaltéré. Ils restent par là même dans le positif documentaire.

Mais que le théologien ne dédaigne pas ces questions de grec et de latin, de variantes et de virgules! S'il existe une théologie des phases concrètes du dogme, elle réclame impérieusement cette vérification des textes qui la documentent. Le critique de ces textes opère donc le commencement d'un inventaire positif, où le donné théologique se vérifie bon au point de vue tout matériel de sa livraison dans l'Église. Sans rien avoir à décider pour ou contre le dogme, ce spécialiste agit comme un premier *préparateur* de pièces théologiques. Il travaille fort utilement pour le laboratoire du théologien.

Que de variétés encore, parmi les documents! La lettre du pape Léon au patriarche Flavien, de Constantinople, est une véritable encyclique à l'adresse du Concile de Chalcédoine. Elle formule en termes exprès la profession de foi du Saint-Siège sur l'union hypostatique (1). Autre est le caractère des deux lettres du pape Grégoire à Euloge, patriarche d'Alexandrie, sur l'hérésie des Agnoëtes, relativement à la science du Christ. Ce sont deux lettres intimes : l'intrépide grabataire qu'était Grégoire s'y lamente de sa podagre aux douleurs lancinantes. En même temps, il y expose les opinions de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille d'Alexandrie. A la critique, aussi bien, d'examiner comment et auprès de qui le Pontife s'in-

1. Migne, P. L. LIV, 1173. Harduin, *Acta Conciliorum*, II, 386.

forma de ces auteurs, car il avoue ignorer le grec (1). Cette critique des procédés et des formes de la composition se nommera littéraire.

Positive toujours, puisqu'elle décrit ses objets ou les explique par le moyen de l'observation, de l'analyse et de la comparaison, elle ne sera pas encore de la théologie; elle restera de la connaissance documentaire. Classer, dater et caractériser les pièces, tel est l'objet que lui assignent ses propres spécialistes (2). Grâce à leurs soins, notre inventaire des matériaux qui fournissent les données de la théologie prendra figure de synthèse : ils dressent leurs catalogues par époques et par genres. Ils n'y omettent pas les délicats problèmes de l'authentique et de l'apocryphe. S'ils ne sont pas eux-mêmes théologiens, ils constituent encore une catégorie de préparateurs documentaires pour l'atelier du théologien. Et celui-ci leur doit une juste reconnaissance pour les données positives qu'ils lui apprennent à contrôler.

Ce n'est pas tout. Quelle que soit sa forme ou sa date, un apocryphe, un authentique exprime une doctrine. Par là, il constitue essentiellement un événement, gros ou petit, dans le travail explicatif du dogme ou bien encore dans les effets de son élucidation. La *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys, les trois livres de saint Augustin *contre les lettres de Petilianus, évêque donatiste de Cirta,* représentent chacun une phase dans l'élaboration de la doctrine ecclésiologique. De même, c'est le dogme christologique, à des moments divers, que nous trouvons en 381 dans les canons du IIe Concile œcuménique de Constantinople et dans ceux de Chalcédoine en 451. Ici donc, une question, non plus de mots et de texte, non plus de composition ou d'attribution, mais de fond et de choses, nous presse immédiatement. Quelle est la place de ce Concile, de ce Père, de ce pseudonyme, et de leurs travaux respectifs dans la croissance de la doctrine?

A ce problème, un troisième critique répond : l'historien. En possession de documents que les deux autres lui ont livrés en bon état, datés, attribués, caractérisés, classés, il vise tout droit aux choses dont ces documents parlent. Sans doute, il pratiquera souvent lui-même la critique textuelle et la critique littéraire; mais, quant à lui, comme historien, bien voir les faits, en bien

1. S. Grégoire. *Regesta epistolarum,* X, 35, 39. P. L. XCIV. 1091, 1096. Cf. *Reg. ep.* VII, 32. XI, 74.

2. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes,* I, XIV. — Lagrange, *La Méthode historique,* 11.

saisir les enchaînements de cause à effet, les exposer de la façon la plus claire et en toute sincérité, tel est le programme de sa spécialité (1). Il tâche de le réaliser par son observation, son analyse et ses comparaisons documentaires : alors, il synthétise les résultats des deux critiques préparatoires, dans une troisième, qui travaille pour son compte à pénétrer le réel, à voir revivre le passé (2).

C'est encore bien du positif que cette vue des faits et de leur suite, par le moyen des documents; toujours du positif documentaire. — Mais ce n'est pas de la théologie; cela reste de l'histoire. D'une méthode purement historique, une théologie ne résultera jamais. Sans doute, la théologie vous fournira de nécessaires matériaux pour vos récits, puisque vous entendez raconter les phases doctrinales traversées par l'Église. Mais, la méthode formellement et non pas la matière seule, voilà ce qui spécifie une science. On vous reprocherait donc l'ambiguïté des termes si vous nommiez ici théologie positive, ce qui est simplement l'histoire des doctrines développées dans l'Église et par elle.

A ce sujet d'ailleurs, les historiens avertis n'oublient pas le caractère généralement incomplet des collections documentaires les plus riches : les parchemins, les stèles et les bibliothèques ne restituent le passé que par fragments épars ou mutilés. De toutes parts, les documents laissent des périodes obscures et des problèmes insolubles. Dans notre histoire des premiers âges chrétiens, malgré Eusèbe, cet « heureux accident », que d'inconnues encore! « La documentation critique et historique peut bien nous donner des essais de croquis, des hypothèses sur la manière dont les choses purent se passer, du vrai documentaire; elle est impuissante à reconstituer le *Réel total* » (3).

Conscients de cette insuffisance, les plus probes historiens n'hésitent pas à y suppléer, précisément par des hypothèses, que le document lui-même suggère sans toutefois les nécessiter. L'apport des sources documentaires se complète par celui de sources variées, mais scientifiques toujours et nourrissant la connaissance des hommes : géographie, sociologie, psychologie, métaphysique même; car celle-ci partout sonde le tréfonds des choses. Aussi,

---

1. Duchesne, *Lettre-préface*, dans Funk-Hemmer, *Histoire de l'Eglise*.

2. Lagrange, *La Méthode historique*, 187.

3. A. Gardeil, *La Réforme de la Théologie catholique*. — *Revue thomiste*, mars-avril 1903, p. 18.

l'histoire que M. Blondel nommait *critique et technique* se prolonge dans celle qu'il appelait *réelle;* et les deux n'en font qu'une, observait justement le R. P. Allo (1).

Allons-nous donc prétendre alors compléter simplement notre science documentaire des phases doctrinales par des hypothèses? Ce serait notre seul recours, si l'Église se fût développée comme une société purement humaine, sans nulle intervention surnaturelle; ou bien, si nous ne possédions la foi. Et c'est pourquoi, sous la plume d'un incroyant, l'histoire de nos doctrines devient si facilement insuffisante et conjecturale. Elle ressemble à une histoire de la musique, écrite par un auteur qui manquerait tout à fait d'oreille, mais qui se serait documenté chez les artistes : que de thèses fragiles, que de lacunes et d'incompréhensions!

« Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas ». Ce vieux mot d'Isaïe, appliqué par saint Anselme à la pénétration des choses divines, reste aussi vrai dans la science des phases doctrinales que devant les profondeurs métaphysiques du dogme. Pour nous, qui possédons la foi, nous considérons les documents épars et fragmentaires des époques doctrinales dans une lumière directement émanée de l'Intelligence Suprême qui en gouverna le développement. Intérieure à notre âme, cette lumière tombe sur des objets que nous garantit au dehors le magistère contemporain de l'Église; cet enseignement nous donne l'expression actualisée des virtualités natives de la donnée révélée; et alors, sans prétendre voir les Pères apostoliques, par exemple, professer nos explicites formules sur l'union hypostatique, ce qui serait de la démence historique, nous retrouvons, dans tel passage fameux de saint Ignace d'Antioche, notre foi même sur Jésus-Christ, « l'unique médecin, corporel et spirituel, engendré et inengendré, venu de Dieu et venu de Marie » (2). Notre foi actuelle se reconnaît bien là; mais non encore précisée dans sa formule métaphysique par les notions de nature et de personne. Il y faudra quatre cents ans.

Ce n'est pas simplement le contenu du dogme ancien que nous connaissons bien par son actuation contemporaine; nous découvrons aussi *par quelles voies de conséquence logique ou d'assimilation normale*, les notions philosophiques de nature et

1. R. P. Allo. *Extrinsécisme et historicisme*, *Revue thomiste*, septembre-octobre 1904, p. 453, 454.

2. Ignati *Epist. ad Ephesios*, VII. 2. Funk. *Patres apostolici*, I, 178, 179. — A. Gardeil. *La Réforme de la Théologie catholique*. *Revue thomiste*, septembre-octobre 1903, 445, 446. — Newman. *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, Paris, 1848, p. 161.

de personne se sont incorporées au dogme ecclésiastique. Nous les voyons élaborées par saint Cyrille d'Alexandrie et par Léonce de Byzance; estampillées par les Conciles (1). Alors, dans une vue de foi intelligente, nous retraçons la courbe rationnelle de ce long développement. Elle enveloppe et dépasse les fragments de vie et d'époques, manifestés par les documents. Ce que ceux-ci nous donnent à observer par les dehors matériels et empiriques; par des signes sensibles et naturels, toujours inadéquats à l'intelligible et au surnaturel; avec des intervalles de ténèbres et des périodes allongées de silence, notre foi à la croissance dogmatique, nous le donne à considérer dans une synthèse suivie, où les minutieux problèmes textuels, littéraires, historiques, prennent une ampleur nouvelle et une vie supérieure. Ils réapparaissent là, comme les monuments partiels et distancés, les colonnes milliaires de la grande voie sacrée, toujours suivie par l'Église, commentant l'Évangile. Autrement dit : nous ramenons là nos incomplètes données d'érudition et de critique, à une vue coordonnée des étapes qui marquent le progrès doctrinal dans l'Église catholique. Aux critiques documentaires, à la critique purement historique, une *plus haute critique* s'ajoute ainsi, pénétrant le sens divin des phases doctrinales, marquant leur unité continue, dans la diversité des langues et des temps (2).

Ce sera encore bien de la critique positive : non seulement elle enregistrera les documents qui constituent sa matière propre et immédiate; mais surtout, elle observera les signes qu'ils renferment d'une continuité logique, vivante et infrangible de la doctrine catholique, à partir du témoignage révélateur de Jésus et de ses Apôtres. Ces signes, perpétués d'âge en âge et de question en question, lui donneront à retrouver expérimentalement la substance pure des données révélées, tantôt dans leurs explications et conséquences directes, tantôt dans les assimilations de termes savants ou populaires, les uns fournis par les théologiens, les autres adoptés par les foules, et sanctionnés ici et là par les Évêques, les Conciles, les Papes, en des écrits qui font foi. Ce ne sera pas sortir du positif, c'est-à-dire de ce qui se manifeste sensiblement dans le temps et dans l'espace, que de relier ces dé-

---

1. Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles.* — *Revue d'Hist. et de Litt. religieuses,* nov. 1903.

2. A. Lemonnyer. *Comment s'organise la Théologie catholique; Revue du Clergé français,* 1er octobre 1903, 241.

veloppements successifs de la doctrine sacrée aux textes qui en contiennent les premiers principes ou qui en jalonnent les phases. Mais ce sera du *positif surnaturel* : l'observation et la critique du théologien considèrent les monuments de la révélation et du dogme sous la lumière de la foi. Au lieu de s'en tenir à des analyses, à des rapprochements de simple raison, ainsi que le botaniste ou le sociologue, le théologien positif compulsera ses documents comme l'expression directe ou le commentaire autorisé de témoignages divins. De même que la notion de loi ou d'ordre naturel parmi les phénomènes préside à toute recherche de laboratoire ou d'observation ; de même, la notion de témoignage divin continué et socialisé, gouvernera la méthode positive du théologien.

Il en résultera un classement particulier des documents théologiques. Selon les caractères *apodictique* de l'enseignement des Papes ou des Conciles, et simplement *probable* de l'enseignement des théologiens, — au sens que prennent ces termes dans le *Traité des Lieux théologiques*, — la théologie positive pourvoira les documents qu'elle recueille, de notes diverses, graduées avec précision au point de vue de la foi et de la certitude (1). Mais qu'on veuille bien le remarquer : cette nécessaire caractérisation ramènera toujours la valeur d'un document positif au témoignage documentaire existant d'un groupe ou d'un personnage hiérarchique, ainsi qu'à sa *cause propre et immédiate dans l'ordre de la révélation surnaturelle et de l'enseignement ecclésiastique. Les caractères doctrinaux* des énoncés admis par les théologiens ou par l'Église se dessinent *en fonction de l'organe enseignant dont ils émanent*, à proportion du *mode de leur émanation*. Leur qualification — de foi, proche de la foi, certain, etc. — nous découvre donc une propriété logique et un droit à tel genre d'adhésion dont la science *intégrale* ne se réalisera que par un seul et unique moyen de démonstration : le rattachement positif de cette propriété à l'acte, à l'organe d'enseignement par lequel elle existe et qui la spécifie.

Et donc, si le théologien scolastique est le métaphysicien du dogme, le positif en est *un sociologue;* — non pas le sociologue abstrait, comme le scolastique étudiant l'Église, mais le sociologue *dans le concret*. S'il fallait proposer une devise scripturaire pour la théologie positive, on se souviendrait que, dans *le tous les*

1. A. Gardeil. *La notion du Lieu théologique*, p. 15, p. 80.

jours familier et variable, par le détail individuel de chaque phase doctrinale, se vérifie la continuité de la donnée révélée émise par Jésus avec les commentaires dont il laissa le soin à ses envoyés. La devise cherchée serait donc : « *Avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin des âges* ». Il n'est peut-être aucune parole évangélique où se résume plus fortement cette collaboration du Christ révélateur et des Autorités ses interprètes, dont résulte à nos yeux le point de vue social de la théologie positive.

En proposant ce point de vue, je ne me dissimule pas que son aspect social présente un élément de nouveauté dans l'enseignement des théologiens; mais je constate que cette nouveauté se produit *dans une ligne de pensée absolument traditionnelle*. Voici comment.

D'abord, à la lecture d'ouvrages, soit anciens, soit modernes, sur la théologie positive; à la lecture de Pères, de Docteurs, de Conciles auxquels me renvoyaient ces ouvrages, de plus en plus j'observai que des groupements hiérarchiques et des groupements privés, solidaires toujours de leurs prédécesseurs, élaborèrent l'exposé, la défense, le progrès, la formule authentique du dogme catholique. Des Pères agirent après leur mort sur d'autres Pères, qui les suivirent et les complétèrent. Des Pères collaborèrent entre eux par des échanges de vues concordantes ou de polémiques. Des isolés eux-mêmes collaborent, sans le savoir, à des pensées que d'autres élaborent, isolément aussi : de part et d'autre, on travaille sur les mêmes données du Christ révélateur, en communion avec son assistance présente, par le moyen de l'Église. J'avouerai notamment que la documentation des *Dogmata theologica*, de Pétau, me fut des plus décisives pour cette constatation expérimentale des ateliers et groupes d'ateliers où se travaillent les doctrines. Ce que Pétau pensait en théorie de la théologie positive, je ne le sais trop. Il s'occupe moins de la définir que de l'utiliser dans un ensemble assez complexe de recherches. En même temps qu'elle y figure pour son objet spécifique, elle se subordonne à des études sur les origines des grands problèmes scolastiques chez les Pères, et à des examens critiques de la critique protestante (1).

En second lieu, d'ailleurs, les plus classiques définitions de la théologie positive me parurent elles-mêmes un acheminement certain vers le point de vue sociologique. D'après Franzelin, par

1. *Dogmata theologica*, Prolegomena, IX, 9, 10.

exemple, la théologie positive a pour objet la parole de Dieu en tant que conservée dans l'Écriture et la Tradition, et proposée par l'Église (1). Mais, puisque c'est l'Église qui nous apporte, nous garantit, nous interprète la Bible et la Tradition, j'observerai ici, avec le R. P. Lemonnyer, que, pour avoir l'objet de la théologie positive dans son *ultime détermination*, il faut considérer la *proposition de ces documents par l'Église*, comme l'élément *formel et spécificateur* de leur notion théologique et positive. Et ceci nous maintient dans la grande ligne traditionnelle de toute saine théologie (2).

Mais quoi ? cet élément formel de notre définition restera-t-il un mot souligné sur une étiquette, ou ne deviendra-t-il pas, selon sa valeur, un élément principal d'explication et de preuve ? S'il est vraiment formel dans la définition classique, il sera l'âme de la science que cette définition résume ; il sera le principe organisateur de sa structure et de sa vie. Or, je pense l'avoir montré : la présentation du dogme révélé par l'Église s'effectue essentiellement comme l'œuvre propre de la Hiérarchie ; une œuvre collective et progressant par phases, dans les Conciles, d'une part, et, d'autre part, dans le Magistère dispersé, mais social encore, des églises particulières en communion avec Rome. A cet ouvrage principal collaborent des théologiens, des écoles de penseurs, qui préparent des éléments aux sentences de la Hiérarchie, ou qui commentent ses souveraines décisions. Il nous est donc impossible de coordonner positivement les phases de l'enseignement dogmatique et de la théologie, son accessoire, sans reconnaître partout le développement de la donnée révélée par des facteurs sociaux. S'il y a là quelque nouveauté, elle ressort tout droit des plus classiques définitions de la théologie positive et de sa plus sûre documentation. C'est pourquoi j'en adresse l'hommage aux théologiens, aux maîtres, aux anciens, dont les travaux m'ont orienté vers cette vue plus explicite.

Nice. M.-B. SCHWALM.

---

1. FRANZELIN, *De Divina traditione*, 613. — *De Deo uno*, 14.

2. S. THOMAS. *Summa theologica*, IIa IIae. Quaest. 5. Art. III. corp. et ad 2m. — PETAU. *Dogmata theologica*. Proleg. I. 7. — LEMONNYER. *Théologie positive et Théologie historique*, p. 6, 7. *Revue du Clergé français*, 1er mars 1903.

Le Problème des Sources Théologiques au XVIe Siècle

SUITE (1).

II

LA RENAISSANCE DES TRADITIONS HERMÉNEUTIQUES

La théorie ecclésiastique de l'autorité des Écritures avait semblé, un moment, par ses extensions exclusives et arbitraires, mettre en péril leur valeur d'enseignement et de doctrine. La théorie scolastique était venue rétablir l'équilibre, et faire saillir, au premier plan, le sens dogmatique de la Bible. Mais là ne s'était pas arrêtée la fécondité intellectuelle de l'Église. Pour vivre la doctrine chrétienne, il fallait d'abord la penser. Aucune des directions normales de l'esprit ne devait donc être exclue de ce travail d'appropriation. Pour beaucoup, la forme logique donnée par la théologie aux enseignements scripturaires était inaccessible. Pour quelques-uns même, l'exemple de Roger Bacon le prouve, elle paraissait ne point convenir absolument. Tous ceux qui lisaient les Saints Livres en vue seulement de la sanctification de leurs âmes, et c'était le grand nombre, y cherchaient Dieu non point sous forme de thèses abstraites et de démonstrations, mais dans les splendeurs des images bibliques ou sous la grâce infinie des paraboles et des récits de l'Évangile. Pourtant, cette façon de comprendre l'Écriture, cette intelligence des simples et des pauvres d'esprit, devait, elle aussi, fournir à la théologie un long développement théorique, et se ranger avec des droits égaux,

1. Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th.* I (1907), p. 66-93; 474-498.

parfois même avec des prétentions à la prééminence, aux côtés de la théorie ecclésiastique et de la théorie scolastique.

Deus intus loquitur sine strepitu verborum. Dieu parle en nous-même sans bruit de paroles. Cette expérience, vieille comme le christianisme, avait eu de trop profonds retentissements dans la vie chrétienne pour ne pas avoir ses prolongements théologiques. La divine Parole Intérieure n'avait certes pas le relief historique ni l'importance doctrinale du Verbe de Dieu. Mais elle appropriait, si l'on peut ainsi parler, l'efficacité rédemptrice de celui-ci à chaque âme fidèle, rendait cette efficacité sensible et personnelle, rétablissait de quelque façon les communications entre l'homme et Dieu que l'heure de la plénitude des temps avait vu commencer. Pourtant l'Église hellénique fut trop absorbée par les controverses christologiques proprement dites pour donner une grande importance à ce trait des spéculations touchant le divin Logos. D'autre part, la vue métaphysique du dogme, qui domine alors, n'était guère favorable à l'expression doctrinale de cette grande réalité psychologique. Mais un intermédiaire nouveau, moins mystique que la Parole Intérieure, d'une présence plus immédiate que le Verbe fait chair, allait compléter l'ensemble de thèmes qui devait composer le cycle des développements relatifs aux manifestations de Dieu dans le monde sous les espèces du langage. L'Écriture, elle aussi, était la parole, la voix de Dieu. Soit qu'elle enseigne, soit qu'elle ordonne, elle traduit d'une façon immédiate, la volonté ou la pensée même du Créateur. Dieu a parlé par la bouche des Prophètes et des Apôtres, et tous, même les ignorants, peuvent et doivent entendre sa voix. Il est même, par sa divine parole, l'instrument de notre déification. « Celui qui s'est retiré des illusions hérétiques, et qui, écoutant les Écritures, a consacré sa vie à la vérité, celui-là d'un homme devient un Dieu. Car nous avons comme principe de notre savoir le Seigneur qui, par les Prophètes, l'Évangile et les saints Apôtres, nous conduit en mille façons et par mille voies diverses du début à la fin des sciences. Si quelqu'un supposait avoir besoin d'autre chose, comme principe, alors, il n'y aurait plus véritablement de principe. Celui donc qui, de lui-même, croit à l'Écriture du Seigneur et à Sa Voix, celui-là est digne d'être cru, car il est poussé par le Seigneur à agir ainsi pour le bien des hommes. C'est de ce principe que nous nous servons comme d'un critérium pour découvrir la nature vraie des choses. Tout ce qui est soumis au jugement n'est pas acceptable en effet avant

d'avoir été jugé. De sorte que ce qui a besoin de jugement ne peut être principe. Et cependant, c'est avec raison que nous acceptons par la foi un principe indémontré, car nous tirons de ce principe même des preuves surabondantes de sa propre vérité, instruits que nous sommes par la voix de Dieu dans cette recherche. Nous n'accordons point foi aux hommes sur leur simple dire, puisqu'on peut affirmer le contraire avec autant de raison. Si donc il ne suffit point d'affirmer ce que l'on croit, si l'on doit en plus faire foi de ce que l'on dit, alors nous n'attendons pas le témoignage des hommes, mais nous croyons sur la Parole de Dieu qui, non seulement est plus immédiate que toute démonstration, mais encore se trouve être la seule vraie démonstration » (1). C'est donc la voix de Dieu qui est la source unique de la science sacrée, source qui porte en elle-même la garantie de sa pureté et de son abondance. Mais, qu'on le remarque, Clément d'Alexandrie laisse ici, dans une indétermination favorable aux distinctions futures, ce concept de Parole divine. Il est rapproché et partiellement confondu avec celui d'Écriture. Pourtant il semble aussi s'en différencier en quelque façon (2).

Cette restriction était justifiée. L'Écriture n'était pas, en effet, la seule forme des productions divines qui rentraient dans la catégorie des choses inspirées. Le premier âge du Christianisme avait vu tout un ensemble de manifestations extraordinaires que les fidèles rapportaient à une seule cause, à ce « Paraclet », que Jésus avait promis d'envoyer aux disciples après sa mort. Parmi les charismes de l'Esprit de vie et de sainteté, quelques-uns seulement se trouvaient en relation plus ou moins directe avec les Livres Saints. Mais déjà s'exprimait la pensée que ce divin Esprit était l'unique et véritable auteur de la Bible, et que les écrivains sacrés n'avaient été que ses porte-paroles. Au reste, son action ne s'arrêtait pas là. Son œuvre ne se bornait pas à fournir, de l'extérieur, une matière intellectuelle à la foi chrétienne. Son caractère essentiel n'était-il pas avant tout de répandre dans les âmes l'onction de vérité ? Ne devait-il pas, d'après la promesse elle-même du Christ, exercer surtout un ministère d'enseignement ? Ce qu'il avait fait de façon plus mani-

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, 16. M., P. G. p. 322, c. 890. Voyez aussi Clement of Alexandria, *Seventh Book of the Stromateis*, ed. by Hort and Mayor, p. 166 et notes.

2. C'est ainsi que Hort traduit le texte : « *ὁ μὲν οὖν ἐξ ἑαυτοῦ πιστὸς τῇ κυριακῇ γραφῇ τε καὶ φωνῇ ἀξιόπιστος.* » par : « He then who of himself believes the Lord's Scripture and His *actual* voice is worthy of belief. » *Op. cit.*, p. 167.

feste, plus éclatante, plus explicite, par les Prophètes et les Apôtres, il allait le continuer sur un mode plus intime, au milieu des fidèles. Comme il avait inspiré les auteurs des Livres Saints, de même il allait inspirer leurs lecteurs, en leur livrant, dans une illumination charismatique, les trésors cachés du sens scripturaire. Grâce à lui seulement, il était possible de découvrir ces trésors Et la génération des âmes à la vérité, commencée dans l'initiation baptismale par l'eau et l'Esprit, se continuait et s'achevait par l'action indéfiniment prolongée de ce dernier. Or, cette œuvre ne consistait pas seulement à faire trouver dans l'Écriture, pour chaque âme particulière, la nourriture spirituelle spéciale dont elle avait faim. Sans l'Esprit, le sens doctrinal de la Bible restait lettre close. Docteurs et didascales étaient à la merci de ses grâces. C'était lui qui ouvrait les yeux de leurs intelligences à la claire lumière des vérités bibliques. L'inspiration objective de l'Écriture avait ainsi pour pendant naturel l'illumination intérieure qui était la condition de son efficacité pratique. La compréhension des mystères et de la doctrine renfermée dans les Livres Saints dépassant les bornes de l'esprit de l'homme, il faut que l'Esprit de Dieu vienne collaborer avec lui pour lui permettre de les pénétrer. Les docteurs les plus férus de logique admettent ce concours nécessaire, indispensable, pour saisir même le sens historique et littéral de l'Écriture. « Pendant que nous sondons, dit Abélard, l'abîme, infini en profondeur, de la Genèse, invoquons l'Esprit lui-même qui a dicté tout ce qui s'y trouve écrit, pour qu'il nous ouvre le sens des paroles qu'Il a inspirées aux Prophètes. Tout d'abord donc *dans la mesure où il le voudra, bien plus, où il nous le donnera*, établissons comme fondement historique la vérité même des faits racontés » (1). L'atmosphère lumineuse de la grâce est ainsi nécessaire à la claire vision des réalités, soit religieuses, soit purement historiques, consignées dans la Bible. On comprend pourtant que les tempéraments mystiques aient été plus portés que les esprits raisonneurs à insister sur ce point de doctrine (2). Trouver avant tout dans l'É-

1. Petri Abaelardi *opera*, M., P. L. 178, 731 ssq. *Expositio in Hexameron :* « Immensam igitur abyssum profunditatis Geneseos triplici perscrutantes expositione, historica scilicet, morali et mystica, ipsum invocemus Spiritum, quo dictante haec scripta sunt, ut qui Prophetae verba largitus est, ipse nobis eorum aperiat sensum. Primo itaque, prout ipse annuerit, imo dederit, rei gestae veritatem quasi historicam figamus radicem. »

2. Cette précaution d'Abélard n'eut pas du reste le succès qu'il devait s'en promettre. Les mystiques attaquèrent avec ensemble ce scolastique avant

criture la touche mystérieuse de Dieu qui se révèle sous les voiles de la lettre et se rend sensible au cœur; y puiser la nourriture d'édification et de réconfort promise par l'Évangile même à tous ceux qui goûteraient la Parole de Dieu; dans le miroir et les images des Livres Saints, contempler, suivant l'expression de saint Bernard, « ce qui est connu de Dieu »; écouter là sa voix elle-même; entretenir le dialogue de l'âme avec son créateur; réaliser ainsi l'épithalame sacré du Cantique des Cantiques, n'était-ce pas l'élément essentiel des aspirations mystiques? L'auteur de l' « Imitation », dans un psaume admirable, dont l'ardente prière transparaît au travers des traductions, amena à leur forme définitive et pratique tous ces élans de la piété médiévale.

« Que Moyse ne parle point, dit l'âme fidèle, ni aucun des Prophètes; mais vous, plutôt, parlez, Seigneur, mon Dieu, vous, la lumière de tous les Prophètes et l'Esprit qui les inspirait.

Sans eux, vous pouvez seul pénétrer toute mon âme de votre vérité; et sans vous, ils ne pourraient rien.

Ils peuvent prononcer des paroles, mais non les rendre efficaces; leur langage est sublime, mais, si vous vous taisez, il n'échauffe point le cœur.

Ils exposent la lettre; mais vous en découvrez le sens.

Ils proposent les mystères; mais vous rompez le sceau qui en dérobait l'intelligence.

Ils publient vos commandements; mais vous aidez à les accomplir.

Ils montrent la voie; mais vous donnez la force pour marcher.

Ils n'agissent qu'au dehors; mais vous éclairez et instruisez les cœurs.

---

la lettre. Témoin ce passage caractéristique du *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor, qui vise évidemment, comme l'a reconnu Hauréau, le docteur du Palet. « Quand tu commenceras à connaître quelque chose, dit Hugues à son disciple, ne méprise pas les autres. Cette arrogance se remarque chez certains maîtres qui considèrent leur propre science avec trop de satisfaction, et qui, persuadés qu'ils sont quelque chose, pensent que tels ne sont pas, tels ne peuvent être d'autres maîtres qu'ils ne connaissent pas. De ce vicieux ferment viennent de surgir ces colporteurs de sornettes, qui, glorieux on ne sait de quoi, taxent les anciens Pères de puérile bonhomie et croient que la sagesse, née avec eux, ne doit pas leur survivre. *Le style des Écritures, disent-ils, est tellement simple, qu'ils n'ont pas besoin de maîtres pour leur enseigner à les comprendre : il suffit à chacun de sa propre intelligence pour pénétrer les arcanes de la vérité.* » B. Hauréau, *Les Œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 97 sq. Paris, 1886.

Ils arrosent extérieurement; mais vous donnez la fécondité.

Leurs paroles frappent l'oreille; mais vous ouvrez l'intelligence.

Que Moyse donc ne me parle point; mais vous, Seigneur, mon Dieu, éternelle vérité! » (1).

Qu'on ne s'y trompe point. Ce dont il est ici question est tout autre chose que l'*expositio mystica* des docteurs du moyen âge. Les paroles sacrées deviennent ici l'objet d'une révélation personnelle et immédiate, dont l'intelligence et le bienfait ne sont donnés, de façon toute gratuite, qu'à ceux-là qui sont élus de Dieu. C'est par la prière, l'oraison, les sacrifices et les pratiques de l'ascétisme qu'il faut se préparer à la lecture des Saints Livres. On écartera ainsi le danger, autrement inévitable, de l'orgueil de l'esprit, de la superbe intellectuelle, sources de toute hérésie et de toute erreur. « Beaucoup ont perdu la dévotion parce qu'ils ont voulu trop savoir. » Appliquant cette pensée à la Bible, le pieux auteur avait déjà dit : « Dans la lecture de la Sainte Écriture, souvent notre curiosité nous nuit, voulant examiner et comprendre, alors qu'il faudrait passer simplement.

» Si vous voulez en retirer du fruit, lisez avec humilité, avec simplicité, avec foi et ne cherchez jamais à passer pour habile » (2).

Là n'était point la seule ligne que le mysticisme avait fait suivre à ce courant de la pensée chrétienne. Dans un autre sens encore, il avait développé les analogies profondes du « Verbe de Dieu » et de la « Parole divine ». Cette fois, ce n'avait pas été sans danger pour cette dernière. Saint Bernard fournit de nouveau, pour l'Occident, le germe très fécond d'un long développement. « Qu'il me soit fait, s'écrie-t-il dans une de ses homélies *Super missus est*, au sujet de votre Verbe suivant votre Parole. Que le Verbe qui, au commencement, était en Dieu, devienne, suivant votre Parole, la chair de ma chair. Qu'il devienne pour moi, je vous en prie, le Verbe non pas parlé, qui passe, mais conçu, pour qu'il demeure, revêtu de chair et non pas d'air. Qu'il soit pour moi, non seulement perceptible à mes oreilles, mais encore visible à mes yeux, palpable à mes mains, supportable à mes épaules. Qu'il soit pour moi non seulement le Verbe écrit et silencieux, mais incarné et vivant, c'est-à-dire non seulement tracé

1. *Imitation*, L. III, chap. 2, trad. de LAMENNAIS.

2. *Id.* L. I, chap. 5.

en figures inertes sur des parchemins morts, mais vivement imprimé en mes entrailles devenues chastes sous sa forme humaine. Et cela, non point par les traits d'un calame sans vie, mais par l'opération du Saint-Esprit. Qu'il se produise en moi de façon telle qu'avant moi il ne s'est jamais produit, telle qu'après moi il ne se produira jamais. Or, jadis, Dieu a parlé par les Prophètes en sortes diverses et multiples, aux uns, dans l'oreille, aux autres, par la bouche. A d'autres même, rapporte-t-on, le Verbe de Dieu fut déposé dans les bras. Pour moi, je prie qu'il vienne dans mon sein, selon votre Parole. Je ne veux pas qu'il me soit prêché en pompeux discours, ou montré en figures, ou dépeint en rêves imaginaires; mais qu'il me soit inspiré en silence, personnellement incarné, déposé corporellement en mes entrailles. Ce Verbe qui, en lui-même, ne pourrait être soumis au devenir, qu'il daigne s'y soumettre pour moi, selon votre Parole. Qu'il s'y soumette d'une façon générale pour l'univers entier, mais pour moi d'une façon toute spéciale, selon votre Parole » (1). L'opposition des deux Verbes ressortait ici avec un remarquable relief. D'un côté, le Verbe écrit et muet, les figures inertes, silencieuses, les parchemins morts, les traits d'un calame sans vie, de l'autre, le Verbe incarné, vivant, personnel, qui naît et grandit dans l'âme du fidèle pour réaliser l'union mystique par laquelle Dieu et l'homme peuvent se confondre en un même Esprit et se pénétrer aussi intimement que le feu et le fer en fusion.

Mais saint Bernard garde encore les justes limites. Cette dépréciation de la Parole divine au profit du Verbe divin restait

1. Voici le texte, d'ailleurs intraduisible : « Fiat mihi de verbo secundum verbum tuum. Verbum quod erat in principio apud Deum fiat caro de carne mea secundum verbum tuum. Fiat, obsecro, mihi verbum non prolatum quod transeat, sed conceptum ut maneat, carne videlicet indutum, non aere. Fiat mihi non tantum audibile auribus, sed et visibile oculis, palpabile manibus, gestabile humeris. Nec fiat mihi verbum scriptum et mutum, sed incarnatum et vivum : Hoc est, non mutis figuris, mortuis in pellibus exaratum, sed in forma humana meis castis visceribus vivaciter impressum : et hoc non mortui calami depictione, sed sancti Spiritus operatione. Eo videlicet modo fiat mihi quo nemini ante me factum est, nemini post me faciendum. Porro multifariam multisque modis olim Deus locutus est Patribus in prophetis; et aliis quidem in aure, aliis in ore, aliis etiam in manu factum esse verbum Domini memoratur. Mihi autem oro ut in utero fiat juxta verbum tuum. Nolo autem ut fiat mihi aut declamatorie praedicatum, aut figuraliter significatum, aut imaginatorie somniatum; sed silenter inspiratum, personnaliter incarnatum, corporaliter invisceratum. Verbum igitur quod in se nec poterat fieri nec indigebat, dignetur in me, dignetur et mihi fieri secundum Verbum tuum. Fiat quidem generaliter omni mundo, sed specialiter fiat mihi secundum Verbum tuum. » S. Bernardi, *Opera*, M., P. L. 183. c. 86 sq. En un autre endroit, saint Bernard appelle le Christ « Verbum abbreviatum ».

chez lui toute spéculative, et, si l'on peut dire, toute oratoire. La mystique postérieure devait aller plus loin. Elle se laissa même entraîner à mettre au-dessus de l'Écriture un mode de connaissance qui rendait pratiquement inutile la lettre des Saints Livres. Chez Tauler, chez Suso, surtout chez leur maître, Eckart, malgré la vénération formelle dont la Bible est entourée, il ne s'agit nullement de mettre en valeur, soit pour l'action, soit pour la pensée, les données de la Parole divine. Ce qu'il faut avant tout avoir en vue, c'est la « genèse » intime du Verbe dans nos âmes. « Le Père engendre son Fils dans l'entendement éternel, dit Eckart, et aussi le Père engendre son Fils dans l'âme comme en sa propre nature » (1). Pour arriver à un tel résultat, les Écritures ne sont pas absolument nécessaires. Elles n'ont plus qu'une valeur indicative, grande sans doute et très appréciable, mais cependant toute relative. La Bible compte au rang des livres qui distribuent aux esprits la vraie sagesse, mais elle n'y tient pas une place spéciale. « J'ai beaucoup lu dans les livres, dit encore maître Eckart, dans les écrivains profanes et les Prophètes, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et j'ai cherché sérieusement et avec tout le soin possible quelle était la vertu la meilleure et la plus haute, par laquelle l'homme peut s'unir le plus étroitement à Dieu. Et plus j'étudie toute Écriture, aussi loin que ma raison peut pénétrer et connaître, je ne trouve d'autre moyen que le complet abandon de toute créature » (2). Or, il y a une forme intellectuelle du « complet abandon de toute créature », c'est la contemplation. En ses différentes étapes, à ses divers degrés elle donne de Dieu et de ses mystères une connaissance de plus en plus parfaite, d'autant plus parfaite qu'elle est plus immédiate. Ici, plus de moyens empruntés au monde extérieur, plus de ces voiles qui dérobent la réalité suprême aux regards de l'âme extasiée. Plus rien de commun avec le pénible et discursif déchiffrement des mystères divins qu'impose à l'esprit et au cœur des hommes l'interposition entre eux et Dieu du Livre sacré. La contemplation est la science au-dessus de toute science, car elle se meut dans un domaine tout surnaturel, où viennent s'atténuer

1. « Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen verstentnusz und also gebirt der vatter seinen sun in der sele, als in seiner natur ». Ch. Schmitt, *Meister Eckart*, dans *Th. Studien u. Kritiken*, 1839, p. 727.

2. Cité par Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, I, p. 433 ssq. Denifle (*Archiv fuer Literatur und Kirchengeschichte der Mittelalt.* II, p. 526) compte parmi les éléments essentiels de toute mystique les spéculations sur le *verbum divinum*.

puis mourir les défaillances et les infirmités de l'humaine intelligence.

La contemplation est une science sans mode
Qui reste toujours au-dessus de la raison.
Elle ne peut descendre en la raison
Et la raison ne peut s'élever au-dessus d'elle.
L'absence de mode illuminé est un beau miroir,
Où reluit l'éternelle splendeur de Dieu.
L'absence de mode est sans manière,
Et toutes les œuvres de la raison y défaillent.
L'absence de mode n'est pas Dieu,
Mais elle est la lumière qui fait voir.
Ceux qui circulent dans l'absence de mode,
En la lumière divine,
Voient en eux une étendue.
L'absence de mode est au-dessus de la raison,
Mais non sans raison.
Elle voit toute chose sans étonnement,
L'étonnement est au-dessus d'elle.
La vie contemplative est sans étonnement ;
L'absence de mode voit, mais elle ne sait quoi,
C'est au-dessus de tout, et ce n'est ni ceci ni cela (1).

Cette « absence de mode » célébrée par Ruysbroeck, comporte évidemment la disparition, dans la pensée, des formules scripturaires, où la connaissance de Dieu se présente en des « modes » parfaitement définis et limitatifs des puissances intellectuelles. Celles-ci ne peuvent, en effet, goûter par elles-mêmes « le mystérieux prodige *caché* dans l'Écriture, dans les Sacrements et dans le Sacerdoce » (2).

Tel est le point jusqu'où la mystique avait poussé les conséquences de son principe. Il faut ajouter qu'ici encore ces conséquences restaient dans le domaine de la spéculation. Les nombreuses intelligences qui, au XVe siècle, allèrent puiser aux sources de la mystique (3), surent trouver des accommodements pratiques qui maintenaient aux Livres Saints une dignité relative. Pour elles, la Bible restait un répertoire de récits et de propos

1. RUYSBROECK, *Dat boec van den twaelf beghinen*, ch. VIII, ed. de la Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen, traduction de M. MAETERLINCK.

2. RUYSBROECK, *L'ornement des noces spirituelles*, ch. XLVII, traduction de M. MAETERLINCK.

3. Pour Ruysbroeck en particulier, voyez W. MOLL, *Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming*, Arnhem, 1864-1869, P. II. 2. p. 240 ssq. Je note seulement les noms de Tauler et de Denys de Ryckel parmi ses lecteurs et admirateurs avérés.

édifiants, comme elle était un répertoire d'arguments pour les Docteurs scolastiques. Mais, par un juste retour, elle profitait de ces lumières nouvelles et s'éclairait de tous les feux de l'intuition contemplative. Ainsi s'établissait un cycle de connaissances dont les différents ordres, de plus en plus élevés, semblaient s'informer les uns les autres, l'inférieur fournissant la matière du supérieur. Comme l'a écrit l'historien de Denys le Chartreux, la science sacrée, « pour être complète, devait embrasser l'étude de l'Écriture, de la théologie et de la mystique : la Bible, les Sentences, l'Aréopagite. Dans l'Écriture, on étudiait le fondement et les sources de la théologie; dans la théologie, le fondement et les sources de la mystique; dans la mystique, l'âme, assouplie et façonnée par cette longue préparation, recevait l'illumination dernière. Et comme tout se tient dans cette organisation, à ces clartés nouvelles, Écriture et théologie gagnaient en évidence, en précision et en profondeur » (1). Il n'en est pas moins vrai que l'Écriture occupait le rang le plus bas dans cette hiérarchie des sciences sacrées. D'une façon encore inconsciente et timide, s'exprimait, sous une nouvelle forme, la vieille opposition de la lettre et de l'esprit. Ici, cette opposition s'épanouissait en un système complet qui ne cherchait même pas à voiler la réelle dépréciation de l'Écriture au profit de l'intuition spirituelle et de l'extase.

Heureusement, parmi les mystiques eux-mêmes, il s'en trouvait que toute cette métaphysique de la connaissance superessentielle de Dieu ne satisfaisait point, et qui préféraient, aux images fulgurantes et aux subtilités quintessenciées des maîtres d'origine germanique, un développement plus normal des fonctions intellectuelles. Gerson, d'Ailli, Nicolas de Clamanges, représentent une tout autre direction du mysticisme, qui s'accommode mieux des faits existants et ne prétend pas diminuer la valeur des autres sources autorisées de la science de Dieu. L'illustre chancelier de l'Université de Paris s'attacha, plus que tout autre, à faire prévaloir cette doctrine plus modérée et plus sage. Il combattit ouvertement les opinions de Ruysbroeck et montra le danger de ces images et de ces subtilités (2). Il avait, en effet, trouvé un moyen

1. D. A. Mougel, *Denys le Chartreux*, 1402-1471, p. 35. Montreuil-sur-Mer, 1896.

2. *Epistola J. Gersonii ad fratrem Bartholomaeum cartusiensem, super librum J. Ruysbroeck de Ornatu spiritualium nuptiarum. Opp.* ed. Ellies Dupin, I, 60 ssq.

plus acceptable et plus juste de faire droit à l'expérience intime de Dieu et de ses mystères. Chez lui, la tradition de « l'Imitation » revit et les préoccupations morales prennent le pas sur les spéculations qui retracent la genèse intime du Verbe et ses effets intérieurs. Il peut ainsi relier, sans péril ni exagération, les données scripturaires aux intuitions que peut fournir la contemplation. Dans son système — car les idées sont, chez lui, fortement systématisées — la « cognitio Dei experimentalis » laisse intactes, grâce à d'adroites combinaisons, l'autorité de la Bible et celle de l'Église. Son éducation scolastique n'avait pas été vaine.

Tout d'abord, l'Écriture est la règle de foi. Étant infaillible, parce qu'elle est révélée de Dieu, elle est ainsi suffisante à fonder le dogme et aussi bien la discipline de l'Église. Contre elle, aucune raison humaine, aucune coutume, aucune institution, quelle qu'elle soit, ne peut prévaloir. Elle forme un tout doctrinal dont les diverses parties s'éclairent mutuellement, se confirment les unes les autres, se répètent au besoin en des termes nouveaux, appropriés aux différentes époques et aux circonstances diverses de la vie de l'Église (1). Et Gerson emploie ici une comparaison qui donne un tour très net à sa pensée. La Bible est pour lui, comme une phrase complexe, renfermant plusieurs propositions reliées entre elles de façon à s'expliquer les unes les autres. Ainsi comprise, elle fournit la source unique et suffisante « usque in finem saeculi » du gouvernement spirituel du corps de l'Église et de ses membres. Il était difficile, comme on le voit, d'affirmer de façon plus nette et plus absolue le principe de la « Sola Scriptura ». Mais un mot suffit à Gerson pour établir le vrai caractère de cette autorité. Une telle valeur n'appartient qu'à l'Écriture *bien comprise*, « bene intellecta ». Or, pour bien comprendre l'Écriture, il ne faut pas seulement employer toutes les ressources des sciences profanes : grammaire, rhétorique, dialectique. Il ne suffit même pas de rester fidèle aux explications des Pères qui ont été aidés dans leur travail d'exposition par des inspirations divines. Il est nécessaire surtout que l'exégète possède les qualités

1. « Scriptura sacra est fidei regula, contra quam bene intellectam non est admittenda auctoritas; ratio hominis cujuscumque, nec aliqua consuetudo, nec constitutio, nec observatio valet, si contra sacram scripturam militare convincatur ». *Contra haeresim de communione sub utraque specie.* (*Opp.* I, 457). Voyez, sur ce point, J. H. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 314 ssq. Würzburg, 1858; Kropatscheck, *op. cit.*, p. 388 ssq. et aussi l'ancienne thèse de Ch. Jourdain, *Doctrina Johannis Gersonii de Theologia mystica*, p. 30. Paris, 1838.

morales requises, sans lesquelles une véritable intelligence de l'Écriture est impossible. Et ces qualités ne se laissent point seulement énumérer de l'extérieur et acquérir par l'exercice, comme il se fait pour les capacités naturelles. Elles sont un don gratuit, une grâce spéciale, sans laquelle on tombe infailliblement dans l'erreur, quand même on prétendrait, comme le font certains hérétiques, pénétrer, mieux qu'on ne l'avait fait auparavant, dans le sens de quelques passages de la Bible. L'humilité, la prière, les pratiques mêmes de l'ascétisme deviennent donc une propédeutique qui s'ajoute sans s'y opposer à tous les autres éléments d'intelligibilité des Écritures. Même lorsque cette grâce intérieure produit son maximum d'effet, lorsqu'elle crée dans l'âme cette assimilation à la vie divine, dont la fleur est la contemplation, elle ne s'applique point à des objets étrangers à ceux que nous offre l'Écriture. Les expériences mystiques, telles que les entend Gerson, sont de même ordre, objectivement parlant, que les données discursives fournies par la Bible. La différence essentielle qui les sépare consiste en ce que les unes ont pour siège les facultés affectives, les autres, l'intelligence. Mais elles visent au même but et l'atteignent sans qu'il y ait entre elles autre chose qu'une distinction formelle. Telles sont les formules essentielles de cette mystique adoucie, qu'on retrouve plus mélangée et moins systématisée chez Pierre d'Ailli et chez Nicolas de Clamanges. Elles sont, chez ces derniers, influencées davantage par le nominalisme et les thèses d'Ockam, auxquelles, du reste, elles se laissent joindre assez aisément. Aussi, en considérant par ce côté la théologie, dont les principes sont les vérités de l'Écriture, d'Ailli peut-il écrire que, sous ce rapport, elle n'est pas une science proprement dite (1). Des éléments extrascientifiques viennent, en effet, jouer un rôle dans cette connaissance d'une nature spéciale et lui donner son caractère particulier. A cette conclusion

1. « Principia theologiae sic sumptae sunt sacri canones, i. e., divinae Scripturae veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentae, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequentes et non aliae... Inde theologia per discursum theologicum naturaliter acquisita non est *scientia proprie dicta*, sed est in animo fidelis quaedam cognitio adhaesiva... Non est adhaesio cum formidine, sed est quaedam fides firma sive credulitas cum certitudine... In eodem subjecto et respectu ejusdem objecti non est naturaliter compossibilis scientiae vel opinioni, scilicet actus actui, vel habitus habitui. » *Quaestiones in Sententias*, I. q. I. a. 1. Voyez P. Tschackert, *Peter von Ailli*, p. 349 ssq. Gotha, 1877, et surtout L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 195 ssq., 304 ssq. Insulis, MDCCCLXXXVI.

aboutissait le mysticisme teinté de nominalisme de l'école française au XVe siècle.

Dans son enseignement sur l'autorité et la valeur de la Bible, la tradition chrétienne présentait donc, à la veille de la réforme, ces trois grandes lignes de sommet : ecclésiastique, scolastique et mystique. Sur leurs versants s'étaient répandus les flots abondants des théories particulières. Mais précisément, leur distinction avait imposé aux esprits un véritable équilibre doctrinal. L'expérience avait été faite que suivre l'une à l'exclusion des autres, c'était risquer quelque chose de la pureté ou de l'intégrité de la foi. L'autocratisme doctrinal était au bout de la théorie ecclésiastique, lorsqu'on la poussait à ses dernières et illégitimes conséquences. Laissée à elle-même, la scolastique confluait dans le rationalisme théologique, et, pour le réel, dans les tentatives qui prétendaient établir au sein de l'Église une féodalité intellectuelle. Bâle et Constance avaient sanctionné, par leur impuissance même, l'échec de ces tentatives. Elles n'en avaient pas moins un retentissement prolongé sur l'enseignement et sur la vie même des fidèles. De la mystique immodérément cultivée à l'individualisme religieux et à l'anarchie des doctrines, il n'y avait qu'un pas trop facile à franchir. Or, le danger des exagérations, dans l'un ou l'autre sens, avait été conjuré justement par l'existence et la justification traditionnelles de ces trois conceptions qui, par des chemins divers, aboutissaient à la Bible. En effet, celle-ci n'était point une autorité que l'on pouvait opposer à celle de l'Église. Ce qui ne l'empêchait nullement, dans son interprétation légitime, de conserver une valeur doctrinale absolue. Et cette valeur n'excluait naturellement pas les virtualités de grâce et d'édification, telles qu'elles se révélaient dans la méditation personnelle des Saintes Lettres. Sur ces thèmes généraux et essentiels s'était édifiée l'infinie variété des constructions personnelles. Parfois, ils avaient été formulés en opposition l'un de l'autre, suivant les préférences de quelques esprits dont la profondeur nuisait peut-être à la largeur. Mais ils ne s'étaient jamais choqués en contradictions flagrantes ni en dissonances avérées. Plus souvent, ils avaient coexisté en la même intelligence sans se gêner ni s'exclure. Un saint Bonaventure, un saint Thomas, même un Gerson, n'avaient perçu aucune impossibilité à concilier ces tendances que renfermait la doctrine traditionnelle sur le caractère et l'autorité de l'Écriture en matière de foi. Il fallait, pour faire croire à cette impossibilité, pour créer de

toutes pièces ces contradictions, une dissolution complète des thèses traditionnelles. Du reste, au début du XVIe siècle, elles étaient loin de vivre dans leur intégralité. Elles se présentaient aux esprits, soit fragmentées, soit liées à d'autres éléments dogmatiques en certains écrits des Pères qui exercèrent alors une incomparable influence. La dissolution fut l'œuvre d'Erasme et de ses disciples. Les théologiens de Wittenberg restent les auteurs d'un essai de reconstruction, dans lequel malheureusement ils prirent plaisir à rétrécir les assises patristiques de la doctrine traditionnelle.

***

Cette dissolution et cette reconstruction ne se firent pas uniquement par le jeu des idées et des principes traditionnels, d'abord dissociés, puis entraînés en de nouvelles combinaisons intellectuelles. Dans le devenir des doctrines qui exprime l'âme de ces premières années du XVIe siècle, les tendances des esprits s'orientent sous la pression d'une foule de circonstances extérieures dont la convergence est frappante. Mais, chose qui frappe encore davantage, elles revêtent tout d'abord une forme personnelle. Il y a des noms qui sont alors tout un programme. Certains personnages résument les désirs latents de toute leur génération. Reuchlin, Érasme, sont les porte-drapeaux d'un parti qui voit en eux toute science et toute sagesse. On les déifie de leur vivant. Or, se réclamer d'eux, c'est accepter et professer tout un ensemble d'idées, aux contours plus ou moins flottants, peut-être, mais sur lequel les contemporains ne se trompent pas. Ils incarnent une philosophie, une théologie, une conception générale de l'univers. Et ce n'est pas aux vivants seulement que l'on demande de symboliser ainsi le mouvement intellectuel. On retrouve des chefs et des ancêtres dans le passé ; sous leur nom et sous leur protection courent des théories qui, probablement, leur auraient causé plus d'une surprise. Chez les Érasmiens, l'homme qui a charge de représenter en cette sorte l'idéal de l'exégète, de synthétiser les tendances herméneutiques du maître et des disciples n'est autre que saint Jérôme. Il est le « patron » derrière lequel on s'abrite pour répandre cette conception nouvelle de la Bible, de son autorité, de sa valeur, que l'on pourrait appeler la conception des humanistes.

Ceux-ci n'étaient pas venus directement à la théologie. Leur

vocation ou même leur profession faisait d'eux tout d'abord des philologues. Hébraïsants ou hellénistes, ils s'intéressaient en première ligne à la langue des textes sacrés. Mais il ne leur était guère possible, lorsqu'ils avaient ainsi abordé l'étude des Livres Saints, de se garder des conclusions qui découlaient naturellement de leurs recherches. Du reste, le fait même de ces recherches ne posait-il pas inévitablement à leurs yeux la question de la valeur de la Bible? La constatation et des variantes qu'ils relevaient et des différences entre le texte qu'ils considéraient comme original et les versions courantes, ne les induisait-elle pas naturellement à se demander comment ces faits étaient conciliables avec la divine autorité des Écritures? Or, dans l'antiquité chrétienne, il était un homme qui, toute sa vie, s'était livré à ce travail auquel ils s'adonnaient eux-mêmes, qui avait résumé en ses ouvrages, en ses lettres, en ses traductions toute l'œuvre de philologie sacrée des premiers Pères. Il n'avait jamais eu de scrupules à noter ces variantes et ces différences. Il avait trouvé là l'occasion de pénétrer plus avant dans le sens des Livres Saints et de les mieux faire comprendre. Bien plus, ces patientes recherches lui avaient servi d'armes invincibles pour combattre l'hérésie et défendre la pureté de la foi. Et même l'on pouvait dire que ses lettres d'édification, que ses hymnes enthousiastes à la vie ascétique reposaient sur cette intelligence approfondie de la Bible. Aussi, dès la première heure, les philologues le revendiquèrent-ils pour leur chef. Quand Reuchlin publia, en 1506, ses célèbres « Rudimenta hebraica », il ne laissa pas échapper une occasion de proclamer sa vénération et son respect pour la science et l'autorité de saint Jérôme. Aucune affirmation n'obtient chez lui droit de cité, qu'elle ne soit confirmée par quelque texte de son maître. Dans les questions les plus difficiles, c'est à lui qu'il appartient de décider. Reuchlin avait remarqué, par exemple, que les auteurs du Nouveau Testament rapportent parfois des passages de l'Ancien en des termes différents de ceux de l'original hébreu. Il sent là une grave difficulté et tâche de se couvrir en disant qu'il fait cette remarque, non comme théologien, mais comme grammairien : « Sed ego non de sententia ut theologus, sed de vocabulis ut grammaticus disputo ». Pourtant, une telle réponse ne lui suffit pas, et il est tout heureux de se mettre à l'abri derrière saint Jérôme (1). « Ce qui me console, ajoute-t-il,

1. « Et nisi S. Paulus *ad Romanos*, 3, 4, exponeret : Sicut justificeris in sermonibus tuis, ego sequerer proprietatem linguae dicens: Idcirco justifi-

c'est que saint Jérôme écrit, à propos de l'Épître aux Éphésiens, ch. 5 : Nous avons souvent remarqué que les Apôtres et les Évangélistes, dans leurs citations de l'Ancien Testament, n'ont pas employé les termes qui se trouvent dans nos exemplaires ». Même lorsqu'il se croit obligé d'être d'un avis différent, il ne veut point qu'on dise que l'illustre exégète s'est trompé. Il a seulement voulu suivre de trop près le texte ou les anciens interprètes. Dans le lexique qui termine les « Rudimenta hebraica », il n'est presque pas un article dans lequel l'autorité de saint Jérôme ne soit invoquée. On peut même remarquer une nuance de respect moindre lorsque Reuchlin relève les interprétations de saint Augustin. « Beatus vero Augustinus, note-t-il en passant, hunc versum (Ps. 141, 6) de Aristotele intelligens, *nescio quo somno motus*, scribit eum tremere apud inferos » (1).

Toutes les constatations troublantes que révélait la nouvelle méthode philologique, toutes ces questions nouvelles bien faites pour inquiéter les esprits attachés aux traditions exégétiques du passé, c'était saint Jérôme qui avait charge de les faire accepter. Mais il ne plaisait pas aux humanistes seulement par la liberté plus grande qu'il semblait assurer à leurs études. Sur un autre point encore, et plus important, la méthode et l'esprit qui l'inspiraient s'adaptaient aux tendances des hommes formés par l'humanisme. Jamais, peut-être, on n'eut plus grande confiance en la valeur éducative des œuvres de l'antiquité, profane ou sacrée, que pendant ces premières années du XVIe siècle. La réussite des applications de principe considérées alors comme scientifiques donne une entière assurance en la valeur du savoir.

---

cabis in verbo tuo, ita sane quod David praevidisse mihi videretur quod S. Paulus scribit, *I Cor.* 6, 11 : Justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi... Attamen consolatur me S. Hieronymus scribens in epistolam *ad Ephesios*, cap. 5, his verbis : Quod frequenter annotavimus apostolos et evangelistas non iisdem verbis usos esse in testamenti veteris exemplis, quibus in propriis voluminibus continentur. Hoc et hic probamus. Haec ille. » *Rudimenta hebraica*. h. 2b. Voyez encore *Rud. heb.*, p. 19-31, les explications concernant la généalogie de la Sainte Vierge, qui causèrent tant d'étonnement à Jean Fisher et à Erasme. Erasme à Reuchlin, 1er mars 1510.

1. *Rudimenta hebraica*, p. 523. Voici du reste le témoignage d'un bon juge en cette matière : « Von den Kirchenvätern ohne Vergleich am meisten wird Hieronymus citiert. Er begleitet Reüchlin aüf seiner ganzen wissenschaftlichen Laüfbahn, von deren Beginn bis zum Ende. Am meisten begegnet er in den Schriften, die hebraeische Sprache behandeln. Man kann sagen, eine Behaüptüng erhält erst dann ihre rechte Weihe, wenn sie durh ein Zeügniss des Hieronymus bestätigt wird. » L. Geiger, *Johann Reüchlin*, p. 76. Leipzig, 1871. Voyez encore, p. 120, où saint Jérôme est comparé à Lyra et aux exégètes juifs.

Les découvertes d'un Colomb, d'un Magalhâes, d'un Martin Behaim, sont rapportées par leurs auteurs eux-mêmes aux systèmes astronomiques et cosmologiques dont elles semblent démontrer la parfaite solidité et la fécondité pratique. Dans le domaine de l'esprit, on croit aller aussi à la découverte de nouveaux continents et trouver bientôt les terres neuves de la théologie et de la religion. Aussi, la science de l'éducation, la pédagogie, est-elle en honneur. Grâce à elle, on espère prolonger à l'infini le rendement idéal de ces trésors antiques qui, successivement, réapparaissaient au grand jour. C'est Érasme, on le sait, qui donna la plus grande amplitude d'onde à cette intime persuasion de tous les humanistes. Si son disciple Mélanchton mérita d'être appelé le précepteur de la Germanie, à plus juste titre encore pourrait-on le nommer l'éducateur de l'Europe. Il fut et reste le grand pédagogue dont l'esprit ne connut peut-être, au milieu de ses universelles incertitudes, d'autre principe que celui de la valeur et de la vertu du savoir. Or, de même qu'il a trouvé dans la lecture des chefs-d'œuvre de l'antiquité la source de sa vie intellectuelle, de même il pense que la lecture intelligente et l'étude des documents de l'antiquité chrétienne suffisent pour bien vivre. Cicéron et Virgile sont des modèles de perfection et de beauté qu'il s'agit seulement de contempler pour être ravi et détaché de toute imperfection et de toute laideur. De façon identique, le Christ, qui nous est révélé dans le tableau sans tache des Livres Saints, attire pour ainsi dire fatalement notre culte, notre adoration et notre imitation (1). En cela consiste, pour Érasme, à peu près tout le christianisme.

Or, pour trouver le Christ dans l'Écriture, il ne fallait qu'appliquer les règles dont on usait dans l'étude des auteurs profanes. La méthode philologique, les interprétations littérales des textes originaux, les remarques critiques sur l'emploi des mots, bref, tout l'appareil d'une science plus précise des sources de la foi, telles étaient, en résumé, les exigences des théologiens de l'humanisme. Et cette méthode convenait admirablement à la révolution que ses représentants voulaient opérer dans l'enseignement

1. En 1527, dans une lettre à Maldonato publiée par Helfferich (*Zeitschrift fuer hist. Theologie*, 1859, p. 605 ssq), Érasme prétend résumer ainsi toute son œuvre : « Non in aliud fari litteris humanioribus, nisi ut famularentur gravioribus disciplinis et in his praecipue theologiae, quod viderem ex harum neglectu natam miserabilem omnium disciplinarum corruptionem... Enixus sum et hoc, ut bonae litterae quae apud Italos, praecipue Romanos, nihil fere sapiebant nisi meram paganitatem, inciperent ingenue sonare Christum. »

de la religion comme des autres disciplines. L'esprit des commentaires de saint Jérôme répondait, autant que possible, à ces exigences. Il discutait le sens des mots, après avoir établi le texte, en comparant entre eux les passages semblables et en consultant les travaux des anciens interprètes. Il ne s'attardait point à bâtir des systèmes ni à voiler « l'ingénuité » de l'Évangile sous les formules d'une philosophie antique. Pour lui, la lettre des Saints Livres était le point de départ nécessaire qui conduisait au Christ, fin dernière de toutes les Écritures. Aussi, dès la première heure, Érasme l'invoque-t-il, non seulement comme le modèle des exégètes, mais comme le plus grand des théologiens. « Que si l'on réclamait, dit-il dans sa fameuse lettre à Christophe Fisher, programme de toute son œuvre exégétique et théologique, en disant que la théologie est trop haut placée pour être soumise aux lois de la grammaire, que tout le travail de l'interprète dépend des inspirations du Saint-Esprit, c'est vraiment revendiquer pour les théologiens une dignité d'un nouveau genre que ce droit de faire des barbarismes. Mais alors, qu'on explique le sens de ce que saint Jérôme écrit à Desiderius : Autre chose est d'être prophète, autre chose d'être interprète. Là, l'Esprit prédit l'avenir ; ici l'érudition et la science du langage traduisent les choses qu'elles comprennent » (1). Aussi poursuit-il concurremment les travaux préliminaires à son édition de saint Jérôme et à celle de son Nouveau Testament grec. Quand, dans ses lettres, il parle de ces travaux, il joint toujours l'un à l'autre et considère le premier comme le seul commentateur autorisé du second. Plus il avance, et plus il manifeste son admiration, qui devient exclusive, envers son modèle. Dans la lettre à Léon X, qui expose au pape le projet de publication du Nouveau Testament, il n'a garde d'oublier son saint Jérôme. Il annonce la prochaine apparition de ses œuvres. Il demande au Pape la permission de les lui dédier. Et, pour que Léon X ne se trompe point sur ses intentions, il ajoute : « Je me suis, en effet, aperçu que saint Jérôme est, à ce point, supérieur aux autres théologiens latins, que lui seul, à peu près, mérite le nom de théologien. Non que je condamne les autres. Mais les

1. « Quod si reclament majorem esse theologiam quam ut grammaticae legibus teneatur, totum interpretandi negotium de sacri spiritus afflatu pendere : nova vero theologorum dignitas, si solis illis licet barbare loqui. Sed expediant interim quid sibi velit quod Desiderio suo scribit Hieronymus : Aliud est, inquiens, esse vatem, et aliud interpretem. Ibi spiritus ventura praedicit ; hic eruditio et verborum copia, quae intelligit transfert. » ERASMI *opera*, éd. LE CLERC, III, 98. Année 1505.

plus illustres, si on les compare à lui, disparaissent devant son éclat. Il est enfin comblé de tant de qualités admirables, que la Grèce savante elle-même peut à peine trouver quelqu'un à lui comparer » (1).

Cette révérence à l'égard du « prince des théologiens » allait être aiguillonnée davantage encore par la contradiction. Dans leurs attaques contre les novateurs, les tenants de la scolastique, — Luther comme les autres, — faisaient parfois tomber leurs coups sur saint Jérôme en croyant ou en prétendant frapper sur le dos d'Érasme. Ce dernier ne se contente point de se défendre lui-même. Il agite, aux yeux de ses contradicteurs, le nom et l'autorité de son patron. Il raille ces mauvais élèves de mauvais maîtres, qui opposent au Père de l'Église l'informe savoir philologique condensé par le moyen âge en de barbares compilations.

« Lorsqu'ils ont appris quelques règles d'Alexander Gallus, puis touché à la plus vaine des sophistiques, étudié, sans les comprendre, les dix propositions d'Aristote, enfin, épelé autant de questions dans Scot ou Ockam, se reposant, pour le reste, sur le Catholicon, le Mammotrectus et autres dictionnaires semblables, qui sont leur corne d'abondance, alors il les faut voir se dresser sur leurs ergots, avec l'arrogance coutumière à la sottise. Ce sont les mêmes qui méprisent saint Jérôme en le traitant de grammairien, parce qu'ils ne le comprennent point » (2). Voilà les traits sous lesquels il peignait ses adversaires dans sa justification à Van Dorp. Il écrivait en termes semblables à Jacques Le Fèvre, en réclamant pour lui la même liberté dont avait usé saint Jérôme. « Comme je voyais la liberté des commentaires que saint Jérôme met si fréquemment en avant et dont il se sert pour défendre sa cause, je croyais, moi aussi, avoir droit à la même liberté. D'autant plus que mon travail ne renfermait rien

1. « Perspiciebam divum Hieronymum sic apud Latinos esse theologorum principem, ut hunc prope solum habeamus theologi dignum cognomine; non quod ceteros damnem, sed quod illustres alioqui, si cum hoc conferantur, ob hujus eminentiam velut obscurentur : denique tot egregiis cumulatum dotibus ut vix ullum habeat et ipsa docta Graecia quem cum hoc viro queat componere. » Erasmi *opera*, ed. Le Clerc, III, 152. Lettre à Léon X, 28 avril 1515.

2. « Deinde posteaquam pauculas Alexandri Galli regulas edidicerint, ad haec paululum ineptissimae Sophistices attigerint, post ex Aristotele decem tenuerint propositiones, nec has intellectas, postremo ex Scoto aut Ocam totidem edidicerint quaestiones, quod superest ex Catholico, Mammotrecto et consimilibus dictionariis velut ex copiae cornu petituri, mirum quam cristas efferant, ut nihil est arrogantius imperitia. Isti sunt qui contemnunt divum Hieronymum ut grammatisten, quia non intelligant. » Erasmi *opera*, IX, 6.

sinon quelques petites annotations presque exclusivement grammaticales et sans prétention. Et n'affirmé-je pas très souvent que je formulais des notes, et non des dogmes ? » (1). Cette opposition des *annotationes* et des *dogmata* résumait parfaitement l'esprit de toute l'exégèse érasmienne et justifiait le choix qu'il avait fait de saint Jérôme comme modèle et protecteur. Elle expliquait aussi son attitude vis-à-vis de saint Augustin, envers lequel il accentuait la nuance de moindre respect déjà marquée par Reuchlin. « Si saint Augustin avait possédé les langues, disait-il dans son Apologie à Jacques Le Masson, son œuvre eût été plus complète et moins dangereuse » (2).

Les préférences du maître trouvaient un écho dans le camp des disciples. Les trois premiers volumes de l'édition de saint Jérôme avaient paru dans le courant de l'année 1516 et s'étaient répandus rapidement. Dès le 1er décembre, Jean Lange, l'ami commun de Mutian et de Luther, les avait déjà entre les mains. Ils répondaient merveilleusement aux désirs de tous ces esprits. Lorsque le « Quincuplex Psalterium », de Lefèvre, lui était tombé sous les yeux, Mutian avait écrit : « J'ai le Psalterium d'Étaples. Je l'ai lu en courant. Il ne sait pas l'hébreu, mais il sait saint Jérôme. De plus, j'ai noté en passant, qu'il attaque les métaphysiciens, amis des inepties. Écoute, je t'en prie : Ce que certains, dit-il, appellent la rigueur de la logique, d'autres, qui jugent mieux, l'appellent justement l'inopportunité de la logique et le traitent de vain et déraisonnable bavardage. Et ce n'est point la faute de cet art ni de cette discipline, qui est nécessaire pour discuter loyalement et sans tromperie, comme la grammaire et la rhétorique, pour bien parler. C'est la faute de ceux qui maltraitent ces arts et ces sciences, dignes d'un homme libre. Et tant que l'imposture de tous ces esprits malfaisants n'aura pas été ramenée à sa pureté première, non seulement les sciences rationnelles, naturelles et mathématiques, mais encore les sciences sacrées

1. « Cum enim viderem eam esse libertatem commentariorum ad quam saepenumero provocat divus Hieronymus et hoc colore causam tuetur suam, arbitrabar multo magis idem jus mihi tribuendum in opere quod praeter humiles ac paene grammaticas quasdam annotatiunculas nihil profiteretur, praesertim cum semel, imo non semel sed crebro tester me annotationes scribere, non dogmata. » *Opera*, IX, p. 23.

2. « Ipse tamen Augustinus, si linguas calluisset, et plenius et inoffensius egisset id quod egit. » *Opera*, IX, 95. Un peu plus haut, Erasme avait parlé de saint Jérôme avec grandes louanges. Il n'est pas douteux que le rapprochement des deux noms ne soit ici intentionnel. Suivant Bezold (*op. cit.*, p. 237), c'est de John Colet qu'Erasme tenait son aversion pour saint Augustin.

souffriront la même éclipse que le soleil caché par la lune ou la lune par l'ombre de la terre » (1). L'éloge de saint Jérôme encadré dans un tel commentaire, était significatif. On l'opposait implicitement à ces métaphysiciens, pour lesquels Mutian savait trouver des épithètes caractéristiques. Les deux seuls reproches que le chanoine de Gotha faisait à Lefèvre, étaient précisément de ne pas suivre toujours l'interprétation de saint Jérôme et de délaisser parfois l'élégance du langage. Il semble que ce soient à ses yeux deux choses également condamnables et qui se tiennent. « Si tu me demandes ce que je lis, écrit-il à l'un de ses correspondants, apprends que je parcours les hymnes de David (de Le Fèvre) et que je m'arrête presque à chaque mot, ou au moins à chaque verset. Je trouve peu de profit. Car, en dehors des travaux de saint Jérôme, le commentateur n'apporte à peu près rien de nouveau. Il ignore, comme on le voit, les lettres hébraïques, il a touché à peine au grec, et, selon le proverbe, il le fuit comme le chien qui boit l'eau du Nil. Il n'a pas dépensé grande peine pour le latin, quoiqu'il faille le louer d'avoir soigneusement réuni là ce qu'il a pu savoir. Pourtant ses collections ne me satisfont pas. Un exemple entre tous. Voici un verset que le Psautier gallican lit : Da nobis auxilium de tribulatione, quia vana salus hominis. Le romain : et vana salus hominis. Le texte hébreu, suivant saint Jérôme, porte : Vana est enim salus ab homine. Ici, Lefèvre, ignorant l'élégance latine, déclare qu'il faudrait lire ce verset : Da nobis auxilium de tribulatione, quia vana salus hominis, sous prétexte que *quia* correspond mieux au sens et va mieux que *et*. Je ne crois pas, ô Lefèvre, à tout ce que tu dis ; tu ignores certainement que *quia* et *enim* se prennent dans le même sens. Tu n'as pas lu tes auteurs » (2).

---

1. « Porro habeo Psalterium Stapulensis. Legi cursim. Nescit hebraicas litteras : Sequitur Hieronymum. Sed obiter inveni quod tuis ineptientibus metaphysicis opponatur. Audi quaeso : Et quod nonnulli vocant rigorem logicae, quidam qui rectius norunt, juste appellant importunitatem logicae, vanamque et ἀλόγιστον, ut sic dicam, h. e. minime logicam ac rationalem garrulitatem. Non quod vitium sit artis aut disciplinae, quae aeque necessaria est ad probe et minime fallaciter disserendum, ut grammatice et rhetorice ad latine et diserte loquendum, sed eorum qui male libero viro dignas artes disciplinasque tractant. Et quousque redierit ad suum nitorem amota omni male utentium impostura, non solum rationales, naturales et mathematicae, sed etiam sacrae litterae id patientur. » *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*, ed. Carl Krause, p. 144. Kassel, 1885. Mutian reproche assez souvent à saint Augustin d'être trop « métaphysicien ».

2. *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*, ed. Krause, p. 446 sq. Kassel, 1885.

Voilà, prise sur le fait, la critique — le mot est appliqué par Mutian à Érasme lui-même — en laquelle se plaisait toute l'école érasmienne. Aussi, quelle joie quand paraissent ces volumes où les humanistes trouvent ample matière pour leurs exercices de philologie sacrée et confirmation de leurs tendances vers une exégèse plus détachée de tout système théologique, sinon de toute théologie! « N'est-il pas de toute justice, écrit encore Mutian à Lange, d'honorer et de suivre pieusement les auteurs auxquels revient une souveraine autorité en notre religion?... Et quoi de plus admirable que saint Jérôme? Il gronde comme un paysan dalmate. Mais son style me paraît le plus agréable et le plus utile précisément lorsqu'il s'emporte avec plus de vigueur » (1). Naturellement, cette publication doit faire pâlir et disparaître les étoiles de la scolastique abhorrée. Arrière Capreolus, Durand, Scot et Ockam. Laissez choir dans l'oubli les Biel et les Pelbart (2). Mais par un jeu de tactique infiniment habile, Mutian joint pour ainsi dire indissolublement la gloire d'Érasme à celle de saint Jérôme et les idées de l'un à celles de l'autre. « J'aime saint Jérôme comme un moraliste très instruit, j'aime Érasme comme un très éloquent critique. L'un et l'autre méritent notre religieuse et absolue vénération, parce qu'ils sont tous deux hommes d'une admirable éducation. Le second a été pour le premier un correcteur et un appréciateur plein d'élégance, et même un défenseur contre les niaiseries des Crinitus et auteurs semblables ». Et il propose de vouer à Érasme une inscription qui résumera de la sorte ses services : « Au restaurateur de l'œuvre hiéronymienne, au grand Érasme, illustre par sa science du grec et du latin, qui a bien mérité des lettres évangéliques et apostoliques en même temps que des études profanes, qui a surpassé, par sa finesse singulière et son éloquence, tous les théologiens, — tous les esprits amis des études doivent tresser des couronnes; tous les érudits orthodoxes, rendre des honneurs; tout âge, tout sexe, toute condition,

---

1. « Aequissimum est, mi Lange, authores quibus summa est in religione nostra authoritas honore et pietate prosequi. » Id. *ibid.*, p. 646. Il parle naturellement de saint Jérôme. « Quid enim, Lange, Hieronymo mirabilius? Murmurat ut rusticus Dalmata. Sed tum mihi videtur ejus scriptio maximè jucunda et utilis, cum saevit ferociter. » Id. *ibid.*, p. 610.

2. M. Krause, l'éditeur des lettres de Mutian, nous semble avoir fait ici une singulière méprise. Il imprime : « Cedant Capreolus, Durandus, Scotus et Occam. Cadat e manu Bickl, Axckst, Kölparte. » P. 618. Et il ajoute en note : Die Spitzfindigkeiten der Scholastik : Bickel, Axt, Hellebart. Il s'agit, je crois bien, des auteurs Biel et Pelbart.

dire grâces; enfin, le monde chrétien tout entier, attribuer ses faveurs et ses suffrages ».

Cette commune vénération pour saint Jérôme et pour Érasme formait, on peut le dire, l'un des articles de foi des humanistes allemands. Même ceux qui admiraient en ce dernier uniquement le littérateur éminent, le rénovateur de l'antiquité classique, n'oubliaient pas, dans leurs éloges, de mentionner cette union qui faisait d'Érasme l'égal d'un Père de l'Église (1). Aussi, la jeune génération des théologiens qui devaient prendre une part active au mouvement de la réforme, tout en gardant quelque indépendance vis-à-vis de Luther, se rattache-t-elle directement à cette tradition établie par le grand humaniste. Zwingli, Mykonius, Œcolampade, Capito subirent dans une très large mesure l'influence de cette exégèse éprise de liberté qu'Érasme avait mise en vogue sous le patronage de saint Jérôme. Mais cette action s'exerce au delà de ces bornes malgré tout assez étroites. On la retrouve dans les œuvres d'un homme chez qui on ne l'attendait guère : chez le cardinal Cajétan. Le théologien romain, que n'avaient pas épargné les censures de la Sorbonne et les suspicions des « Parisienses », entretenait avec Érasme une correspondance qui ne voile point la sympathie de son auteur pour certaines idées de l'humaniste, concernant la Bible, son autorité, son interprétation (2). Il devait même faire passer quelques-unes d'entre elles dans les nombreux ouvrages qu'il consacra aux études bibliques à partir de 1523. Dans la question du canon, en particulier, il fait profession de suivre l'autorité de saint Jérôme, à l'exclusion de toute autre. « L'usage commun de l'Église, dit-il en parlant de l'Épître aux Hébreux, désigne certainement Paul comme l'auteur de cette lettre... Mais, comme nous avons pris, crainte d'erreur, saint Jérôme pour règle dans le choix des livres canoniques, et qu'il exprime un doute sur l'auteur de cette épître, par là même, elle reste douteuse » (3). Mais cette influence d'Érasme

1. Pour cette influence d'Erasme sur les humanistes d'Erfurt, voyez CARL KRAUSE, *Helius Eobanus Hessus*, I, p. 283 ssq. Gotha, 1879.

2. A. COSSIO, *Il cardinal Gaetano e la Riforma*, p. 247 ssq. Cividale, 1902. Pour les démêlés de Cajétan avec la Sorbonne, voyez L. DELISLE, *Extraits et Notices des Mss.*, XXXIV, p. 351.

3. « De auctore hujus epistolae certum est communem usum ecclesiae nominare Paulum... Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretione librorum canonicorum... ideo dubio apud Hieronymum epistolae auctore existente, dubia quoque redditur epistola. » CAIETANI, *opera*, ed. Lyon 1639, V, 329. Ce texte a déjà été utilisé par A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 231 sq. Paris, 1891.

et de saint Jérôme sur Cajétan semble bien avoir été plus profonde. C'est à elle qu'il faut très probablement rapporter le fameux principe qui devait valoir au cardinal tant et de si véhéments assauts : « Dans l'interprétation de l'Écriture, il est permis de préférer parfois l'explication d'un seul Père de l'Église au torrent des docteurs ». En tout cas, lorsqu'il voulut se défendre, en particulier dans ses « Responsiones ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos », il fit appel pour se couvrir, à l'autorité de saint Jérôme.

Mais il était bien loin de l'esprit d'Érasme de donner à toutes ces idées une forme systématique. Ses disciples immédiats eux-mêmes, les humanistes d'Erfurt, par exemple, avaient encore moins de goût peut-être pour les constructions ambitieuses qui leur rappelaient la scolastique. Ils exerçaient volontiers leur critique sur les grandes thèses du passé, mais n'avaient aucun souci de les remplacer. La désagrégation méprisante des théories auparavant admises suffisait à contenter le plus grand nombre d'entre eux. Pourtant, l'école d'Érasme devait aboutir, trop tard, malheureusement, à un programme parfaitement défini. Au moment où il allait se convertir à une tout autre direction des tendances réformatrices, un homme dont on a dit qu'il aurait été, sans Luther, un Érasme plus pénétrant et plus calme, Mélanchton, présentait en un résumé frappant, l'idéal érasmien à ces mêmes jeunes gens que l'éloquence passionnée du moine augustin poussait déjà vers une bien autre voie. Dans le discours d'inauguration qu'il prononça, en 1518, à l'Université de Wittenberg, le nouveau professeur concentrait tous les traits de cet idéal. Il peignait en termes classiques la décadence progressive des belles lettres et sa compagne obligée, la décadence des sciences sacrées. Il dénonçait en cette barbarie montante des esprits, la cause même de l'abaissement des mœurs. Le seul remède à cette triste situation était le retour aux bonnes études. Et Mélanchton dressait le tableau de la réforme nécessaire. Il caractérisait la façon dont on devait enseigner aux jeunes esprits chacune des sciences : grammaire, dialectique, philosophie et histoire. Chaque branche du savoir était appelée par lui à contribuer à la formation morale de la jeunesse. « Car presque toujours, les hommes sont ce que les font leurs études. Il n'y a de bonnes lettres pour moi que celles qui rendent l'esprit bon. Aussi, faut-il que la jeunesse soit bien élevée : ce sont les bonnes lettres qui sèment les bonnes

mœurs » (1). Il arrivait alors à la théologie, couronnement de toutes ces études; et voici comment il s'exprimait : « Pour ce qui concerne les sciences sacrées, la façon dont on les acquiert est de la plus haute importance. Car, parmi tous les genres d'étude, il n'en est pas qui réclame plus d'intelligence, de suite et de soin. En effet, l'odeur des parfums du Seigneur domine les baumes des disciplines humaines : sous la conduite de l'Esprit, avec l'aide des arts que nous cultivons, alors seulement il est permis de s'approcher des sciences sacrées... Or, la théologie est en partie hébraïque, en partie grecque; car nous, Latins d'éducation, nous avons bu à leurs eaux. C'est pourquoi nous devons apprendre ces langues, afin de ne pas jouer avec les théologiens le rôle de personnages muets. Là s'ouvrira devant nous la splendeur et le sens véritable des mots, et se révélera, comme en sa plus intime retraite, cette vraie, cette originelle signification de la lettre. Aussitôt que nous avons perçu la lettre, d'elle-même suivra l'appréhension des choses signifiées. Adieu alors toutes ces froides gloses, ces concordances et ces discordances, tous ces obstacles de l'esprit. Et, lorsque nous aurons ainsi approché nos intelligences des sources, alors nous commencerons à goûter le Christ, sa loi nous deviendra claire et nous serons pénétrés du nectar de la divine Sagesse... C'est ce qu'insinue souvent saint Paul, en particulier dans l'épître à Tite, où il exige de la doctrine du chrétien tout d'abord l'intégrité, ἀδιαφθορία, pour que la foi ne soit pas en danger. Ensuite, la pureté, σεμνότης, en sorte que nous ne mélangions pas malhonnêtement les lettres profanes aux lettres sacrées. Je pense qu'il prévoyait ce qui devait arriver; si les unes étaient mêlées aux autres, alors en même temps les passions du monde, les haines, l'ardeur des partis, les divisions et les querelles s'y introduiraient.

Pour celui qui veut s'initier aux choses divines, il importe au contraire de dépouiller le vieil Adam pour revêtir l'Adam incorruptible, c'est-à-dire, rejeter les passions humaines et briser, avec l'aide d'En-Haut, le joug de l'insidieux serpent pour que l'abîme de malice se transforme, grâce au Seigneur, en abîme de misé-

---

1. « Fere semper talis est unusquisque, qualem studia faciunt. Nec mihi bonae litterae, nisi quae mentis bonae sunt videntur. Itaque praestat optimis juventutem erudiri : mores enim optimos optimae litterae conserunt. » *Corpus Reformatorum*, XI, p. 16 ssq. Ces paroles ne se trouvent pas dans le discours lui-même, mais dans la dédicace à Otto Beckman, chanoine de Wittenberg, datée du mois d'octobre 1518.

ricorde. Telle était la cause pour laquelle je vous disais que l'Église, privée du secours des lettres, avait oublié pour des traditions humaines la vraie et naturelle piété. Ces explications humaines ayant commencé de plaire, entraînés par l'amour de nos propres ouvrages, nous avons commencé en même temps de n'être plus chrétiens » (1). Même en ces dernières lignes, où pointent déjà quelques-unes des idées essentielles de Luther, son futur disciple reste fidèle aux suggestions d'Érasme. S'il leur donne une portée plus considérable, c'est uniquement par la concentration qu'il leur impose.

Or, chez Mélanchton aussi, ces idées se rattachent à une particulière vénération pour saint Jérôme, son œuvre et sa méthode, et pour Érasme, qui renouvelle ses services. Il ne s'occupe pas encore d'une façon spéciale de théologie et déjà, pourtant, dans la préface de sa « Rhétorique », il célèbre, dans le grand humaniste, l'homme qui a ramené cette science à ses sources. Il entend, lui encore, que l'on aille de la lettre bien comprise au sens qui révèle la divine volonté, la loi imposée aux hommes par le Tout-Puissant. Chose singulière! Il exerce même en ce point une action, sinon durable, au moins très marquée, sur son collaborateur à l'Université de Wittenberg, sur Luther. Pendant ces deux années 1518 et 1519, l'hostilité déjà très grande de ce dernier envers cette méthode et ses deux représentants, ses attaques communes contre saint Jérôme et Érasme s'atténuent et s'adoucissent jusqu'à prendre l'air de nuances sans aucune importance. Dans le commentaire sur l'Épître aux Galates, qui fut composé et publié sous sa forme première, pendant les premiers mois de 1519, Luther emploie précisément tous ces procédés de la philologie hiéronymienne et érasmienne pour éclairer le sens de son texte. Remarques de stylistique, comparaison de la Vulgate avec le grec, choix de certaines interprétations d'Érasme qui se fondent uniquemement sur la grammaire et l'étude de la « lettre », bien plus, préférence souvent donnée à saint Jérôme sur saint Augustin, voilà ce que l'on trouve en cette œuvre, unique, à ce point de vue, dans la série des commentaires de Luther. Parfois même, ce dernier va beaucoup plus loin que ses inspirateurs. Il ne se gêne point pour déclarer que les interprétations

1. *Corpus Reformatorum*, XI, 23 ssq. Voyez aussi G. Plitt, *Die Loci communes Philipp Melanchthons*, p. 33. Erlangen, 1864.

d'Augustin sont forcées et peu sûres en regard de celles de Jérôme, qui reste toujours plus pondéré et plus littéral. Mais l'opposition entre les tendances profondes du réformateur et l'humanisme érasmien était trop radicale, et la douce action de Mélanchton lui-même ne pouvait donner de bien profondes racines à ce courant d'idées en l'âme de celui qui allait devenir son maître exclusif. Luther n'allait pas tarder à brûler ce qu'il avait un instant, sinon adoré, du moins admis. Le naturel reprenant le dessus, ses dédains à l'égard d'Érasme se manifestèrent à nouveau, et avec une violence presque égale à celle de ses attaques vis-à-vis du papisme. Cette conception de la Bible comme un manuel d'éducation religieuse donné par Dieu aux hommes, était pour lui du pélagianisme tout pur. Aussi, dans la réédition de son Commentaire sur l'Épître aux Galates, qu'il fit imprimer en 1523, revint-il sur ses complaisances envers l'exégèse des humanistes. Il supprima soigneusement tous les passages où se trouvaient des éloges ou des emprunts de saint Jérôme et d'Érasme et ceux qui discréditaient quelque peu la méthode de saint Augustin en leur faveur (1).

A ce moment, en effet, le conflit entre humanistes et réformateurs tournait à l'aigu. Les positions respectives des deux groupes s'étaient précisées. Or, ces précisions n'avaient fait que mettre en un jour plus net l'attachement des Érasmiens pour saint Jérôme et le sens qu'ils donnaient à leurs sympathies pour ce Père de l'Église. Les circonstances allaient fournir à Érasme une nouvelle occasion de revendiquer pour modèle et chef le maître désormais incontesté de la philologie biblique. Reuchlin venait de mourir (1522). Les théologiens de Wittenberg et Mélanchton lui-même, son petit-neveu, gardaient un silence significatif sur cette mort qui causait, par toute l'Allemagne, une profonde émotion. L'illustre hébraïsant avait en effet refusé de se joindre au mouvement réformateur. Tout au contraire, dès que son élève Pellikan lui eut apporté à Bâle la triste nouvelle et raconté les derniers instants de son maître, sur l'heure Érasme se mit à l'œuvre pour donner au philologue disparu un dernier témoignage de son admiration. Ce fut là l'origine de ce dialogue singulier, que les contemporains nommèrent « l'Apothéose de Reuchlin », qui est surtout une apothéose de la science

1. Ce point a été bien mis en lumière par G. Ellinger, *Philipp Melanchton*. Berlin, 1902.

nouvelle. Là, sous une forme où se retrouve le curieux mélange, cher à Érasme, de termes païens appliqués au christianisme et de critique acérée contre les scolastiques, réapparaît en ses traits les plus caractéristiques l'idéal exégétique de toute l'école. L'auteur nous y fait le récit d'un songe ou d'une vision qu'aurait eue un dévot frère mineur à l'heure même de la mort de Reuchlin. Devant le bon moine, s'étendait une prairie merveilleuse où l'on accédait par un pont. Et voici que survint le mort lui-même, vêtu de blanche lumière et accompagné d'un bel enfant aux ailes déployées, son *genius*. Quelques oiseaux noirs, semblables à des vautours, le poursuivaient, à distance respectable, de leurs désagréables cris. Mais un signe de croix du savant les mit en fuite. A l'entrée du pont, saint Jérôme l'attendait. Il le salua comme un collègue et le revêtit d'une longue robe, toute pareille à celle qu'il portait lui-même. Elle était parsemée de langues qui ressortaient en trois couleurs sur un fond de neige. La prairie fut bientôt toute couverte d'anges qui venaient à la rencontre des deux bienheureux. Une colonne de feu descendit du ciel, les enveloppa, et ils disparurent, attirés vers l'empyrée, au milieu des chants et des musiques divines. Telle était la vision du franciscain. Et les deux interlocuteurs concluaient à inscrire Reuchlin au nombre des saints et à faire de lui et de saint Jérôme les patrons de la science sacrée (1).

Jusqu'à la fin de cette lutte entre humanistes et réformateurs, saint Jérôme devait apparaître comme le symbole d'une exégèse plus libre et moins asservie à des conclusions dogmatiques. Lorsque la guerre eut été définitivement ouverte entre les deux camps, que le *De libero arbitrio* d'Érasme eut provoqué le *De servo arbitrio* de Luther, et celui-ci les vives critiques qui emplissent les pages des *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri*, la réputation du Père de l'Église devint l'enjeu de ces mutuelles attaques. Il faut entendre de quel ton, dans ce dernier ouvrage, Érasme défend son maître contre son adversaire. « Faut-il dire de quelle façon peu respectueuse tu traites saint Jérôme dans cette discussion, simplement parce qu'il a écrit que certains textes de l'Écriture s'opposaient chez

1. Erasmi *opera*, I, 689 ssq. « *De incomparabili Heroe Joanne Reuchlino in divorum numerum relato.* » Pour les circonstances de la composition de ce dialogue, voyez L. Geiger, *op. cit.*, S. 172; D. F. Strauss, *Ulrich von Hutten*, II, S. 250 ssq.

saint Paul qui, dans l'original, ne s'opposent point. Il ne te suffit pas de le traiter d'aveugle, de maladroit, de farceur, il faut que tu voues à l'exécration sa bouche sacrilège. A supposer que saint Jérôme se soit trompé, on pouvait l'excuser de façon convenable. Même s'il n'y avait pas place pour des excuses, il eût été séant de relever son erreur avec modération. C'est, je pense, la manière dont tu voudrais être traité s'il t'arrivait chose semblable. Mais tu savais fort bien que saint Jérôme pensait très juste au sujet de saint Paul. Il ne prétendait nullement l'accuser d'abuser des textes de l'Écriture, mais montrer qu'il n'était pas un témoignage, si mystérieux fût-il, que l'Apôtre n'employait à prouver la vérité de l'Évangile. Aussi n'est-il pas étonnant que, faisant rage contre saint Jérôme lui-même, tu ne puisses supporter chez les autres, malgré leur politesse, des idées différentes des tiennes » (1). Cette vive repartie montre à quel point Érasme se sentait touché par les attaques dirigées contre saint Jérôme. Mais elle montre surtout le thème spécial qui, chez le Père de l'Église, offensait les réformateurs, et fournissait au contraire un point d'appui d'apparence traditionnelle aux tendances des humanistes. Ce texte de saint Jérôme, que relève et critique Luther, que défend Érasme, c'est celui-là même dont s'autorisait Reuchlin, vingt ans plus tôt, pour légitimer toutes les hardiesses et toutes les libertés de la méthode philologique. En signalant les oppositions des mêmes textes scripturaires en différents endroits des Livres Saints, on croyait ouvrir toutes grandes les portes de la critique verbale, sans vouloir atteindre cependant d'une façon directe leur autorité. Luther n'admettait pas alors de conciliation possible entre ces deux thèses. Il avait des raisons spéciales et décisives de rejeter une semblable possibilité. En effet, la conception de la Bible qu'il allait faire prévaloir s'opposait radicalement à l'exégèse antithéologique de l'école d'Érasme.

1. « Eundem (Hieronymum) in tua disputatione quam irreverenter tractas, eo quod scripserit quaedam scripturae testimonia apud Paulum pugnare quae suis locis non pugnant. Hic non satis est illum vocasse lusciosum, ineptum, nugonem, nisi tandem execreris ejus os sacrilegum. Etiamsi quid lapsus esset Hieronymus poterat excusari civiliter, et si non esset locus excusationi, conveniebat errorem modeste corrigi. Hoc opinor officium velles tibi praestari si quid accidisset simile. Nunc sciebas Hieronymum optime sentire de Paulo, nec illud in eo criminari quod abuteretur testimoniis scripturarum, sed quod nihil esset reconditum in Scripturis quod ille non accommodaret ad Evangelii comprobationem. Qui sic debaccharis in Hieronymum, non pateris alios quamvis civiliter ab te dissentientes. » ERASMI *opera*, IX, 1296. Daté du 20 février 1526.

*
* *

Pendant que saint Jérôme fournissait de la sorte aux humanistes encore préoccupés de christianisme un idéal exégétique, une autre figure de l'antiquité chrétienne renaissait, dans un cercle théologique différent, et allait former une image divergente, dont le contraste devait bientôt, dans la lutte intellectuelle, se tourner en opposition. L'ermite de Bethléem allait de nouveau entrer en conflit avec l'évêque d'Hippone et lui disputer la domination sur les esprits. Il est un livre qui jouit alors d'une incomparable popularité et dont l'influence dépasse, en ses limites trop étroites et trop étroitement comprises, celles que purent exercer les œuvres les plus célèbres des Pères. C'est le *De Spiritu et littera* de saint Augustin. En 1517, Karlstadt, le futur réformateur, l'avait édité, et, dans ses leçons à l'Université de Wittenberg, lui avait consacré « d'admirables explications ». Consulté vers le même temps par Georges Spalatin, sur la meilleure façon d'étudier l'Écriture, il lui répondait : « Quant à moi, j'ai compris que le meilleur aide pour pénétrer les mystères de la théologie, c'était le très savant ouvrage d'Augustin *De Spiritu et littera*. Je vous engage à le lire et le relire » (1). Spalatin avait adressé la même question à Luther. La réponse fut identique. Après avoir disserté sur les mérites relatifs d'Augustin, d'Ambroise et de Jérôme, après avoir nettement marqué l'opposition fondamentale de ses idées avec celles d'Érasme, frère Martinus Eleutherius, comme il se plaisait alors à signer ses lettres, terminait sur ce conseil : « Si tu veux m'en croire, tu commenceras par lire saint Augustin dans le *De Spiritu et littera*. Notre Karlstadt, cet homme d'une science incomparable, l'a expliqué admirablement et donné au public » (2). La Réforme française suivit sur ce point l'exemple de sa sœur germanique. Lorsque Robert Estienne publiait, en 1534, son édition manuelle de la Bible latine, il y joignait, immédiatement après les index et avant les préfaces hiéronymiennes, le livre de l'évêque d'Hippone. Un

1. « Ego profecto librum de Spiritu et littera Augustini doctissimum comperi ansam ad secretiora theologiae latibula praestantem. Hunc legas atque relegas, consulo. » Lettre du 17 janvier 1518, dans Olearius, *Scrinium antiquarium*, p. 8. Cf. *id.*, p. 24. Nous reviendrons plus loin sur l'interprétation de ce livre par les réformateurs.

2. « Incipies autem (si mea tibi placent studia) b. Augustinum de litera et spiritu, quem jam noster Carlstadius, homo studii incomparabilis explicavit miris explicationibus et edidit. » 18 janvier 1518, *Luthers Briefwechsel*, ed. Enders, I, p. 143.

mot au lecteur, d'une allure narquoise, le renseignait sur les raisons de cette adjonction (1). C'était tout d'abord pour ne point laisser de pages blanches. Mais surtout nul autre livre au monde n'était plus propre à faire comprendre, en son véritable sens, l'ensemble de l'Écriture. Dans sa brièveté merveilleuse, il présentait tout le contenu de la Bible sous son vrai jour si longtemps oublié. Il faisait pénétrer les arcanes de la révélation divine en résumant par quelques oppositions essentielles et profondes la doctrine même des Saints Livres. Le maître imprimeur indiquait en passant ces lumineuses oppositions, à la clarté desquelles Augustin avait admirablement commenté la parole sacrée. Son ouvrage exposait avec autant de science que de piété, « la loi et les promesses, la foi et les œuvres, la lettre et l'esprit, le nouveau et l'ancien Testament ». Il ne s'agissait plus maintenant de recourir aux procédés tout extérieurs et superficiels de l'Aristotélisme. D'autres principes que ceux du quadruple sens scripturaire étaient nécessaires pour atteindre, à travers la dure écorce de la lettre, la « noix » de la doctrine. Le *De Spiritu et littera* fournissait ces principes. Voici donc qu'une nouvelle intelligence de l'Écriture, s'autorisant d'un des plus grands noms de l'antiquité chrétienne, du docteur dont la pensée avait nourri toute la théologie occidentale, s'offrait aux âmes pour renouveler leur vie religieuse et morale. Après la lettre, dont les philologues avaient rétabli la pureté, c'était l'esprit qu'on croyait retrouver. Les réformateurs, en effet, prétendaient ici dépasser les humanistes autant que ceux-ci avaient fait les scolastiques.

Quel était donc le sens et la portée du choix de cet ouvrage comme introduction à l'Écriture? Et que devenait la Bible, vue au travers de ce traité de saint Augustin, interprétée suivant les données très particulières, il faut le dire, du *De Spiritu et littera?* L'évêque d'Hippone l'avait composé en des circonstances toutes spéciales (2). Il avait soutenu, dans l'une de ses œuvres précédentes, adressée à Marcellinus, que nul homme en ce monde, sauf, bien entendu, l'Homme-Dieu, n'avait atteint ou n'atteindrait

1. Lectori. Ne chartae vacarent, christiane lector, hunc b. Augustini de litera et spiritu libellum impressimus, huic Bibliorum operi maxime accommodum, quod cum docte tum christiane legem et promissa, fidem et opera, literam et spiritum, novum et vetus Testamentum paucis verbis exponat; sitque hujus operis verus cum mira et dilucida brevitate commentarius.

2. *S. Aurelii Augustini Opera*, ed. Bénédictine, t. X, col. 85 et ssq. Paris, 1696. L'ouvrage qui y donna occasion est le *De peccatorum meritis et remissione peccatorum*, adressé lui aussi à Marcellinus.

la perfection de la justice. Aucun homme n'avait été, aucun homme ne serait, dont le péché n'eût ou ne dût, de fait, entacher la conduite. Mais il avait affirmé en même temps qu'il était possible, avec l'aide de la grâce divine, de vivre sans péché. Comment concilier ces deux idées? C'est ce que Marcellinus lui avait demandé, et c'est l'occasion qu'Augustin avait saisie, avec empressement, semble-t-il, pour attaquer et réfuter une fois de plus la doctrine pélagienne. Ce lui avait été chose aisée de répondre à la difficulté qui embarrassait son ami. Il suffisait de distinguer ici le fait et le droit. En fait, il n'est pas d'homme qui vive sans péché; en droit, l'homme pourrait, avec la grâce de Dieu, arriver à cet état de perfection. N'y a-t-il pas en effet mille choses dont nous admettons la possibilité, tout en sachant bien qu'elles ne se sont jamais réalisées et que jamais elles ne se réaliseront? L'Évangile lui-même ne nous fournit-il pas l'exemple de telles possibilités : le chameau qui pourrait passer par le trou d'une aiguille plus facilement qu'un riche entrer au ciel, ou bien les légions d'Anges qui eussent pu protéger le Christ et qui ne l'ont point fait? Mais à tout cela Marcellinus avait réponse prête. Ces cas de possibilités irréalisées dépendent de la volonté toute-puissante de Dieu. Il n'en va pas ainsi du fait en question. Être parfaitement juste, c'est une œuvre de volonté humaine. Et si, en droit, telle œuvre est possible à l'homme, pourquoi donc affirmer qu'il n'y parvient pas, qu'il n'y parviendra jamais? C'est alors qu'entrant dans le vif du sujet, Augustin réplique : Voilà, dit-il, l'erreur initiale du système pélagien. Oui, être juste est l'œuvre de l'homme. Mais c'est en même temps l'œuvre de Dieu dans l'homme. Quel est donc l'office propre de sa grâce? Suivant le mot profond de l'Apôtre, n'opère-t-il pas en nous le vouloir et l'agir? Comment, dès lors, admettre que la volonté humaine peut parvenir à la justice de son propre fonds et sans le secours de Dieu?

Mais Pélage n'entend pas de telle sorte l'économie du salut. Cette aide divine, cette grâce adjuvante, par laquelle s'institue un mystérieux concours entre Dieu et l'homme dans l'œuvre de sanctification, il ne veut pas la nier absolument. Ce qu'il prétend, c'est l'arracher à ces profondeurs un peu ténébreuses où la relègue Augustin, à cet arrière-plan où s'élabore la vie active, pour la transporter en une région plus claire du domaine humain. Cette grâce qui permet de bien vivre se ramène, en son essence, à deux éléments connus : le libre arbitre, qui nous permet d'agir volontaire-

ment, la loi divine, qui nous instruit de nos devoirs. Ces éléments, tous deux dons faits par le créateur à sa créature, en se combinant, suffisent à nous faire vivre en toute justice et piété, et par conséquent à mériter le bonheur des élus. La liberté d'une part, l'Évangile de l'autre, voilà, suivant Pélage, les deux grâces essentielles, permanentes qui sont, pour nous et en nous, les sources de tout bien. Leur jeu combiné sauve les âmes en qui elles ne s'opposent point l'une à l'autre. Cette organisation du salut nous révèle Dieu sous deux aspects essentiels, en sa bonté infinie et en son omniscience. Il est à chaque instant, pour l'homme tout ensemble un Père et un Pédagogue. Telle est sa part dans l'œuvre de la justification. Or, pour répondre à cette conception, Augustin édifie sur le texte de saint Paul : « Littera occidit, Spiritus autem vivificat, » une théorie qui doit ruiner de fond en comble celle de son adversaire, et à laquelle l'avenir réservait la plus singulière destinée. Selon lui, le libre arbitre de la volonté et la révélation qui nous dicte nos devoirs sont absolument insuffisants pour réaliser la perfection de la justice. Pas n'est besoin de s'arrêter au libre arbitre : en lui-même, il n'est qu'une puissance du péché. Mais la doctrine révélée, la parole de Dieu, elle non plus, n'est pas de soi un instrument de grâce efficace. Si l'esprit de Dieu ne vient la vivifier, elle est la lettre qui tue. Cet esprit seul donne à l'âme l'amour, la dilection du Bien suprême sans lesquels l'accomplissement des préceptes n'est qu'une vaine observance.

L'on voit maintenant se dessiner la conception de la Bible qu'introduisait cette polémique, et dont il fallait montrer les racines profondes, puisqu'elles se retrouvent chez les réformateurs et que de favorables circonstances les font alors renaître. Lorsque saint Paul distinguait la lettre qui tue de l'esprit qui donne la vie, il ne voulait point laisser entendre seulement cette vérité banale, qu'on doit appliquer à l'Écriture le discernement du sens littéral et du sens figuré. Il ne visait même pas seulement l'intelligence « spirituelle » des Saints Livres, qui fournit à l'homme « intérieur » sa nourriture surnaturelle. Traduire ainsi la pensée de l'Apôtre, c'est l'amoindrir. Que nous représente en effet la révélation écrite ? La volonté divine par rapport à nous. Elle est d'abord et essentiellement la « Loi ». Elle nous fait connaître les commandements sous lesquels son auteur veut que nous courbions notre obéissance. Mais quel n'est pas le premier effet de cette Loi ? Elle est bonne en soi, puisque révélatrice du Souverain Bien.

Et cependant, par elle-même, elle ne fait qu'augmenter nos désirs mauvais, aiguiser notre concupiscence. Nous voulons, avec plus de violence encore et d'emportement, ce qui nous est défendu. Notre culpabilité s'en aggrave d'autant. Il advient ainsi que la lettre de la Loi, en enseignant qu'il ne faut pas pécher, donne la mort. La révélation de la volonté divine devient la révélation de notre incurable infirmité. On ne peut donc point dire qu'il suffit, pour pratiquer la justice, de connaître la Loi. Les enseignements de Dieu, même sous forme d'Écriture révélée, sont pour nous un verdict de condamnation plutôt qu'un moyen de justification.

La Parole de Dieu n'est pas, de soi, communicative de la grâce. Sous son aspect de Loi, elle est bien plutôt la Lettre qui tue. Mais à cette première identification qui unit les deux termes de Loi et de Lettre, s'en oppose une seconde, dans laquelle se reflète une tout autre face de la doctrine révélée. Qui voudrait dénier en effet à la Parole de Dieu une efficacité pratique d'ordre surnaturel ? Elle est la manifestation de la justice par laquelle Dieu veut sauver les hommes. Or, on ne peut s'approprier cette justice sans d'abord la connaître. Telle est la bonne nouvelle, l'Évangile que le Christ est venu apporter au monde et dont l'Esprit donne le sens aux âmes de bonne volonté. C'est cet esprit qui opère en nous la circoncision du cœur et rend la volonté pure de toute concupiscence illicite, tandis que la Lettre, avec ses enseignements et ses menaces, ne promulgue rien autre chose que l'irrémédiable déchéance de l'homme. L'accomplissement de la Lettre ne conduit donc qu'à des pratiques toutes judaïques qui sont, non seulement inefficaces, mais ajoutent encore leur poids mort à celui de notre dépravation originelle. L'Évangile nous révèle au contraire la grâce entièrement gratuite qui nous a été donnée par Dieu dans la personne du Christ, force notre amour pour lui et fait que nous nous plaisons en la Loi qu'il nous a imposée. Cette délectation, que la Lettre ne pouvait nous infuser, c'est l'Esprit qui nous pénètre de sa grâce vivifiante et guérissante. Ici, la face du Pédagogue terrible disparaît pour faire place à la douceur souriante du Père. Et saint Augustin trouve dans la Bible elle-même des images frappantes pour rendre sensible cette différence entre les deux aspects de l'Écriture. L'Esprit-Saint, dans l'Évangile, n'est-il pas désigné comme le doigt de Dieu ? Et n'y a-t-il pas là une analogie, voulue et profonde qui nous définit son véritable rôle ? La Loi, en effet, a été écrite par le doigt de Dieu sur des Tables de pierre. L'Évangile est inscrit dans les

cœurs par l'Esprit. La loi était quelque chose d'extérieur, une manifestation de puissance. L'Évangile nous est donné au fond de nous-mêmes, non pas comme un joug à supporter, mais comme un échange de mutuel amour. La première est justement appelée l'Ancien Testament, car elle avait pour unique objectif le « vieil homme », la nature pervertie, dont la Lettre, avec ses ordres et ses menaces, ne faisait qu'étaler la dépravation. Le second se dénomme tout aussi justement le Nouveau Testament; il s'adresse à l'homme renouvelé par l'Esprit, au cœur guéri et réprimé par la charité, qui est la plénitude de la Loi. Et tel est le rôle de l'Évangile et de l'Esprit. Ils rétablissent entre l'homme et Dieu cette ressemblance originelle que la chute avait effacée. Par eux revit l'homme « intérieur » que le péché semblait avoir définitivement condamné. Ainsi s'établissait un nouveau couple d'idées dont les deux éléments faisaient face à la première opposition. A la Loi répond l'Évangile, à la Lettre qui tue, l'Esprit qui vivifie.

Dans les esprits travaillés par l'humanisme érasmien, mais auxquels son exclusive critique, en fait de théologie, ne suffisait pas, ce levain d'idées augustiniennes devait produire une naturelle fermentation. Elles formaient la contrepartie positive de ses négations, auxquelles elles se rattachaient et dans lesquelles elles développaient leurs puissances ainsi qu'en leur véritable atmosphère. Les tirades classiques d'Érasme et de ses disciples sur la décadence religieuse, sur la perversion de la doctrine révélée par les adjonctions humaines, aboutissaient comme conséquence extrême, au dogme de l'irrémédiable dépravation de notre nature. Celui-ci, tout naturellement, excluait, comme moyen de régénération, l'intelligence purement humaine, philologique, de la Bible. Ce n'était pas ce sens extérieur, ce n'était pas la Loi, la révélation de la volonté de Dieu, c'était l'Évangile, la révélation de sa grâce dans le Christ, qui justifiait et sauvait les âmes. Or, l'érasmianisme donnait la Lettre de l'Écriture. Il faisait connaître la Loi. Il mettait à nu l'incapacité absolue de l'homme pour le bien. L'augustinisme, au contraire, — ce que, du moins, l'on appelait de ce nom, — révélait l'Esprit des Livres Saints. Il mettait au tout premier plan la grâce justifiante de Dieu. Il édifiait, sur le vice de la nature humaine, le chef-d'œuvre de la miséricorde divine. Et à toutes ces antithèses venait s'ajouter, comme un couple obligé, l'opposition de saint Jérôme et de saint Augustin. Avant même d'être en rapport direct avec Érasme, Luther

avait exprimé aussi nettement que possible tout ce système dans lequel les idées, rangées sur un double front, se faisaient face avec une régularité mathématique. Il avait prié Spalatin d'être son intermédiaire auprès du grand humaniste, et de soumettre à ce dernier les craintes que lui causait son engouement pour saint Jérôme. Il est tout maîtrisé déjà par ces idées augustiniennes. « Voici, mon cher Spalatin, écrit-il, ce qui, chez Érasme, me trouble malgré son immense savoir. Lorsqu'il explique ce que saint Paul appelle la justice des œuvres, ou de la loi, ou la justice propre, il l'entend des observances cérémonielles et figuratives. Puis, à propos du péché originel, qu'il admet, du reste, il refuse de croire que l'Apôtre en parle au chapitre cinquième de l'Épître aux Romains. Qu'il lise donc les ouvrages de saint Augustin contre les Pélagiens, en particulier le *De Spiritu et Littera*, puis le *De peccatorum meritis et remissione*, le *Contra duas epistolas Pelagianorum*, enfin le *Contra Julianum*, qui se trouvent à peu près tous dans le huitième volume de ses œuvres! Il verra que celui-ci n'expose point sa propre sagesse, mais celle des Pères les plus célèbres, les Cyprien, les Grégoire de Nazianze, les Rheticius, les Irénée, les Hilaire, les Olympius, les Innocent, les Ambroise. Peut-être alors non seulement comprendra-t-il mieux l'Apôtre, mais encore attribuera-t-il à saint Augustin une importance plus grande qu'il n'a fait jusqu'ici.

Pour moi, en effet, je m'éloigne certainement d'Érasme en ce que, dans l'interprétation des Écritures, je mets saint Jérôme aussi loin après saint Augustin, que lui saint Augustin après saint Jérôme. Et ce n'est pas le zèle pour mon ordre qui m'entraîne à la suite d'Augustin. Avant de tomber sur ses ouvrages, je ne lui accordais pas vraiment la moindre faveur. Mais je me suis aperçu que saint Jérôme se bornait intentionnellement au sens historique, bien mieux, qu'il interprétait de façon plus saine les Écritures lorsqu'il en traitait par occasion, comme dans ses lettres, que lorsqu'il les étudiait directement, par exemple dans ses opuscules.

La justice de la loi ou des faits ne comprend donc pas uniquement les cérémonies, mais tous les actes visés par le Décalogue. Lorsqu'ils sont accomplis en dehors de la foi du Christ, quand bien même ils feraient des Fabricius ou des Regulus, des hommes tout à fait honnêtes aux yeux du monde, cependant ils ne ressemblent pas plus à la justice que la sorbe à la figue. Car ce n'est pas, comme le veut Aristote, en faisant des choses justes

que nous devenons justes, sauf en apparence. C'est, en somme, parce que nous devenons justes que nos actes sont justes. Il faut tout d'abord que la personne soit convertie, ensuite les œuvres Abel est objet de complaisances avant ses présents. Mais j'y reviendrai ailleurs.

Rends-moi un service d'ami et de chrétien, je t'en prie, en faisant connaître toutes ces choses à Érasme. Je crois que son autorité deviendra très grande et je le désire. Mais je crains en même temps que, grâce à elle, beaucoup ne prennent la défense de cette intelligence littérale, c'est-à-dire morte (illius litteralis, id est, mortuae intelligentiae) qui remplit le commentaire de Lyra et presque tous les autres depuis saint Augustin. Car, pour Lefèvre d'Étaples lui-même, cet homme, grâce à Dieu, pénétré de l'Esprit et tout à fait sincère, il n'a pas cette intelligence dans l'interprétation des Saintes Lettres, bien qu'il la manifeste de façon plénière soit dans sa propre vie, soit dans ses exhortations à autrui » (1). Spalatin transcrivit cette lettre presque littéralement, en priant Érasme, au nom de la théologie, de lui accorder une réponse. L'humaniste le fit-il? Nous n'en savons rien. En tout cas, le ton scolastique de Luther, affaibli du reste par son intermédiaire, n'était pas fait pour lui agréer. La Bible lui réapparaissait ici plus que jamais saisie dans une gangue dogmatique qui la rétrécissait et ramenait son infinie variété à un seul point de doctrine. Les faces multiples des divins enseignements se voilaient à nouveau sous les abstractions d'un système exclusif dont la puissance pénétrante ne laissait pas grande place à la souplesse et à la liberté de l'intelligence. De toutes parts, ici, l'on se heurtait à des concepts arrêtés et l'esprit, enfermé dans ce cercle, y cherchait vainement une issue. Rien n'était plus opposé en fait à l'idéal d'Érasme : le retour aux Livres Saints comme à la seule source de la doctrine chrétienne. Mais les circonstances sociales, l'état de l'Église, donnaient une portée immense aux idées augustiniennes dont Luther s'inspirait. Elles retentissaient au plus profond des âmes.

Une tradition qui se désagrège et se dissout, des tendances encore imprécises, qui, pour se mieux définir, se rattachent, les unes au nom de saint Jérôme, les autres à celui de saint Augustin, puis s'opposent, tel est le bilan de la situation théologique

---

1. *Luther's Briefwechsel*, éd. ENDERS, I, p. 62 ssq. La lettre de Spalatin à Érasme s'y trouve reproduite en note.

dans le second décennium du seizième siècle. Et ces tendances impliquent, les unes comme les autres, tout un ensemble, tout un système d'idées, qui, peu à peu, au cours des événements, développera jusqu'à ses dernières conséquences. Mais, d'un côté comme de l'autre, un premier point apparaît, dont le vif relief forme centre et attire plus puissamment la réflexion. C'est l'importance accordée à la Bible comme source de la révélation. Comment faut-il la lire pour y trouver le Christ? De quelle façon la comprendre, si l'on veut s'approprier le trésor caché que Dieu y a déposé? Selon quelle méthode l'interpréter, pour saisir le sens réel, *salutaire*, de ses enseignements? Toutes ces questions montent aux lèvres des humanistes et des réformateurs. Aussi le spectacle est-il tout d'abord frappant et presque émouvant, de tous ces hommes qui croient découvrir dans le Livre le remède universel qui doit guérir les âmes de leurs erreurs, la société de ses abus et de sa décadence. Avec une véritable avidité, les esprits se jettent sur le texte des deux Testaments et se demandent quelle doctrine se trouve là distribuée. Ils y perçoivent au premier regard une opposition absolue avec le courant ordinaire de leurs pensées. On se raconte partout alors les décisives paroles du célèbre médecin anglais Thomas Linacre. A son lit de mort, lisant pour la première fois de sa vie le texte évangélique et parcourant le chapitre cinquième de saint Matthieu : « Ou bien, s'écriait-il, cela n'est pas le véritable Évangile, ou bien nous ne sommes pas des chrétiens! » Le véritable Évangile ne peut se trouver que dans la Bible. Tous sont d'accord là-dessus. Mais comment démêler ses traits dans cette masse documentaire qui se présente au premier aspect comme un récit, comme une histoire, et non pas comme une théologie? Les uns s'en tiennent à ce premier aspect. Ils ont retenu de leur fréquentation avec les auteurs anciens que l'histoire est « la maîtresse de la vie et l'éducatrice du genre humain ». Ils veulent attribuer ce rôle aux Livres Saints. Ceux-ci jouent dans le monde le personnage de pédagogue divin. Les éducateurs de l'école érasmienne conçoivent la révélation à leur image et ressemblance. Mais les autres prétendent déjà que c'est là seulement la forme et non point la matière de la révélation et de l'Évangile. Au-dessous de la lettre, il y a l'esprit; dans le récit lui-même est incluse la doctrine du salut. Cette doctrine appréhendée par les consciences, saisie comme vraie en vertu de son action immédiate sur les âmes, est la

seule chose qui importe, l'unique Évangile donné par Dieu aux hommes dans la personne de son Fils Jésus-Christ. Il ne s'agit plus que d'une chose : savoir quelle est cette doctrine de salut et comprendre la Bible suivant la ligne d'intelligibilité qu'elle déterminera. *(A suivre.)*

Verdun. A. HUMBERT.

Notes

I

Un cas complexe de fausse paramnésie.

La « paramnésie », l'angoissante sensation du « déjà-vu », offre des difficultés d'observation et d'interprétation que les théories courantes paraissent totalement négliger. Il serait absurde, ou au moins très arbitraire, de prétendre que la « fausse reconnaissance » n'existe pas; mais *dans la forme classique*, nous la croyons beaucoup plus rare qu'on ne l'imagine en général.

Il y a lieu de distinguer la vraie paramnésie, dans laquelle une perception certainement nouvelle pour le sujet est accompagnée de l'impression illusoire du déjà-vu; et la paramnésie fausse, où la perception n'est pas nouvelle; où le *déjà-vu* est donc parfaitement justifié, mais où, malgré l'impression du *déjà-vu*, la perception est à tort jugée nouvelle. Il n'y aurait peut-être pas lieu, dans ce cas, de parler de paramnésie, la mémoire étant fidèle, presque trop fidèle; mais le jugement faux, qui affirme la nouveauté de la perception actuelle, provoque un état psychologique absolument semblable à celui qui résulte de la paramnésie vraie. A ce titre, le nom de « fausse paramnésie » se justifie suffisamment.

Nous croyons que le rêve et l'oubli rapide mais toujours incomplet des choses rêvées, les images « oniriques » et les ondulations fugaces de la rêverie doivent être considérées comme un facteur prépondérant dans la production du phénomène. On assiste passif au défilé des images, qui surgissent on ne sait d'où, et s'effacent on ne sait comment; et si aucune introspection réfléchie et volontaire n'intervient pour les saisir et les fixer au passage, tous ces fantômes de l'espace intérieur paraissent à jamais perdus pour la mémoire consciente.

Mais la subconscience est plus tenace : là tout paraît se conserver, et tant de choses s'élaborent. Qu'une sensation externe, une perception actuelle vienne donner le déclic, l'image sous-con-

sciente ne restera pas inactive. Elle donnera une teinte particulière, une physionomie subjective à l'objet nouvellement perçu, et si celui-ci ressemble suffisamment aux images latentes, il peut prendre une allure de déjà-vu, parfaitement légitime, mais que le sujet ne parviendra pas à légitimer parce que la mémoire réfléchie ne parvient pas à saisir une image qui refuse de franchir le seuil de la conscience vive.

Parfois cependant, on se souvient d'une manière plus ou moins précise de ce qu'on a rêvé. Quelques points de repère reparaissent au regard de la conscience, et, spontanément, inconsciemment, de la meilleure foi du monde, nous complétons la scène suivant le contenu de la subconscience et les impressions du moment. On finit par s'apercevoir que le faux déjà-vu avait été rêvé. Il ne faut même pas que la concordance soit très parfaite. De part et d'autre, du côté de l'image primitive et de celui de la perception actuelle, il y aura une tendance à converger; le rêve, en effet, est complété par la perception actuelle, et celle-ci est toujours fonction de nos souvenirs latents. Bref, quelques points de contact suffisent; on ne parlera plus de paramnésie : on aura déjà vu, on aura *prévu* en rêve ce que la réalité nous met sous les yeux; et la fausse reconnaissance fera place à une « divination par les songes ». On devine à quelles extravagantes conclusions la découverte de ces « coïncidences » peut mener les esprits naïfs

Ces considérations générales nous sont suggérées par un fait, rentrant parfaitement dans nos cadres psychologiques établis, mais qui s'offre avec des caractères si nets et en même temps si étranges, qu'il mérite de fixer l'attention. Il a été observé d'une manière rigoureuse et se présente avec toutes les garanties désirables.

Madame T. réside à Saint-Pierre, loin de sa patrie. Intelligente et cultivée, elle ne tarde pas à attirer dans son orbite un de ses compatriotes, M. L., qui lui voue l'adoration la plus assidue, et d'ailleurs la plus respectueuse. Mme T. n'avait certainement jamais vu M. L. avant son arrivée à Saint-Pierre; elle ignorait son existence et ne connaissait que son nom de famille.

Un jour, dans une chapelle, Mme T. laisse tomber son parapluie. Toujours attentif, M. L. se précipite pour le ramasser; et ce mouvement vif, en désaccord violent avec la corpulence de L. aboutit à l'effet le plus comique. A ce moment même, bien que malicieusement amusée, Mme T. se sent saisie de l'angoisse du déjà-vu. Le doute n'est pas possible : elle a assisté déjà à cette

scène ridicule : c'était le même homme, portant le même nom, affligé du même embonpoint, qui, mû par les mêmes sentiments, lui a rendu le même service.

Le phénomène paraissait inexplicable et, pendant quelques jours, torturait l'esprit de Mme T. Cependant, elle finit par se rappeler une conversation assez banale qu'elle avait eue, avant de quitter sa patrie, avec une de ses parentes. Il lui semble qu'elle a raconté alors un rêve ayant des ressemblances avec la scène de la chapelle; et Mme T. se trouve hantée par l'idée que le déjà-vu était du *prévu*, et que sa paramnésie était une divination par les songes. Avec toutes les précautions indispensables pour éviter la suggestion, Mme T. s'informe auprès de sa parente sur le rêve raconté. La réponse était aussi nette que surprenante : six mois avant la scène de la chapelle, elle avait vu en rêve un gros monsieur, homme du monde irréprochable, du nom de L., qui, s'étant attaché à elle, lui rendait des services avec un empressement contre lequel protestaient sans cesse les anomalies de ses proportions corporelles.

Je répète que l'observation a été menée d'une manière rigoureuse. Toute possibilité de suggestion ou de fraude est écartée. Aussi le premier phénomène qui appelle impérieusement son interprétation, c'est cette apparente divination par un songe. En réalité, rien n'est plus simple.

Mme T. a beaucoup de succès mondains; et bien qu'elle soit fort intelligente, j'imagine ne lui faire aucune injustice en supposant qu'elle s'en trouve un peu flattée. Certaines scènes d'empressement plus ou moins idéal lui ont été offertes par la chevalerie de salon; d'autres se sont très probablement élaborées dans son esprit.

Tout cela repose ou s'agite dans la subconscience. Vienne un rêve correspondant à ces préoccupations. Elle verra certainement les hommes de son « monde » et de sa nationalité papillonner autour d'elle. Trop heureux de lui rendre des services, ses admirateurs de la réalité ou du rêve doivent s'être baissés plus d'une fois pour lui épargner un effort, pour lui ramasser un objet quelconque. Ajoutons que les hommes de sa race et de sa situation sociale ont une tendance anormale à l'embonpoint, et que le nom de L. est fort connu dans le pays. Il n'en faut pas davantage, à part la coïncidence peu mystérieuse du nom de L., pour faire croire à la prévision complète, dans un songe, de la scène de la chapelle. Le rêve a été beaucoup moins net, selon toute vraisemblance, que le récit que Mme T. en a fait à sa pa-

rente : il est si naturel de renforcer les lignes vagues, de remplir dans une scène les lacunes absurdes. La coïncidence entre le rêve et la scène réelle de la chapelle, quoique remarquable, n'est probablement pas aussi parfaite que l'imagine Mme T. : dans la perception du réel, on projette ses souvenirs, et ceux-ci se déforment sous la pression du réel. La « divination par le songe » se réduit donc dans le cas présent aux lois banales de la psychologie (1).

Ce qui rend le phénomène digne d'attention, c'est qu'en face de la scène réelle, le souvenir du rêve a été précédé par l'impression très précise du déjà-vu et l'angoisse de la paramnésie. Le rêve s'efface de la mémoire avec une surprenante rapidité. Il est fort probable que Mme T. n'aurait plus connu le sien si, par hasard, elle ne l'avait pas raconté immédiatement après le réveil. Aucun souvenir ne lui aurait plus permis de résoudre sa paramnésie; et le cas serait tombé sous la définition classique.

Dans l'examen de phénomènes semblables, de grandes précautions s'imposent. Il ne s'agit pas toujours du rythme de l'attention ou de la diffusion du déjà-vu, légitime pour un détail, sur toute une scène nouvelle. Ces explications traditionnelles peuvent se vérifier dans certains cas. Mais au moins faudrait-il y ajouter, comme troisième interprétation possible, le rêve oublié. Il est improbable au dernier degré que la coïncidence soit jamais complète. La deuxième interprétation classique, celle qui admet la diffusion du déjà-vu de la partie sur le tout pourrait nous faire comprendre

1. Le vague insoupçonné qui entoure les objets ou scènes vus en rêve, et qui disparaît facilement dans le récit, résulte du fait suivant. — Mme T. se serait certainement préparé une nouvelle « divination par les songes » sans mon intervention, peut-être maladroite. Elle me raconte que souvent elle voit en rêve une église, toujours la même, qu'elle appelle « son » église, et que jamais elle n'a vue dans le monde réel. L'édifice lui paraît inspirer une certaine terreur, parce que tout autour sont rangées des tombes majestueuses et sinistres. Elle m'affirme de la manière la plus positive qu'elle voit l'église dans tous ses détails, comme si elle s'y trouvait réellement. Je lui demande à brûle-pourpoint où se trouvent les autels. Très surprise elle m'avoue n'y avoir jamais pensé, et ne pas le savoir par conséquent. Toute son attention s'est portée sur les sépultures. Une église catholique, où les autels se perdent dans la marge de la conscience ou peut-être au delà, n'est pas très nettement représentée. Bien des églises à tombeaux multiples, comme Santa-Croce à Florence, Saints-Jean et Paul à Venise, le dôme de Mayence et vingt autres pourraient répondre au signalement, et donneraient toutes l'impression du *déjà vu* ou du *prévu* en songe. Supposons un sujet non averti, à tendances « mystiques », qui, entrant enfin dans une église à tombes, lit sur l'une d'elles le nom d'un de ses parents, ce qui est parfaitement possible dans un certain monde, — les explications fantaisistes du songe iront leur train. Il y aura message d'outre-tombe, demande de prières et le reste.

la disparition des différences. Mais dans ce cas, nous n'aurions plus qu'une fausse paramnésie. Il n'y a pas impression du nouveau en face du déjà-vu; la « reconnaissance » peut, au contraire, être très vive. Il n'y a pas davantage impression du déjà-vu en face du nouveau, puisque la scène ou l'objet perçus ont été vraiment présents à la conscience. Il y a impression du déjà-vu et faux jugement du nouveau, parce que le rêve ou la rêverie ont été oubliés.

Le fait que nous avons raconté nous paraît imposer ces conclusions. Mais, s'il en est ainsi, si, devant chaque « fausse reconnaissance », se pose la question, d'ailleurs insoluble, du rêve oublié, comment affirmer l'existence d'une seule paramnésie du type classique? L'explication par le rythme de l'attention paraît passablement arbitraire et inventée pour les besoins de la cause; la diffusion subite du déjà-vu de la partie sur le tout est au moins discutable. Au contraire, nous connaissons le dynamisme des images latentes, leur projection en combinaison nouvelle dans la conscience vive pendant le rêve ou la rêverie, l'effacement rapide de ces efflorescences spontanées dans les conditions normales. Qu'en faut-il davantage pour voir dans un grand nombre de paramnésies rapportées par les auteurs, des paramnésies fausses? — Il faut se défendre de tout entraînement à ce sujet; mais, au moins, est-il légitime de supposer, à titre provisoire, et sous réserve d'observations ultérieures, que les paramnésies classiques sont beaucoup plus rares qu'on ne semble l'imaginer.

Fr. M. P. de Munnynck, O. P.
Professeur à l'Université de Fribourg en Suisse.

Lugano, septembre 1908.

II

Le Rationalisme de Jean Scot.

Quelques auteurs parlent encore couramment du rationalisme de Jean Scot. L'appellation ne me paraît ni heureuse ni juste. Elle crée une équivoque, puisque certainement Jean Scot n'est pas rationaliste au sens ordinaire de ce mot. Il admet en effet l'autorité de l'Écriture, et, s'il proclame un certain primat de la raison, il l'entend d'une raison illuminée par Dieu.

En fait, Jean Scot est un mystique néo-platonicien, non un rationaliste. Au nom de l'inspiration privée, il réclame le libre

examen, mais il ne soutient pas l'autonomie absolue de la raison naturelle. La preuve en serait facile à faire.

Tel n'est pourtant pas le but de cette modeste note. Elle tend uniquement à montrer qu'un des textes les plus fréquemment invoqués en faveur du rationalisme de Jean Scot n'a pas chez son auteur la portée qu'on lui prête.

Il s'agit du fameux passage du *De divisione naturae*, I, 69 (P. L. t. CXXII, c. 513) : « Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget ». Évidemment, si on prend ces phrases détachées de leur contexte, elles ont un sens rationaliste très accentué et signifient l'absolue domination de la raison, toute autorité, de quelque ordre qu'elle soit, lui étant inférieure et devant être jugée par elle.

Mais si l'on place ce texte dans l'ensemble du raisonnement d'où il a été détaché, il n'en va plus de même. Il perd sa signification absolue pour ne garder qu'un sens tout relatif.

Jean Scot, en effet, traite de la connaissance que nous avons de Dieu. La source principale en est la Sainte Écriture, dont l'autorité est intangible : « Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas » (64). Mais, pour condescendre aux besoins des faibles et des ignorants, Dieu s'y exprime souvent en un langage figuré que les savants doivent interpréter. Comment ? Par la raison dérivée elle aussi de la sagesse divine (66). En conséquence, les noms appliqués à Dieu ne doivent pas être pris au pied de la lettre (67-68). — Mais, demande le disciple, cette théorie ne peut-elle être confirmée par l'autorité des Pères (68) ? Et le maître, c'est-à-dire Jean Scot, de répondre que seule la raison a une valeur explicative ; l'autorité (des Pères) ne vaut que ce que valent leurs raisons. « Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata » (69).

On peut donc bien, de ce texte, conclure que Jean Scot donne le pas à la raison sur l'autorité des Pères ; mais on n'a pas le droit d'inférer qu'il soumet d'une façon absolue à cette même raison l'autorité, comme telle, puisqu'il réserve la première place à l'Écriture.

Kain. M. Jacquin, O. P.

Bulletin d'Histoire de la Philosophie

I

PHILOSOPHIE GRECQUE

Pré-Socratiques. — Malgré ses promesses, M. Diels n'a pu nous donner cette année que la 1re partie du second volume de la réédition de ses *Vorsokratiker* (1), la troisième table (Wortregister) n'étant pas encore terminée. Elle paraîtra en un volume spécial avec la collaboration de M. W. Kranz, et permettra, ainsi que les deux autres (Stellen-und Namenregister), de se reporter à la première comme à la seconde édition. — On trouvera un compte rendu détaillé du premier volume dans l'*Archiv für Gesch. der Phil.. XXI* B., H. 3, avril 1908, p. 419.

Le numéro précédent de la même revue (2) contient un essai ingénieux, dû à M. W. Schultz, d'expliquer la vénération des Pythagoriciens pour le nom de leur maître et pour la formule αὐτὸς ἔφα par le symbolisme arithmétique en usage dans l'École. ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ = 100, le carré de 10, autrement dit la perfection absolue. Le sens symbolique de ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ est en relation étroite avec celui de la ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ

A la première période de la philosophie grecque nous pouvons rattacher l'étude plus générale de M. Max Wundt, *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik* (3). Bien que, en effet, elle s'étende jusqu'au Néo-Platonisme, la première partie en est, semble-t-il, plus originale. Simple introduction, sobre et objective, à un ouvrage plus étendu, on n'y trouve pas une critique bien approfondie des interprétations adoptées ; c'est toutefois un assez bon recueil des textes les plus significatifs intéressant la question.

Platon. — C'est toujours Platon qui attire le plus l'attention des critiques.

L'important ouvrage de M. Léon Robin : *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (4), nous est présenté comme la première partie d'une étude consacrée à déterminer la signification probable du système platonicien, ou, plus exactement, le titre l'indique, de ses deux théories fondamentales. L'originalité de cette étude est avant tout dans sa méthode. M. Robin croit en effet possible de reconstituer la pensée de Platon en laissant de côté le texte des *Dialogues* et en s'attachant, d'une manière exclusive, à l'analyse critique

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2te Aufl., IIer B. 1te Hälfte. Berlin, Weidmann, 1907.

2. *Archiv*, XIV B., H. 2. janv. 1908, p. 240.

3. Leipzig. Engelmann, 1907 ; in 8°, 103 pages.

4. Paris, Alcan, 1908, 1 vol. in 8°, XVII-702 pp.

des philosophes, disciples, interprètes ou adversaires du Maître qui forment, dit-il, une véritable tradition platonicienne. Après seulement avoir rempli ce vaste et périlleux programme, il se permettra d'en comparer les résultats avec ceux d'une interprétation directe. Nous avons, dans ce premier volume, l'application du procédé aux œuvres d'Aristote. L'auteur ne se dissimule pas ce qu'il y a de bizarre à préférer ainsi à un document de premier ordre des témoignages de bien moindre valeur ; il sait aussi toutes les difficultés auxquelles il s'expose. Mais — ce qui est bien étrange — il les croit inférieures aux inconvénients d'une exégèse immédiate (p. 3). A vrai dire, le seul avantage un peu réel, mais négatif, de cette méthode, est de parer dans une certaine mesure aux erreurs d'interprétation suggérées par la philosophie et les tendances d'esprit modernes (p. 5). Encore est-il que l'influence de ces mêmes préjugés peut se faire sentir aussi bien dans la critique des auteurs pris pour guides, surtout lorsque l'on a déjà, par ailleurs, une connaissance approfondie du texte lui-même. Il faut reconnaître cependant que les limites du sujet étudié rendaient la tâche plus facile et à la fois plus intéressante, puisque les Dialogues nous font à peine entrevoir ce qu'était la théorie platonicienne des nombres.

La thèse de M. Robin se divise en trois livres : I. La théorie des Idées ; II. La théorie platonicienne des Nombres et des Figures ; III. Les Principes. Les 2 premiers comprennent, l'un trois parties : 1. La nature et le mode d'existence des Idées. 2. La causalité de l'Idée. 3. L'étendue du monde des Idées ; — l'autre deux : 1. Les choses mathématiques. 2 Les Nombres idéaux et les Grandeurs idéales. Dans chacune de ces parties et dans le 3e livre, l'auteur donne l'exposition d'Aristote, puis les objections, dont il examine ensuite la portée afin de déterminer les déformations qu'elles font subir à la pensée de Platon. Il termine en réunissant, sous forme de conclusion, les principaux résultats obtenus.

Voici le résumé de ce dernier chapitre :

« La doctrine des Nombres idéaux et des Figures idéales se lie de la façon la plus étroite à la pure théorie des Idées. Elle ne s'y juxtapose pas simplement, elle en continue l'évolution naturelle dans la pensée du philosophe, elle l'achève, elle en comble les lacunes et elle répond à des nécessités auxquelles la théorie des Idées n'avait pu satisfaire. Les Nombres idéaux sont au-dessus des Idées : ce sont les modèles des Idées, non pas sans doute au sens ou celles-ci sont les types spécifiques des réalités sensibles, mais en tant que types de l'organisation interne de chaque Idée, ainsi que d'un monde d'Idées. » (pp. 585, 586.)

A cette fonction suffit la série décadique. Celle-ci « peut se constituer assez clairement et se déduire de ses principes, l'Un et la Dyade du Grand et du Petit. La Dyade est une puissance inerte d'accroissement et de décroissement à laquelle l'Un donne la vie et dont il équilibre ou limite les mouvements de progression et de régression jusqu'à l'achèvement naturel de la série par la réalisation complète de tous les moments que comporte son développement rationnel à partir des principes. » (p. 586.)

Les Figures viennent immédiatement au-dessous des Nombres idéaux.

Elles n'ont rien de spatial : substances qualitativement déterminées et indivisibles, leurs principes sont une modification des principes primitifs, due à la formation même des Nombres idéaux, à savoir la Direction pure et l'Intervalle (χώρα). Les Figures idéales sont antérieures aux Idées, « car, si les Idées sont des relations déterminées et supposent des types universels de la Relation, elles sont aussi des types spécifiques de la Qualité. Il faut donc des modèles particuliers de l'organisation des qualités comme telles. Or, les qualités des corps élémentaires sont réductibles à des relations géométriques, celles des surfaces. Par conséquent, il n'est pas surprenant que, au-dessus des Idées, mais au-dessous des nombres, Platon ait voulu admettre des Grandeurs idéales qui fussent par rapport aux Idées ce que sont les Grandeurs géométriques par rapport aux corps, les types de l'arrangement des Qualités. »

« Comme on le voit, cette conception de la théorie des Nombres idéaux et des Grandeurs idéales ne fait pas disparaître du Platonisme la théorie des Idées. Donc, quand nous disons qu'il y a un Platonisme de la dernière période, que les dialogues nous laissent en partie ignorer et qu'Aristote nous fait connaître, ce n'est pas du tout au sens où l'ont entendu quelques auteurs. L'étude attentive et impartiale de l'exposition et de la polémique d'Aristote conduit, d'une façon nécessaire, à condamner toutes ces interprétations qui, suivant l'ingénieuse expression de Th. Gomperz, tendent à « volatiliser » la théorie des Idées. » (p. 588.) — « L'Idée est une sorte de mixte, où, selon les Nombres, s'unissent la Limite et l'Illimité... Les Idées forment une hiérarchie, et le monde des Idées est un autre mixte, composé de relations analogues entre elles, dont l'ordre est déterminé. » (p. 590.)

Le rôle assigné aux Nombres idéaux peut jeter quelque lumière sur la théorie de la Participation. Il y a, en effet, entre les choses et les Idées, une relation analogue à celle qui unit les Idées aux Nombres : « le rapport du Sensible à l'Idée répète, dans un état de dépendance et de complication plus grandes, le rapport de l'Idée aux Nombres idéaux.» (p. 591.)

Mais la dépendance du Sensible vis-à-vis de l'Idée n'est pas immédiate ; entre eux il y a plusieurs intermédiaires. Ce sont d'abord les nombres arithmetiques et les figures géométriques, puis l'Ame du monde avec sa double fonction motrice et cognitive, enfin le corps géométrique auquel elle s'unit pour former un Vivant intermédiaire, modelé sur le Vivant en soi.

Dans toute cette organisation de l'univers les Principes sont partout les mêmes, au moins par analogie. « Il y a deux principes universels qui suffisent à expliquer tout ce qui est, l'Un, principe formel, et la Dyade de l'Infini, ou Dyade du Grand et Petit, principe matériel. » (p. 595.) « Mais la matière à informer ne peut pas demeurer immuablement pareille à elle-même, car, à chaque application de la Forme, elle perd quelque chose de son indétermination primitive. D'autre part, la Forme, sous l'aspect qu'elle revêt dans l'Un, serait trop simple pour déterminer immédiatement la confusion du Sensible : il faut donc qu'à chaque transformation de la matière corresponde aussi une particularisation de la Forme. Les principes se particularisent donc de plus en

plus à mesure que nous descendons vers la particularité infinie de l'univers sensible. En somme, conclut l'auteur, ce qui se dégagerait de ces considérations, c'est, si je ne craignais d'employer prématurément ce terme de la langue néoplatonicienne, l'idée d'une « procession » de l'Être... Comme... les principes sont conçus de telle sorte que l'un agit sur l'autre et développe, en les réglant, les puissances qu'enveloppe ce dernier, chacune de ces dégradations se présente sous l'aspect d'une génération... L'Un est donc vraiment créateur et producteur, et le nom de Démiurge s'impose à notre esprit en ce qui le concerne. » (pp. 597-598).

La reconstitution hardie et très cohérente, tentée par M. Robin, est basée sur une exégèse serrée et pénétrante et sur une documentation des plus étendues. On peut se demander toutefois s'il est toujours équitable envers Aristote et dans quelle mesure il a le droit d'interpréter Platon d'une manière plus favorable par les survivances qu'il croit retrouver chez son disciple. Il est aussi visible qu'il se laisse souvent dominer au cours de ses discussions par la systématisation néoplatonicienne à laquelle il aboutit de fait ; ces défauts, en partie inévitables, n'enlèvent rien d'ailleurs aux mérites fonciers de l'ouvrage qu'il faut chercher avant tout dans l'exposé des témoignages directs et de la polémique d'Aristote.

Dans sa thèse complémentaire, M. Robin étudie *La théorie platonicienne de l'amour* (1). Il l'envisage en elle-même, indépendamment de ses origines et de ses relations avec les doctrines et les mœurs contemporaines, telle qu'elle se trouve exposée dans le *Lysias*, le *Banquet* et le *Phèdre*. Après une analyse de ces trois dialogues, qui est un modèle de précision et d'exactitude, il se pose la question de leurs rapports chronologiques. La partie la plus intéressante de la discussion concerne la date du *Phèdre*. Il serait postérieur non seulement au *Banquet*, au *Phédon* et à la *République*, mais encore au *Timée*. De cette innovation l'auteur donne trois raisons principales qui paraîtront peu convaincantes : la parenté du *Phèdre* avec les dialogues dialectiques, les variations touchant, et la doctrine de la tripartition de l'âme, et les preuves de l'immortalité. Les nombreux rapprochements signalés aussi dans ce but entre le *Phèdre* et le *Timée* auraient gagné à être plus dégagés de l'interprétation de la pensée platonicienne.

Celle-ci repose sur la mise en valeur de la nature synthétique et intermédiaire de l'amour L'amour unit entre elles les qualités opposées : le mal au bien, la privation à la richesse, l'ignorance à la science. L'amour, dit Platon, est un grand démon, « or, la fonction des démons est d'être les intermédiaires entre les immortels et les mortels, d'unir l'une à l'autre les deux sphères, de remplir l'intervalle qui les sépare, de donner à l'Univers l'unité et la liaison ». (p. 130.) M. Robin tient beaucoup à cette définition des démons : aussi tout être intermédiaire est-il pour lui démoniaque : Socrate, comme Diotime, comme aussi l'âme humaine. « Tenant à l'immortel par son origine, au mortel par sa chute, elle peut s'élever au-dessus de la vie terrestre et se rapprocher, par la réminiscence, de son divin séjour. Elle effectue donc, comme

1. Paris, Alcan, in-8°, 229 pages.

un démon, la liaison du sensible et de l'intelligible ». (p. 149.) Aussi l'amour est-il l'acte essentiel de l'âme.

Cette conception se vérifie en ce que chacune des fonctions de l'âme est liée à l'amour. L'amour est en effet principe de la vertu, et de la connaissance du vrai, et par suite du mouvement, si par mouvement on entend l'ascension régulière vers les Idées.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de l'exposition savante, ingénieuse — mais parfois forcée et confuse — de l'auteur. L'impression qui s'en dégage est celle d'une interprétation trop métaphysique et trop systématisée. Platon, dans sa théorie de l'amour, demeure, à notre avis, bien plus psychologue : les liens qu'il établit entre elle et sa théorie des Idées ou sa morale, sont plus accidentels et moins définis.

C'est peut-être le défaut contraire que l'on serait tenté de reprocher à l'étude de Mary Hay Wood sur la psychologie platonicienne (1). Beaucoup de textes et de références y sont donnés, mais sans ordre et surtout sans aucune considération de chronologie.

Le travail qui, sans doute, contribue le plus, parmi ceux que nous analysons, à mieux faire pénétrer le sens de la philosophie platonicienne, est dû à M. Brochard (2) C'est le dernier, nous dit-on, que l'éminent et regretté critique ait composé. Il traite de la théorie de la participation telle qu'on peut la dégager de l'analyse du *Parménide* et du *Sophiste*. D'une manière plus précise, il a pour but de « montrer comment le *Parménide* prépare l'établissement définitif de la théorie de la participation et comment il se complète par le *Sophiste*, où se trouve la solution de toutes les difficultés qu'il soulève ».

La seconde partie du *Parménide* est un jeu, un exercice dialectique, mais elle est autre chose encore. Platon a une arrière-pensée. Comme celui de Zénon d'Élée, qui est rappelé non sans intention au début, le jeu qu'il joue est sérieux ; il doit dissimuler une attaque contre certains adversaires. Au fond ce n'est qu'une « nouvelle objection contre la théorie des Idées, la plus formidable de toutes, qui s'ajoute à toutes les précédentes (celles de la première partie) et les complète ». — M. Brochard analyse avec finesse les divers motifs qui pouvaient engager Platon à choisir une tactique aussi déconcertante. Puis il rappelle les objections de la première partie, en comptant parmi elles, — peut-être à tort — l'espèce de défi lancé à Zénon par Socrate (129 A), défi qui a trait à la participation des Idées entre elles, et dont, en toute hypothèse, M. Brochard fait, avec raison, ressortir l'importance et le lien étroit avec la deuxième partie. Aucune de ces objections, remarque-t-il encore, n'est considérée comme insoluble.

Quant à la dialectique de Parménide, elle utilise la méthode même de Zénon. Et voici les hypothèses examinées : « Si l'Un est, qu'en résulte-t-il : 1° pour lui-même ; 2° pour les autres choses ? si l'Un n'est pas, qu'en résulte-t-il : 3° pour lui-même ; 4° pour les autres choses ? Mais

---

1. *Plato's Psychology in its Bearing on the Development of Will.* — *Mind.* 1908, janv. p. 48, avril, p. 193.

2. *La Théorie platonicienne de la participation d'après le « Parménide » et le « Sophiste ».* — *Année phil.* 1907. — Paris, Alcan, 1908; p. 1.

chacune de ces quatre hypothèses est examinée elle-même à un double point de vue ; il y a ainsi huit hypothèses au lieu de quatre qui sont successivement examinées ».

Ce double point de vue n'est autre que celui de la participation de l'un à l'être, comme il est indiqué au début de la deuxième hypothèse. (142 B-142 C). De telle sorte que, en définitive, l'objection que développe Parménide porte directement contre la participation. « Ce qui fait le nerf de l'argumentation, c'est cette vérité découverte par Platon que l'un (et sans doute il en serait de même pour toute autre idée) peut, tout en existant, ne pas participer à l'être, ou du moins, ce qui revient au même, ne pas être considéré comme y participant ; inversement l'un, tout en n'existant pas, peut participer à l'être si on donne au mot « un » un sens déterminé, si on distingue cette idée de toutes les autres. Par suite, l'argumentation de Parménide peut se résumer ainsi : si l'un est et qu'il participe à l'être, on peut affirmer de lui et des autres choses tous les contraires : s'il est sans participer à l'être, on ne peut rien affirmer ni de lui ni des autres choses : en d'autres termes, posez la participation d'une idée quelconque à l'être et tout est vrai, niez cette participation et rien n'est vrai. La participation, de quelque manière qu'on l'entende, est donc tout à fait impossible, et avec elle s'écroule la théorie des idées. »

La réponse à cette difficulté est déjà signalée dans la cinquième et la septième hypothèses où Platon attribue au non-être une certaine participation à l'être (p. 13). Mais elle est présentée avec tout son développement dans le *Sophiste*. « Entre les deux termes de l'alternative posée par Parménide, on peut tout affirmer de tout et on ne peut rien affirmer de rien, ou encore tout est vrai, et rien n'est vrai, il y a un moyen terme qui est de dire : il y a des idées qu'on peut affirmer les unes des autres, et d'autres qui ne peuvent se combiner entre elles. Pour justifier l'alternative, il faut prouver que l'être peut participer au non-être, et le non-être à l'être » ...puis « établir que toutes les idées ne participent pas indistinctement les unes aux autres, mais que leur liaison est soumise à certaines lois ou à certaines règles qui ne relèvent pas du raisonnement seul et que peut seule atteindre une science royale ou divine : la dialectique. » (p. 17).

M. Brochard justifie ensuite son interprétation du *Soph.* en ce sens. De son exposé notons seulement la preuve, décisive semble-t-il, qu'il donne de l'équivalence du παντελῶς ὄν (248 E) avec les expressions désignant, au même endroit, l'ensemble du monde (1).

« La doctrine que soutient ici l'auteur du *Sophiste*, en conclut-il, n'implique donc à aucun degré l'abandon de la théorie des idées, ni même une modification à cette théorie. Les idées prises en elles-mêmes sont toujours ce qu'elles sont dans tous les dialogues, séparées et immuables, mais elle peuvent aussi, sous un autre point de vue, se rapprocher et se mêler. » (p. 26). — Mais, il est bon de le remarquer, cela même est une innovation qui compte. Platon ne parlait pas ainsi dans le *Phédon* lors-

1. Cf. Brochard. *La morale de Platon. An. phil.* 1905, p. 30, note. Comp. Rodier. *L'évolution de la dialectique de Platon, ibid.*, p. 64, et *An. phil.*, 1907, p. 43.

qu'il affirmait l'identité absolue et l'indivisibilité des Idées par opposition à la diversité et à la multiplicité des choses. M. Brochard laisse un peu trop dans l'ombre la nouveauté du point de vue. C'est du reste à peu près la seule réserve que l'on puisse faire, croyons-nous, à l'ensemble de sa pénétrante étude.

La thèse opposée à celle que soutient M. Brochard vient pourtant d'être reprise d'une manière assez originale dans un petit livre qui est un recueil d'essais sur les derniers dialogues et s'intitule : *Six Essays on the Platonic Theory of Knowledge* (1). Voici le titre de chacun d'eux : I. *The Search for Knowledge ;* II. *The Analogy of the Arts and its Application in the Politicus and Philebus ;* III. *The World-process of the Timaeus ;* IV. *The Ideas as* Ἀριθμοί ; V. *The Pythagorean* Ἀριθμοί *and their Relation to the Platonic Ideas ;* IV. *The Aristotelian Critique of the Ideas and Numbers of Plato.*

L'auteur, Marie V. Williams, nous confie, dans la préface, appartenir à l'école qui voit dans les derniers dialogues (*Parm.*, *Théét.*, *Soph.*, *Polit*, *Phil.*, *Tim.*) une élaboration plus parfaite, de la théorie des idées. Mais celle-ci est conçue et prouvée de façon assez neuve. On remarquera dans les essais I et II quelques points de contact avec l'argumentation de M. Brochard.

I. — Dans la première partie du *Parménide*, les deux premiers arguments portent directement, non pas contre l'existence des Idées, mais contre leur nature telle que la comprennent le *Phédon* et la *République* ; d'une manière plus précise ils attaquent la thèse de la Participation et de ses conséquences au sujet de l'attribution. Nous y trouvons de plus une hésitation prononcée à admettre des Idées de toutes choses en même temps qu'une tendance à les distinguer en classes différentes. Quant à la seconde partie du dialogue, elle est autre chose qu'un exercice logique ; son rapport étroit avec la première est indéniable. Les conclusions à retenir de la discussion des huit hypothèses sont les suivantes : l'Un — ou l'Idée suprême, ou par suite le Bien — ne peut être connu que mis en relation avec les autres Idées ou avec les choses sensibles, et inversement (2e et 3e hyp.) ; la participation entre les Idées est possible puisqu'elle est nécessaire à la connaissance de l'Un ; pour connaître une Idée, quelque simple soit-elle, il devient inévitable de lui attribuer un prédicat numérique ou relatif.

Par une autre voie le *Théétète* arrive aussi à rejeter les conceptions de *Phèd.* et *Rép.*, et il nous apporte des précisions nouvelles. Il faut attribuer à Platon lui-même l'explication donnée de la sensation 182 A, B ; dès lors les qualités sensibles n'ont plus rien d'absolu ni de fixe, il n'est plus besoin d'Idées pour en rendre compte. De plus la perception exige l'intervention de l'intelligence qui compare les données sensibles et juge de leurs rapports avec certains prédicats généraux. Ceux-ci, déjà annoncés dans *Parm.*, paraissent donc bien indispensables à la connaissance et parties intégrantes du mécanisme psychologique.

La solution du problème de la prédication se trouve dans l'analyse des cinq genres du *Sophiste*. Il y est affirmé que la prédication est pos-

1. Cambridge, University Press. 1908, in-12., VII-133 pages.

sible puisque, sans elle, il n'y aurait plus de philosophie. Par suite, la communication des genres s'impose. Une même réalité peut recevoir des attributs variés et avoir diverses relations même opposées. Suit alors la distinction des cinq genres. Platon les nomme bien εἴδη, mais rien n'indique qu'ils soient des Idées séparées, transcendantes, objets directs de la connaissance : ce sont plutôt des instruments de la science. — Les sections suivantes (247 E) sont encore plus significatives. L'objet connu doit être vivant et animé, autrement dit être un aspect de l'âme. La plus haute réalité est de même nature que l'esprit ; ce qui n'exclut pas de l'ὄντως ὄν la permanence et la stabilité.

II. — Le second essai continue l'analyse de cette évolution de la théorie des Idées par l'étude des genres du *Philèbe*. Ceux-ci nous persuadent que désormais il n'y a d'Idées que des mixtes, c'est-à-dire des substances naturelles. Le seul fait que les qualités sensibles, les relations mathématiques, l'esprit et ses activités scientifique et artistique sont en dehors du μέτριον suffit à l'établir. Quant aux concepts moraux et esthétiques, ils font partie de la μετρητική dont la fonction est de comparer les choses avec leur modèle.

III. — La pensée définitive de Platon nous est révélée par le *Timée*. Dans le démiurge, qui est à la fois cause efficiente et modèle de l'univers, il faut voir l'Ame du monde. Celle-ci est donc à tous points de vue l'Être suprême. Elle est dite composée de sensible et d'intelligible et suivant des proportions mathématiques, parce que ce sont là ses objets de connaissance, de Même et d'Autre, parce que ces deux prédicats lui sont nécessaires en tous ses jugements ; de même ceux-ci entrent dans la composition du monde et des Idées en tant que éternellement l'âme les leur attribue dans sa connaissance. Comme le *Sophiste* l'indiquait déjà, les Idées ne sont que des aspects de l'âme universelle.

IV. — La seconde partie du *Timée* confirme la première et retrouve par l'examen du détail de l'univers la souveraineté absolue du νοῦς. En effet par l'ὑποδοχὴ il faut entendre l'espace idéal et par les εἴδη qui la déterminent, les lois mathématiques, qui sont évidemment subjectives par rapport à notre esprit, sans être, il est vrai, comme les Idées supérieures, des aspects de l'Ame du monde.

Dans le Ve et le VIe Essai, sur lesquels il n'est pas utile d'insister, M. V. Williams montre la supériorité des Idées-nombres de Platon sur la théorie pythagoricienne et examine brièvement les témoignages d'Aristote.

M. Rodier étudie, dans l'*Année philosophique* (1), *les Preuves de l'immortalité d'après le Phédon*. « Contrairement à l'opinion à peu près universellement admise », il pense « que ce n'est pas le dernier de ses arguments, mais le troisième, qui constitue pour Platon la preuve capitale ». Pour l'établir, M. Rodier analyse chacun d'entre eux et montre ses rapports avec les autres. Le premier argument ne prouve la préexistence des âmes dans l'Hadès que si l'on suppose « que l'âme est une substance distincte du corps, c'est-à-dire, pour Platon, une Idée ou quelque chose d'analogue ». Le second argument suppose, lui aussi,

1. 18e an. 1907, p. 37.

mais explicitement la théorie des Idées. Il est donné comme complément du premier, sans que toutefois Platon ait considéré leur ensemble comme concluant. « Pour parfaire la preuve, il reste à établir que l'âme qui, dans une existence antérieure, a connu les choses intelligibles, est de la même nature qu'elles et, par suite, comme elles, simple et incorporelle. Tel est l'objet du troisième argument. » Le *Phédon* ne suffit pas à nous faire constater l'identité de nature entre l'âme et l'Idée. Aussi M. Rodier a-t-il recours — et c'est le point faible de sa thèse — à divers passages de dialogues postérieurs, dont le sens est par ailleurs discuté (1) : *Soph.* 248 E ; *Timée* 34 C ss. — Il le confirme par quelques témoignages d'Aristote et combat avec vigueur, sinon avec succès, les objections qu'on pourrait lui faire.

Le quatrième argument n'est valable « que si l'âme n'est pas un attribut d'un sujet, si elle est une chose en soi, quoique non sensible, c'est-à-dire si elle est une Idée. Comme les deux premiers, le quatrième argument suppose donc le troisième ». Voici en conséquence comment s'enchaînent les quatre preuves : « 1° L'Idée suppose une âme qui soit le sujet dont elle est l'objet. Cette âme ne doit donc avoir aucun autre contenu que l'Idée. Elle doit être simple, c'est-à-dire sans parties, comme l'Idée, et, par conséquent, éternelle ; 2° c'est parce qu'elle est Idée que l'âme ne peut, comme les choses sensibles, devenir le contraire de ce qui constitue son essence, c'est-à-dire recevoir la mort ; 3° la réminiscence prouve une connaissance des Idées antérieure à la connaissance sensible ; mais ce qui connaît l'Idée est Idée. Ce n'est donc pas le corps qui préexiste ; 4° L'âme étant une Idée, c'est-à-dire une chose en soi, n'est pas un simple attribut ; elle est au contraire la substance, le sujet dans lequel se succèdent, sans que son essence soit modifiée, les deux accidents opposés : vie dans le corps et vie incorporelle ».

Au point de vue de Platon, l'immortalité de la raison (p. 46) est donc valablement démontrée.

C'est aussi ce que pense M. E. Prüm (2) mais seulement de la 4me preuve et pour les motifs allégués d'ordinaire. Son article porte d'ailleurs sur le sens général du *Phédon*, en ce qui touche à la destinée de l'homme, du philosophe en particulier, malheureux dans le monde des sens où il vit en étranger, heureux dans la mesure où il sait s'en abstraire. — L'une des raisons psychologiques de cette doctrine est peut-être donnée par M. A. H. Lloyd (3) lorsqu'il note le pessimisme que durent exciter en Platon les commencements de la décadence athénienne et la mort de Socrate.

Signalons encore sur Platon les travaux suivants, de moindre importance : M. Schiller (4) croit pouvoir inférer de ce que l'argumentation

1. Cf. Rodier. *Sur l'évolution de la dialectique de Platon. Année philos.* 1905, pp. 51 et 64 ss.; *Les mathém. et la dialect. dans la doctrine de Platon. Archiv. f. Gesch. der Phil.* t. XV, pp. 479 ss.

2. *Der Phaidon über Wesen u. Bestimmung des Menschen. Arch. f. Gesch. der Phil.*, XXI B., H. 1, 10 oct. 1907, p. 30.

3. *The Philosophy of Plato as a Meditation on Death. — Harvard theological Review*, juillet, p. 325.

4. *Plato or Protagoras: being a critical Examination of the Protagoras*

du *Théétète* (166 A-168 C) n'a pas été réfutée par Platon, qu'elle est réellement de Protagoras. — M. G. Bury (1) répond à une observation inexacte du Pr. Billia sur son interprétation de *Phil.* 15 A, B. — A. Ritter von Kleemann (2) estime que le *Ménon* est postérieur non seulement au *Gorgias*, mais encore au *Banquet*. J'ai essayé de montrer, dans cette *Revue* (3), que son opinion était loin de s'imposer. — M. Ernst Bickel consacre un article, dans l'*Archiv* (4), à la prière du *Phèdre* 279 B dans ses rapports avec la philosophie de Platon et les habitudes religieuses de l'Académie. — Dans la deuxième partie de son étude intéressante et suffisamment informée sur l'*Éducation d'après Platon* (5), M. G. Dantu traite en passant les questions toujours discutées de la divinité platonicienne (ch. III) et de la nature des Idées (ch. V). Sur ces deux points il adopte, sans arguments bien nouveaux, les solutions traditionnelles.

Aristote. — M. Adolf Lasson vient de faire paraître une nouvelle traduction allemande de la Métaphysique (6). Son but est moins d'arriver à une parfaite exactitude que de rendre intelligible la pensée d'Aristote. Il suit le texte de W. Christ (Lipsiae, Teubner, 1895) et ordonne ainsi les livres : α, A, B, Γ, E — Θ, Λ, I, K, M, N, Δ.

Cette question de l'ordonnance de la Métaphysique est étudiée pour elle-même par M. A. Goedeckemeyer (7). Voici ses conclusions : Il faut retrancher Δ et K 8, 1065 a 27-12, 1069 a 14. Les autres livres appartiennent à deux rédactions différentes : I. : A 7, 988 b 20-fin ; K 1 — 8, 1065 a 26 ; A. II. : A 1-7, 988 b 19 ; α ; B ; Γ ; E-I ; M ; N.

M. A. E. Taylor traduit en anglais le premier Livre de la Métaphysique (8), en vue d'étudier ce que nous dit Aristote de ses prédécesseurs. C'est l'objet de l'introduction. M. W. D. Ross donne un compte rendu autorisé et détaillé de cet ouvrage dans le *Mind*, janv. 1908.

Une édition critique et une version anglaise du περὶ Ψυχῆς viennent d'être publiées par M. D. Hicks (9). L'auteur a tenu compte de tous les travaux antérieurs, y compris celui de M. Rodier, avec lequel il est parfois en désaccord. L'appareil critique est, avec quelques modifications, celui de Biehl. La première partie de l'Introduction résume

---

Speech in the « Theaetetus » with some Remarks upon Error. By F. C. S. Schiller, M. A., D. S. Oxford, Blackwell, 1908.

1. *Archiv. f. Gesch. der Phil.* XXI B., H. 1, oct. 1907, p. 108.

2. *Platonische Untersuchungen. II. Menon, ibid*, p. 50.

3. Avril 1908, p. 308.

4. XXI B., H. 4, juillet 1908, p. 535.

5. Paris, Alcan, in-8°, XXI-229 pages.

6. *Aristoteles' Metaphysik, in's deutsche übertragen.* — Iena, Diederichs, 1907; in-8°, XV-319 pages.

7. *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XXI B., H. 1, oct. 1907; cf. *ibid.*, XX B., H. 4, juillet 1907.

8. *Aristotle on his Predecessors, being the First Book of his Metaphysics. Translated with Introduction and Notes.* Chicago, the Open Court Publishing Co., 1907; 160 pages.

9. *Aristotle de Anima. With Translation, Introduction and Notes*, by R. D. Hicks, M. A., Fellow and late Lecturer of Trinity College; Cambridge, University Press. 1907; LXXXIII-626 pages.

l'histoire de la psychologie, depuis les peuples primitifs jusqu'à Aristote, et analyse le περὶ Ψυχῆς ; la seconde partie traite des manuscrits. Les notes, rejetées à la fin du volume, discutent les passages controversés et justifient les interprétations de l'auteur.

Un très bon exposé de la théorie aristotélicienne de la connaissance se trouve dans l'ouvrage de M. S. Aicher : *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*(1). Le point de vue d'Aristote est bien compris et impartialement jugé. Il eût été plus exact cependant de ramener l'opposition matière et forme à l'opposition fondamentale puissance et acte, là où il est question des rapports de l'intelligence à son objet.

Les Stoïciens. — Tandis que Platon et Aristote s'efforçaient de trouver le principe des choses en des êtres intellectuels, les Stoïciens et les Épicuriens n'admettent d'autre réalité que celle des corps. Comment expliquer ce changement radical de point de vue ? L'un des moyens pour y parvenir, a pensé avec raison M. Émile Bréhier (2), serait d'étudier la place que conserve chez les Stoïciens l'idée de l'Incorporel.

Le mot lui-même qui se rencontre occasionnellement dans les œuvres de Platon et d'Aristote et dont peut-être Antisthènes se servit le premier, fut sans doute introduit dans le langage courant de la philosophie par les Stoïciens eux-mêmes. Ils s'en servaient pour désigner l'« exprimable » (λεκτόν), le vide, le lieu, le temps, réalités d'un ordre à part, qui s'imposaient à eux, sans qu'ils puissent leur appliquer la définition du corps.

Quel sens exact donnaient-ils donc à ce terme et quel usage précis en faisaient-ils ? M. Bréhier essaie de le déterminer en traitant d'abord : I. *De l'Incorporel en général ;* puis en examinant : II. *L'Incorporel dans la logique et la théorie des Exprimables* ; III. *Théorie du Lieu et du Vide*; IV. *Théorie du Temps.*

I. — Platon et Aristote demandaient à la science de leur faire connaître ce qui dans les êtres est stable, nécessaire et universel; ils trouvaient l'explication des choses en des concepts définis, limités, dominant une infinité d'individus semblables. Le point de vue des Stoïciens est au contraire individualiste; ils s'intéressent à l'unité intime de l'évolution personnelle de chaque être. La cause que la science doit révéler est une force interne, vivante, qui commande et dirige le développement de l'individu, « plus semblable, suivant une comparaison d'Hamelin, à l'*essentia particularis affirmativa* de Spinoza qu'à l'*idée* platonicienne. » Leur matérialisme est donc tout à fait dynamiste. Si l'Incorporel ne peut être cause et à ce titre n'existe pas, c'est que la cause doit être de même substance que son effet et une comme lui. « Le nominalisme des Stoïciens se trouve être moins un postulat de la logique qu'un résultat de la physique. »

1. Berlin, Reuther et Reichard, 1907; in-8° XII-137 pages. Gekrönte Preisschrift.

2. *La théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris, Picard, 1907; in-8°, 63 pages.

Cependant l'Incorporel a une certaine réalité comme effet. Il n'est autre que la modification qui tient à l'action réciproque des corps. Celle-ci en effet n'est ni qualité, ni propriété, mais seulement attribut (κατηγόρημα). L'attribut est une manière d'être, « en quelque sorte à la limite et à la superficie de l'être », dont il ne peut changer la nature. « Ces résultats de l'action des êtres, que les Stoïciens ont été peut-être les premiers à remarquer sous cette forme, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui des faits ou des événements : concept bâtard qui n'est ni celui d'un être, ni d'une de ses propriétés, mais ce qui est dit ou affirmé de l'être. »

II. — L'attribut physique, à cause de son irréalité, coïncide avec l'attribut logique. C'est lui qui forme l'essentiel de l'« exprimable » du λεκτόν. « L'exprimable n'est donc pas toute espèce de représentation rationnelle, mais uniquement celle du fait et de l'événement. »

A l'aide de cette notion de l'exprimable incorporel, M. Bréhier interprète quelques points de la logique stoïcienne, sur lesquels nous ne pouvons insister. On rapprochera avec intérêt ses conclusions des vues assez différentes de Brochard (1) et de Hamelin (2).

III. — Sur la nature du lieu, les Stoïciens se rallient à la troisième des quatre hypothèses émises par Aristote (Phys. IV, 4, 6) ; ils identifient le lieu « avec l'intervalle entre les extrémités du corps en tant que cet intervalle est plein. » Ils ne pouvaient admettre la définition d'Aristote à cause de leur théorie sur le continu, et ils répondaient à ses objections contre la 3me hypothèse par leur thèse de la pénétrabilité des corps. Le lieu est au nombre des Incorporels, comme le λεκτόν. Il ne fait pas partie des principes du corps. On peut le comparer à la conception kantienne de l'espace.

Le vide ne peut exister à l'intérieur du monde, mais il se trouve en dehors de ses limites, pour permettre la dilatation causée par la conflagration universelle. Malgré leur notion d'Incorporel, les stoïciens n'arrivent pas à éviter la difficulté de cette théorie.

IV. — Ils sont moins unanimes sur la défintiion du temps ; mais il est certain qu'ils furent amenés à accentuer son irréalité. « Le temps apparaît chez eux pour la première fois comme une forme vide dans laquelle les événements se suivent, mais suivant des lois dans lesquelles il n'a aucune part. »

Dans sa conclusion l'auteur fait ressortir l'originalité de cette théorie des Incorporels et l'influence que devait avoir la scission qu'elle opère entre la pensée rationnelle et logique, dont les Incorporels sont l'unique objet et la « représentation compréhensive » qui seule atteint le réel.

L'étude de M. Bréhier, très neuve dans son ensemble, est menée avec beaucoup de méthode et fait preuve d'un sens critique pénétrant et dénué de parti pris, dans l'interprétation de textes la plupart du temps incomplets et obscurs.

---

1. *Archiv. für Gesch. der Philos.*, t. V, p. 449.
2. *Année philos.*, (1901), p. 13.

Philon. — Des qualités analogues se retrouvent dans la thèse du même auteur sur Philon (1).

Elle est, au dire de M. Wendland (2), non seulement le meilleur ouvrage français sur la matière, mais d'une manière générale, nous fait pénétrer plus que tout autre exposé moderne l'organisation intime des idées philoniennes, leur genèse et leurs rapports de dépendance avec la civilisation du temps. C'est bien là, en effet, le mérite principal de cette étude très documentée et compréhensive.

M. Bréhier la divise en 3 livres : I. Le Judaïsme, où il nous fait connaître ce que Philon pensait du peuple juif et de la loi juive, puis d'où lui venait et comment il comprenait la méthode allégorique. II. Dieu, les Intermédiaires et le Monde. III. Le culte spirituel et le progrès moral.

Voici, parmi les conclusions de l'auteur, celles qui intéressent le plus l'histoire de la philosophie :

« L'idée dominante (de Philon) est celle des rapports de l'âme à Dieu. Ces rapports ne font pas l'objet d'une théorie philosophique à concepts limités et définis ; ils sont l'expression même de l'expérience intime de l'auteur. Une telle expérience ne trouve pas d'analogue dans la pensée grecque ; elle n'est ni la « contemplation » d'Aristote, cette connaissance dans laquelle l'être devient aussi transparent à la pensée qu'une essence mathématique, ni la « représentation compréhensive » des stoïciens par laquelle l'âme prend possession de son objet... La foi en Dieu résulte pour l'âme de la reconnaissance de son propre néant et du néant des choses extérieures ; c'est par le vif sentiment de l'incertitude de la connaissance et de l'insécurité de l'action que l'âme arrive à comprendre Dieu. La connaissance qu'elle a de Dieu est moins une connaissance réfléchie qu'un acte d'humilité. » (p. 311).

« Un Dieu ainsi conçu sera nécessairement source de toute certitude à son égard ; c'est par lui seul qu'on peut le connaître. Il s'ensuit que la seule science qui compte, celle de Dieu ou du bien, sera révélation... » (p. 312.)

« C'est cette conception d'une révélation rationnelle qui permet à Philon de recevoir dans le Judaïsme toute la philosophie grecque. Mais en même temps elle l'altère profondément, et dans son essence même.» (p. 314).

« L'objet de la philosophie grecque, depuis les physiciens jusqu'aux stoïciens, est de déterminer les principes des êtres, tels qu'ils sont... L'objet de la philosophie est pour Philon moins de connaître que de rapporter à Dieu, avec un culte intérieur, l'origine de nos connaissances, ou plutôt ce rapport est le seul moyen de la connaissance stable et certaine... La révélation qui était un moyen devient un but. La connaissance des êtres devient la « gnose » au sens que le mot devait avoir un peu plus tard. » (p. 315).

« Mais si la connaissance se complaît et se termine... à la révélation de l'être suprême, on verra dans le rapport personnel contenu dans

---

1. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Paris, Picard, 1908; in-8° XIV-336 pages.

2. *Theologische Literaturzeitung*, n° 16, 1er août 1908

cette révélation, la raison même et l'essence de tous les êtres; que sont, en effet, les intermédiaires chez Philon, sinon les instruments de la révélation en même temps que les causes et les principes des êtres ?... Le seul principe d'existence est le rapport à Dieu, non pas conçu comme un rapport physique, mais comme amour, culte et connaissance inspirés par Dieu... L'idée centrale de toute la métaphysique philonienne est de substituer comme raison explicative, le rapport moral des êtres à Dieu (inspiration, révélation) à un rapport physique ou mathématique.

» De ce point de vue, on comprendra l'attitude de Philon par rapport à la philosophie grecque. Le platonisme est pour lui particulièrement important : mais il n'en recueillera pas tout, ni même le principal. Il y voit avant tout le démiurge du *Timée* qui crée le monde par un acte de bonté, l'amour intermédiaire entre l'homme et le bien, et le monde intelligible ; ce monde n'est pour lui cependant un principe d'explication du monde que dans la mesure où il est le séjour des prophètes et des inspirés qui y vivent d'une vie éternelle, séparés du corps. Il ne reçoit donc du platonisme que ce qui implique un rapport moral entre Dieu et l'âme humaine.

« On chercherait vainement à expliquer par le Judaïsme de Philon une pareille transformation de l'esprit grec. Les causes en doivent plutôt être cherchées dans le milieu alexandrin. C'est là, sous des influences multiples et obscures, que s'est accomplie cette fusion entre philosophie et révélation d'où est sorti le philonisme. Là s'est créée la théologie des intermédiaires. Dans cette élaboration, le stoïcisme a joué le premier rôle. Elle a consisté surtout à introduire une différenciation entre les principes que les stoïciens réunissaient en leur unique divinité, identique à l'âme du monde »... (p. 316.)

« Philon n'a pas pris comme point de départ la philosophie grecque, mais cette théologie alexandrine qui devait produire les systèmes gnostiques et la littérature hermétique. C'est là, et non chez les prophètes juifs, qu'il a pris l'idée de la parole divine et de la révélation. Peut-être seulement, sous l'influence juive, a-t-il introduit dans ce mysticisme un sens humain et pratique. Sa conception du Dieu suprême, toujours plus élevé que l'âme qui veut l'atteindre et échappant sans cesse à ses prises, reste bien celle du Dieu juif qui, suivant le prophète Isaïe, n'est semblable à aucun être. Elle introduit dans la vie humaine un principe d'activité morale, une recherche sans fin d'un objet toujours désiré qui manque au mysticisme alexandrin des livres hermétiques »... (pp. 316, 317.)

M. Bréhier fait précéder son exposition d'une notice sur les manuscrits et les éditions de Philon et d'une bibliographie très complète.

Plotin. — Comme nous l'apprend déjà la dédicace de son livre (1), c'est du point de vue de Hartmann que M. Arthur Drews se propose d'étudier Plotin et de montrer son importance dans l'histoire de la philosophie. De ce point de vue Plotin, par rapport aux anciens, tient la

1. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. E. Diederichs, Iena, in-8° XII 339 pages. Dem Andenken Ed. V. Hartmanns gewidmet.

première place ; il est au-dessus de Platon et d'Aristote. Par rapport aux modernes, il a le grand mérite d'être un précurseur de la philosophie de l'Inconscient.

Pour établir sa thèse, M. A. Drews expose d'abord, dans une introduction, le développement de la philosophie ancienne avant Plotin. « L'histoire de la philosophie est l'histoire de l'effort de la raison humaine pour atteindre au vrai concept de l'Esprit. » Les Grecs ont eu la pénible tâche de commencer cette lutte sans savoir où et comment elle devait aboutir. Les premiers d'entre eux, de Thalès à Anaxagore, incapables de s'isoler de l'univers et hypnotisés par l'objectivité du monde sensible, l'identifièrent dans sa réalité matérielle avec la pensée. La contradiction intime de ce monisme primitif provoque la dialectique de Zénon et le scepticisme des Sophistes. Ceux-ci révélèrent alors la subjectivité de l'Esprit. Mais ils conservèrent au fond la méthode empirique du naturalisme et ne purent sortir des fantaisies du moi individuel. A Socrate était réservé de découvrir les ressources profondes du subjectivisme, en donnant pour guide à l'Esprit le concept. C'était, du même coup, remplacer par l'objectivisme de l'Esprit, et à l'intérieur même du sujet, l'objectivisme naïf des sens. Platon donne à l'objectivisme de l'Esprit un fondement solide dans sa thèse des Idées. De fait il identifie par là l'être et la pensée, puisque le concept est la réalité même. Cependant il ne sait pas expliquer de quelle manière l'Idée est principe de la nature et parvient à s'unir à elle, ni comment le concept psychologique, abstrait de l'expérience, peut être identique au concept métaphysique. Aristote s'est efforcé de résoudre ces deux problèmes ; mais par sa doctrine de la matière et de la forme, il revient au monisme matérialiste, la Forme étant pensée, et s'unissant à la matière. Il retarde ainsi le progrès de la philosophie, bien loin d'y concourir comme on le croit généralement. De même, à plus forte raison, les Stoïciens et les Épicuriens, avec leur sensualisme, — jusqu'à ce que les Sceptiques viennent le bouleverser et l'anéantir pour remettre les choses au point où elles étaient au temps des Sophistes. C'est là que Plotin les retrouvera.

M. Drews termine son introduction par une esquisse du développement de la pensée religieuse dont l'influence se retrouve chez les Néo-Platoniciens ; puis il consacre la 1re partie de son ouvrage à décrire la vie intellectuelle à Alexandrie, à rappeler brièvement la vie de Plotin, enfin à apprécier son caractère et son talent de philosophe et d'écrivain.

La 2me partie reprend alors l'exposé de la doctrine de Plotin, sous deux rubriques générales : A. *Der induktive Aufstieg der Plotinischen Weltanschauung*; B. *Der deduktive Abstieg der Plotinischen Weltanschauung*. M. Drews s'y inspire des travaux de Kirchner, de Richter et de Zeller. Je me contenterai de noter ce qui achève de caractériser son point de vue spécial.

Toute la philosophie de Plotin est une réponse à cette question : comment doit être conçu le Réel pour que la connaissance soit possible, en dépit des objections du scepticisme? Comme Platon pour qui se posait un problème analogue, Plotin affirme d'abord la souveraineté de

la raison comme moyen de connaissance. Mais toute connaissance est relative, disaient les Sceptiques ; c'est donc que l'objet lui-même est relatif, est lui-même Pensée. Comment du reste serait-il connu s'il n'était pas spirituel, s'il ne s'identifiait pas avec l'Esprit ? Mais toute connaissance suppose une connexion intime, des rapports étroits entre les concepts ; c'est donc que ceux-ci ont entre eux des relations vivantes, ils dépendent les uns des autres, ils sont génétiquement hiérarchisés ; c'est donc en définitive que, au-dessus d'eux, supérieur à la pensée et à l'être, se trouve l'Absolu, source dernière de toute réalité. Supérieur à la pensée, l'Absolu ne peut être connu, mais on s'unit à lui par un contact mystique, immédiat.

D'où l'on voit que le problème fondamental est pour Plotin celui de l'Absolu, de la Substance.

Et c'est là aussi, bien entendu, que M. Drews, d'une manière assez compliquée et obscure, retrouve le germe de la philosophie de Hartmann.

La 3me partie, assez courte, traite de l'école de Plotin. Puis l'auteur conclut par des considérations générales de même esprit que les précédentes.

Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

II

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

I. — Monographies de doctrines.

Les universaux. — Parmi tous les problèmes que soulève l'étude de a philosophie médiévale, le plus célèbre est, sans contredit, le problème des universaux. Et pourtant, malgré les nombreux travaux qu'il suscita, on n'est pas arrivé encore à une solution nette ; des divergences subsistent dans l'interprétation des doctrines et la classification des systèmes.

Le Dr J. Reiners vient de reprendre à nouveau cette question (1). Il limite son travail dans la présente brochure à l'étude du réalisme aristotélicien au début de la scolastique. Parmi les tenants de cette doctrine il mentionne Jepa, un Pseudo-Raban datant selon lui de la première moitié du XIe siècle, tandis que Prantl le croyait du IXe, Adélard de Bath, Gautier de Mortagne, Gauslenus de Soissons, Gilbert de la Porrée.

Ces divers auteurs concordent en un point : l'universel et le singulier ont le même sujet. Ils auraient emprunté cette idée à un texte, mal compris d'ailleurs, du commentaire de Boëce sur l'*Isagoge* de Porphyre, donnant ainsi, dans leurs considérations, la prédominance à l'aspect métaphysique du problème, au détriment du point de vue logique.

---

1. *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter.* Aachen, Ign. Schweitzer, 1907; in-8o, 60 p.

L'idée reste identique même lorsqu'elle aboutit à la théorie des « états » (Gautier de Mortagne) : une réalité concrète est individu, espèce ou genre, suivant les états dans lesquels on la considère. L'idée est la même encore dans la théorie de « l'indifférence », très voisine de la précédente ; la même enfin dans la théorie de la « collection » (Gauslenus) qui voit l'universel, non plus dans les singuliers, mais dans leur collectivité concrète.

Il y a dans l'étude du Dr Reiners de la finesse d'analyse et des observations heureuses. Pourtant n'exagère-t-il pas l'absence de toute considération logique chez les auteurs du XIIe, et partant ne creuse-t-il pas lui-même l'abîme qu'il veut faire voir entre eux et les réalistes modérés du XIIIe siècle ?

L'amour. — « Ce qu'on appelle ici le « problème de l'amour » pourrait, en termes abstraits, se formuler ainsi : Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible ? Et, s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles ? » — C'est ainsi que M. P. Rousselot présente le sujet dont il traite dans sa thèse complémentaire (1).

Au moyen âge le problème de l'amour se posait principalement sous la forme suivante : *Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum ?* Si tous les auteurs admettaient que Dieu seul béatifie pleinement l'homme, si tous encore étaient d'avis, suivant en cela la tradition, qu'il faut aimer Dieu pour lui-même, il y avait cependant entre eux des divergences dans la solution du problème. Deux grandes conceptions se partageaient les esprits : la conception *physique* et la conception *extatique*.

La première désigne « la doctrine de ceux qui fondent tous les amours, réels ou possibles, sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou pour mieux dire le seul naturel. » Cette manière de voir, qu'on pourrait appeler gréco-thomiste, avait été ébauchée par Hugues de St-Victor dans le *De sacramentis* et par S. Bernard dans son *De diligendo Deo*, mais elle fut précisée et systématisée par S. Thomas.

C'est à exposer la doctrine de ce dernier et à rechercher ses sources que s'attache particulièrement M. Rousselot. Dans une première partie, il met en relief les trois théories qui la fondent : celle du tout et de la partie, empruntée à Aristote ; celle de l'appétit universel de Dieu, d'origine néo-platonicienne ; celle enfin de l'identification du bien des esprits avec le bien en soi qui a des bases dans l'aristotélisme.

---

1. *Pour l'histoire du Problème de l'amour au moyen âge.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, hrsg. von Dr C. Baeumker und Dr G. von Hertling, B. VI, h. 6), Münster, Aschendorf, 1908; in-8°, VIII-104 pages. — La thèse principale de M. Rousselot a pour sujet l'*Intellectualisme de S. Thomas*. Comme elle est constructive autant qu'historique, il en sera rendu compte ailleurs.

« La conception *extatique* est plus difficile à définir avec précision que la conception physique, parce qu'elle n'est jamais arrivée à se constituer en un ensemble complet de doctrine. A vrai dire, on peut douter qu'elle en fût capable, et si la pousser à bout ce n'est pas la vider de toute intelligibilité... C'est une « mentalité » plutôt qu'une « théorie. » Pourtant elle a le droit de rentrer dans l'histoire de la pensée médiévale, car on retrouve en elle l'origine des doctrines nettement classées et définies.

« La conception extatique de l'amour a été exposée avec infiniment d'art, de ferveur et de subtilité par quelques-uns de ces mystiques éperdument dialecticiens qui sont les figures les plus originales du XIIe siècle ; on la rencontre à Saint-Victor, dans l'ordre de Cîteaux, dans l'école d'Abélard, et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des Franciscains. »

Voici les caractères qui la distinguent. D'abord, la dualité de l'aimant et de l'aimé. Tandis que dans la conception physique l'unité est la raison d'être, l'idéal et la fin de l'amour, ici la pluralité ou du moins la dualité est représentée comme un élément essentiel du parfait amour. A ce premier caractère de l'amour se rattachent diverses spéculations théologiques ; la théorie abélardienne de la création et la théorie richardienne de la Trinité. — Le second caractère c'est la violence de l'amour. Loin d'être, comme le soutient l'autre opinion, une tendance naturelle, l'amour apparaît ici comme en opposition avec les appétits innés. « Aimer, dans l'école gréco-thomiste, c'est chercher son bien, c'est donc « trouver son âme » ; dans l'école extatique, c'est « la perdre ». L'amour est ici une violence, c'est une « blessure », une « langueur », une « mort ». Deux théories définies et systématisées paraissent devoir être rattachées à cette doctrine. L'une, commune au XIIe siècle, a rapport à l' « ordre de la charité », qui se règle sur ce qui est meilleur en soi, l'autre a trait à l'acte de charité parfaite, et à la théorie du pur amour. — Le troisième caractère est l'amour irrationnel. Celui-ci se soumet tout, même l'intelligence, l'esprit. C'est la « folie » de l'amour. Guillaume d'Auvergne a *déduit* de là le mystère de la Rédemption sanglante. — Le quatrième caractère enfin est l'amour fin dernière. Il porte avec soi sa justification, sa raison et sa fin. Ce qui équivaut à dire qu'il est la béatitude. « Mais la béatitude n'était pas conçue autrement que comme la « possession du souverain Bien ». Donc l'action d'aimer devait être conçue comme une action formellement possédante. Cette conception, qui est très répandue au XIIe siècle, a eu, si je ne me trompe, une très grande influence sur le développement de la scolastique. Il ne faut pas chercher la différence essentielle du scotisme et du thomisme ailleurs que dans la notion de possession spirituelle. »

Telle est, dans ses grandes lignes, cette remarquable monographie. Il n'y faudrait pas chercher une histoire complète des deux conceptions de l'amour, — l'auteur nous en avertit dès le titre — mais il a marqué avec sagacité la courbe de son évolution, il a éclairé les courants doctrinaux qui s'y ramènent, donnant ainsi plus de relief à des notions éparses et souvent à peine formulées.

Preuves de l'existence de Dieu. — Le Dr G. Grunwald consacre un

fascicule des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* à étudier les preuves de l'existence de Dieu apportées par les auteurs du moyen âge (1). Son but n'est pas d'en donner un exposé détaillé, ni d'en faire la critique ; il a voulu simplement marquer le développement qu'elles ont pris depuis le IXe jusqu'au XIIIe siècle, époque à laquelle elles reçurent leur expression la plus parfaite.

Quatre noms lui semblent bien indiquer les divers stades de cette évolution : S. Anselme, les Victorins, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin marquent tous un progrès sur leurs devanciers et, par l'originalité de leur pensée, tranchent plus nettement sur les spéculations philosophiques de l'époque à laquelle ils appartiennent. Ils rentrent pourtant dans un courant général qui les prépare et dont ils sont plus ou moins tributaires. Aussi l'auteur, en même temps que leurs théories, afin d'en mieux faire saisir la valeur, expose celles qui les ont précédées.

Durant le IXe siècle, les essais qu'on rencontre dans les *Dicta Candidi* et chez Benoît d'Aniane sont bien imparfaits ; ils se rattachent à Cicéron et à S. Augustin. Au Xe, Atton de Verceil tente, lui aussi, une preuve basée sur le degré de perfection des êtres.

Dans son *Monologium*, S. Anselme se rattache explicitement à la tradition augustinienne ; mais sa fameuse preuve ontologique lui est personnelle.

Abélard, Rupert, Robert Pulleyn, Pierre Lombard demeurent dans la tradition patristique. Les arguments du dernier sont peu convaincants, malgré les efforts que firent plus tard ses commentateurs pour les mettre en valeur. Son élève, Pierre de Poitiers, arriva cependant à présenter avec quelque originalité ses preuves fondées sur les notions de substance et d'accident, de tout et de partie. Ces arguments ou d'autres similaires eurent la vogue au XIIe siècle. C'est à ce moment, avec Alain de Lille spécialement, qu'on remarque l'introduction, au milieu des idées platoniciennes jusque-là dominantes, sinon de la doctrine, du moins de la terminologie aristotélicienne.

L'apport des Victorins consiste surtout dans le recours à l'expérience, soit interne, soit externe, pour former la base de l'argumentation. On pourrait relever également chez Richard de St-Victor une maîtrise dans le raisonnement qui annonce déjà les grands scolastiques.

Alexandre de Halès et plus tard Henri de Gand n'ont fait que collectionner toutes les preuves connues de leur temps. Albert le Grand commence à introduire les principes de la physique aristotélicienne dans la preuve par le mouvement.

S. Bonaventure qui, dans ses commentaires sur les Sentences, se borne à justifier les preuves apportées par Pierre Lombard et se rapproche des opinions communes de son temps, a professé, dans son

---

1. *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, nach der Quellen dargestellt.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* hrsg. von Dr G. Baeumker und Dr G. Freih. von Hertling, B. VI, h. 3). Münster, Aschendorf, 1907; in-8o, XII-164 p.

De mysterio Trinitatis, une doctrine spéciale assez voisine de l'ontologisme de S. Anselme. Il soutient l'innéité de l'idée de Dieu.

Enfin S. Thomas fait entrer complètement dans sa démonstration les données de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote. La preuve par le mouvement n'était pas absolument nouvelle ; l'originalité de S. Thomas consiste dans l'application qu'il y a faite des principes du Stagirite. La preuve par les causes a été vraisemblablement empruntée à Avicenne ; S. Thomas est également tributaire d'Avicenne et de Maimonide pour la troisième par la contingence. La quatrième, par les degrés des êtres, doit beaucoup dans ses éléments matériels aux scolastiques des âges antérieurs. Mais S. Thomas, comme il l'avait fait pour les précédentes, lui a donné plus de rigueur et de force démonstrative. La preuve par la cause finale est une preuve traditionnelle qu'on trouve dès les débuts de la scolastique et même chez les Pères.

L'ouvrage du Dr Grunwald se recommande autant par son érudition que par la netteté de l'exposition.

2. — Monographies d'auteurs

Jean Scot. — M. J. Draeseke (1) vient de relever, en se basant sur le remarquable travail consacré par le Dr Endres à Honorius « Augustodunensis » (2), les traces de l'influence de Jean Scot sur la pensée médiévale. On était quelque peu étonné jusqu'ici de constater, d'une part, le silence fait autour de lui du Xe au XIIe siècle, et d'autre part, la subite reviviscence de ses idées au début du XIIIe siècle. Mais en réalité son influence, pour être cachée, n'en fut pas moins réelle et l'on n'a pas à noter une interruption aussi considérable dans la diffusion de ses doctrines. Honorius en est un exemple. Cet auteur, qui écrivait durant le second quart du XIIe siècle, Scot d'origine à ce qu'il semble, doit beaucoup à son illustre compatriote.

M. Dräseke croit qu'on pourra découvrir de nouvelles traces de cette influence. Elles existent déjà. Récemment, le Dr Ostler (3) notait les emprunts faits par Hugues de St-Victor au commentaire de Jean Scot sur la Hiérarchie céleste. D'ailleurs, si l'action du savant irlandais ne fut pas aussi considérable qu'on aurait pu s'y attendre, cela tient, je crois, non seulement à la suspicion dont il était l'objet dans les milieux orthodoxes, mais aussi à des circonstances d'ordre général, dont souffrirent tous les écrivains du IXe siècle. Les ruines accumulées par les Normands arrêtèrent la propagande littéraire. Des manuscrits furent détruits ou bien on n'eut plus le temps ni le goût de les transcrire. Et c'est pourquoi, en dehors de Jean Scot, plus que lui, des auteurs, comme Ratramne, demeurèrent à peu près inconnus durant tout le moyen âge.

---

1. *Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Erigena*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. L. (1907) p. 323-347.

2. Cet ouvrage a été analysé dans mon dernier Bulletin. *Rev. des Sc. Ph. et Th.* I (1907), p. 744-750.

3. *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*. p. 9. Münster, Aschendorf, 1906.

Roscelin. — Dans la brève étude consacrée par M. G. Buonaiuti à Roscelin (1), un point est à relever. L'auteur ne croit pas que les théories nominalistes, très réelles, du chanoine de Compiègne, l'aient amené à ses doctrines erronées sur la Trinité. Tout au contraire, le désir de donner une explication apologétique de ce mystère l'aurait conduit au nominalisme. Ce dernier système en effet lui aurait paru plus compatible avec les données de la foi que le réalisme exagéré qui formait alors la seule alternative possible.

Le traité « De erroribus philosophorum ». — Le Père Mandonnet prépare en ce moment une nouvelle édition de sa magistrale étude sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*. Cette revision l'amènera, semble-t-il, à résoudre de nouveaux problèmes littéraires. En tout cas, l'un d'eux l'est déjà, et il nous présente la solution dans la *Revue néo-scolastique* (2). Il s'agit d'une composition du XIIIe siècle, jusqu'ici attribuée à Gilles de Rome. Mais des divergences doctrinales profondes entre l'auteur du *De erroribus* et le célèbre augustin ne permettent pas de les identifier. Par une série d'observations très perspicaces, le Père Mandonnet arrive à conclure que l'auteur de cet ouvrage doit être cherché parmi les dominicains espagnols. Il aurait écrit probablement entre 1260 et 1274. Mais pour l'instant on ne saurait citer aucun nom avec quelque assurance.

Raymond Lulle. — L'œuvre immense de Raymond Lulle a été longtemps discutée, mais en somme elle est peu connue. Les éditions en sont rares et elle déroute souvent par sa complexité ceux qui ont pu l'aborder. Pourtant, en ce moment, un important mouvement se produit au sujet de l'illustre franciscain, et cela pour des motifs fort divers. On célèbre en lui une gloire du pays catalan, on exalte le littérateur autant que le philosophe et le théologien. Quoi qu'il en soit, on a commencé une édition de ses ouvrages rédigés en catalan ; une revue, la *Revista Luliana*, étudie les questions qui se rapportent à sa personne et à ses idées.

M. Salvador Bové est un des représentants de ce mouvement. Il voudrait même lui donner encore plus d'ampleur. C'est pourquoi il entreprend un travail de longue haleine qui a pour but de mettre à la portée du public savant l'œuvre du célèbre polygraphe. Le projet est en soi excellent et mérite d'être encouragé. Qu'on adopte ou non les idées de Raymond Lulle, il y aura intérêt pour tous à le connaître autrement que par des intermédiaires et des commentateurs plus ou moins fidèles. Toutefois le nombre, la variété de ses ouvrages et souvent leur rédaction un peu diffuse ne permettent pas de songer à une publication intégrale. M. Bové tente une adaptation plus en rapport avec nos habitudes d'esprit. La matière sera distribuée en questions et articles d'après la méthode scolastique dont S. Thomas d'Aquin forme le type

---

1. *Un filosofo della contingenza nel secolo XI. Roscellino di Compiègne*, dans *Rivista storico-critica delle scienze theologiche*, mars 1908, p. 195-212.

2. *Le traité « De erroribus Philosophorum » (XIIIe siècle). Revue néo-scolastique*, XIV (1907), p. 533-552.

le plus achevé. Quelques volumes contenant des explications nécessaires pour pouvoir entrer dans l'esprit du système y seront joints. Le tout comprendra vingt volumes.

Celui qu'il nous donne aujourd'hui (1) est comme la Préface de sa collection. Il y expose les idées principales de l'*Ars magna*, en fait la critique et répond aux difficultés qu'elles ont soulevées. D'après l'auteur, le système de Raymond Lulle consiste essentiellement dans l'exposé de deux mouvements de l'intelligence : l'un qui remonte des choses sensibles à Dieu, l'autre qui descend des perfections divines aux êtres particuliers. Ce serait une synthèse des méthodes aristotélicienne et platonicienne. Lulle, conforme pour la première partie aux doctrines essentielles de S. Thomas, le compléterait dans la seconde en ramenant à un système scientifique ce qui est un mouvement naturel de l'esprit humain.

Il vaut mieux attendre les textes pour apprécier cette position et ces affirmations. Toutefois, à en juger par l'exposé que donne M. Bové, s'il y a dans la tentative de Lulle quelque chose de hardi, qui a mérité l'attention de plusieurs grands esprits en quête d'une synthèse de tout le savoir humain, il y a aussi beaucoup d'artificiel. Il resterait à voir jusqu'où cette doctrine est conforme aux idées de S. Augustin et de S. Anselme.

Mais dès maintenant on ne peut s'empêcher d'admirer l'optimisme avec lequel M. Bové souhaite voir cette méthode lullienne entrer dans le domaine pratique et l'enseignement universitaire. Attendons du moins qu'il nous donne les moyens de la mieux connaître. Son présent travail eût gagné à être plus concis et mieux organisé. On y trouve des redites qui sont loin d'aider à la clarté.

Kain. M. Jacquin, O. P.

III

PHILOSOPHIE MODERNE (2)

I. — Ouvrages généraux

M. Aloïs Riehl fait paraître une seconde édition de son histoire du criticisme (3). Il y apporte d'assez nombreuses modifications, surtout en ce qui concerne Locke et Hume. Il insiste davantage sur le développement de la pensée de Kant et expose plus en détail la critique des idées d'espace et de temps.

---

1. *El sistema científico Luliano Ars magna. Exposición y critica.* Barcelone, Imprimerie catholique, 1908, in-4°, LXVIII-598 pages.

2. Les quelques comptes-rendus qui suivent, peu nombreux et assez brefs pour la plupart, n'ont pas la prétention de former un véritable *Bulletin* d'Histoire de la Philosophie moderne. On voudra bien y voir simplement le gage, pour les années suivantes, d'un travail plus complet, et nous en avons l'espoir, plus satisfaisant.

3. *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* I B. *Gesch. des philos. Kritiz.* 2te, neu verfasste Aufl. — Leipzig, Engelmann, VII-614 pages.

Le troisième volume de l'Histoire de la philosophie de A. Mannheimer (1) vient, après une attente de quatre années, compléter les précédents. Il va de Kant jusqu'à Nietzsche, et suit toujours la même méthode de vulgarisation scientifique.

II. — Monographies

Giordano Bruno. — En Italie, comme de juste, on étudie spécialement Giordano Bruno.— M. Emm. Troïlo (2) expose les principes généraux de sa philosophie, d'une manière intéressante, mais que l'on souhaiterait plus dégagée des opinions philosophiques personnelles à l'auteur. — M. Gentile (3) analyse sa conception de la religion qui explique l'attitude prise par lui à Genève et à Wittemberg, à l'égard de la Réforme, puis à Venise et à Rome, à l'égard du Saint-Office. — M. Fr. Paolo Calamita (4) commence avec une étude sur ses idées astronomiques, une série de travaux qui doivent nous donner une exposition historique et critique de tout son système.

Hobbes. — Dans les études de M. Hannequin, publiées par M. Chabot (5), se trouve une esquisse inachevée et inédite de la *Philosophie de Hobbes*. Elle date de 1883, mais n'en garde pas moins l'intérêt qu'un esprit aussi philosophique ne pouvait manquer de lui donner.

M. Hannequin se proposait d'exposer la philosophie de Hobbes sous ces trois divisions : I. la Philosophie première ; II. la Psychologie ; III. la Politique. Seuls les deux premiers points ont été traités.

I. — Hobbes définit la philosophie « la connaissance des *effets* ou *phénomènes* par leurs causes génératrices conçues, et inversement de la génération possible des phénomènes ou effets, en employant le droit raisonnement » (*Logica* § 1). Cette définition caractérise l'empirisme et le matérialisme de Hobbes. Il veut s'en tenir aux phénomènes, mais aussi les expliquer par le raisonnement ; et par là il entend l'analyse et le calcul des éléments qui les composent. « Juger, c'est additionner deux ou plusieurs idées... Philosopher, c'est, par une série convenable de calculs, refaire la somme représentée par les idées qui se rapportent aux êtres de la nature... en additionnant les termes simples qui s'y trouvent réalisés : ce sont ces termes simples qui sont la raison des êtres, comme les parties aliquotes d'une somme sont la raison de cette

---

1. *Geschichte der Philosophie, in übersichtlicher Darstellung.* III. Teil : *von Kant bis zur Gegenwart.* — Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag, 1908; VIII-287 pages.

2. *La filosofia di Giordano Bruno.* — Turin, Bocca, 1907; 1 vol. in-16, 160 pages.

3. *Giordano Bruno nella storia della Cultura.* — Milan, Sandron, 1907; 1 vol. in-16, 146 pages.

4. *L'astronomia nei dialoghi metafisici di Giordano Bruno.* — Bitonto, Garofalo, 1908; in-8°, 47 pages.

5. *Études d'histoire des Sciences et d'histoire de la Philosophie.* — Avec une préface de R. Thamin, recteur de l'Académie de Bordeaux, et une introduction de J. Grosjean. — Paris, Alcan, 2 vol. in-8°, CI-264 et 326 pages.

somme. » Les causes génératrices dont s'occupe la philosophie ne sont pas « les conditions historiques, les circonstances empiriques qui ont rendu possible l'existence de l'être »... mais ce qui l'explique, « ce qui le rend *intelligible* », les éléments idéaux accessibles à l'analyse. — M. Hannequin étudie ensuite les idées de Hobbes sur l'Espace, le Temps, le Mouvement et le Mécanisme absolu auquel il aboutit, en le comparant au « mécanisme idéaliste de Descartes. »

II. — La seconde partie expose les théories concernant la Sensation, l'Imagination, la Logique, les Passions et la Volonté. — « La Logique de Hobbes repose sur le nominalisme le plus arrêté, comme sa psychologie sur un sensationnisme déjà très complet et très semblable à celui de Hume. » — « Les passions sont assimilées à de véritables forces aveugles résidant dans l'esprit. » — La volonté n'est qu'une sorte de résultante des mouvements qui se cachent sous nos désirs et nos craintes ; ce qui la distingue du désir, avec l'essence duquel elle se confond, c'est la délibération, qui n'est qu'une sorte d'équilibre momentané de nos penchants divers; et c'est cet équilibre qui est la cause de l'illusion de la liberté ; mais sous cette complexité apparente se cache la loi très simple qui préside à la continuité du mouvement et qui est toute mécanique. »

Descartes. — Le tome X des *Œuvres de Descartes* (1), paru dans le courant de l'année, comprend le *Compendium Musicae ;* les *Regulae ad directionem ingenii ;* puis tous les extraits, qui se rapportent à Descartes, du *Journal de Beekmann*, manuscrit retrouvé à Middelbourg en 1905 ; d'importants fragments mathématiques publiés soit en 1701, soit par Foucher de Careil en 1859-1860 et corrigés avec soin d'après les manuscrits ; le début d'un dialogue en français, *La recherche de la vérité*, dont on n'avait qu'une traduction latine ; un long supplément à la correspondance ; le *Calcul de Mons. Descartes* ou Introduction à sa Géométrie. — L'édition comprendra encore deux volumes.

Il n'y avait pas encore en Allemagne de monographie complète sur Descartes. M. K. Jungmann (2) vient de combler cette lacune, et de manière très heureuse. Il retrace avec précision et clarté l'histoire de la pensée de Descartes dont il donne à chacun de ses moments un exposé très satisfaisant. Voici comme il divise son travail : I. *Die Methode* (1619) ; II. *Die Mathematik* (1619-1623) ; III. *Die Erkenntnistheorie* (1628-1629) ; IV. *Die Wissenschaften* (1629-1650) ; V. *Die Werke Descartes'*.

M. J. Prost étudie l'influence de Descartes sur l'atomisme de Géraud de Cordemoy et l'occasionnalisme de Louis de La Forge et de Malebranche (3). C'est là une contribution importante, sinon toujours décisive en ses jugements, à l'histoire de la diffusion du cartésianisme.

---

1. Paris, L. Cerf., achevé d'imprimer 20 mars 1908.

2. *René Descartes. Eine Einführung in seine Werke.* — Leipzig, Eckardt, 1908; in-8°, VIII-234 pages.

3. *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne.* — Paris, Henry Paulin, 1907; in-8°, 274 pages.

Newton. — L'histoire de la philosophie dépend dans une certaine mesure de l'histoire des sciences. Aussi M. Léon Bloch a-t-il cru faire œuvre d'historien de la philosophie, en recherchant quelles étaient les idées directrices et la méthode de Newton (1). C'est en réalité toute l'œuvre scientifique de Newton qui se trouve étudiée dans son ouvrage ainsi que sa valeur et la place qui lui revient dans l'histoire des idées. — Malgré l'intérêt de sa thèse et sa compétence scientifique, on s'est accordé en Sorbonne (2) à reprocher à M. Bloch son défaut de méthode et de sens historique. M. Milhaud, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*(3), précise et développe cette critique, en ce qui concerne les jugements portés sur Descartes.

Spinoza. — Si l'admiration et l'enthousiasme pour une doctrine philosophique et ses bienfaits d'ordre moral doivent aider à en bien pénétrer le sens, il faut penser que M. Alfred Wenzel a mieux que beaucoup d'autres compris Spinoza (4). Et cette remarque a son importance, car l'auteur nous déclare se séparer dans ses conclusions des historiens de Spinoza les plus récents (5), tels que Kuno Fischer, Friedländer, Camerer, Freudenthal etc... Avec un seul d'entre eux il est presque entièrement d'accord : Friedrichs, auteur d'une dissertation intitulée : *Der Substanzbegriff Spinozas, neu und gegen die herrschenden Ansichten zu Gunsten des Philosophen erläutert* (6).

Dans son premier volume, seul paru encore, M. Wenzel expose la doctrine de Spinoza sur Dieu, la connaissance humaine, l'essence des choses; la psychologie et la morale seront traitées dans le second volume.

L'originalité de Friedrichs réside dans sa manière de concevoir les rapports entre la Substance et ses Attributs. Aussi s'attendrait-on à ce que M. Wenzel, qui établit sur elle toute son interprétation du Spinozisme, nous la fît connaître clairement. Mais il préfère l'incorporer à l'ensemble de son exposé (7), comme l'indiquent les titres mêmes qui le divisent : *Spin. Lehre von Gott und der menschlichen Erkenntnis*, et *Spin. Lehre von Gott und dem Wesen der Dinge.*

---

1. *La philosophie de Newton.* — Paris, Alcan, 1908; in-8°, 642 pages. Signalons, à ce propos, les remarquables études de M. Duhem, en cours de publication : dans la *Revue de Philosophie, Le mouvement absolu et le mouvement relatif;* dans les *Annales de philosophie chrétienne, Essai sur la notion de la Théorie physique de Platon à Galilée.* — M. René Berthelot vient aussi de réunir en volume différentes études d'hist. de la philos. et d'hist. des sciences, parues dans le *Bulletin de la Société française de Philos.* la *Grande Encyclopédie*, la *Biblioth. du Congrès intern. de Philos. de 1900*, la *Revue de l'Université de Bruxelles*, sous le titre: *Évolutionnisme et Platonisme*, Paris, Alcan, 1908; in-8° IV-324 pages.

2. Cf. *Rev. de Mét. et de Mor.*, mars 1908, suppl. p. 36 ss.

3. Juillet 1908, p. 492.

4. *Die Weltanschauung Spinozas.* Ier B. Leipzig, Engelmann, 1907; VIII-479 pages.

5. De langue allemande, bien entendu, M. Wenzel ignore les travaux de Brunschwicg, Couchoud, Delbos, Rivaud.

6. Greifswald, 1896.

7. Vorwort, p. IV.

La première partie comprend les sections suivantes : I. Wahrheit und Irrtum. II. Die Hilfsmittel der wahren Erkenntnis : Begriff und Denken. III. Die Quellen der wahren Erkenntnis. IV. Die emotionalen Wirkungen der Scientia intuitiva.

La seconde partie, deux autres : I. Die allgemeinen Bestimmungen des Wesens. — II. Die konkrete Darstellung des Wesens in der Erscheinungswelt.

La méthode suivie par M. Wenzel rend difficile une analyse brève et suffisamment intelligible de ses idées directrices ; disons seulement qu'il insiste sur le caractère positif, actif et vivant de la Substance, sur son unité avec les Attributs, sur la manière dont son activité s'unit à celle des causes externes. Au point de vue de la connaissance, il fait ressortir le rôle attribué par Spinoza à l'expérience et s'efforce de préciser les caractères de l'intuition. Il termine en opposant le Spinozisme à l'idéalisme de Kant. La Substance n'est pas un noumène dissimulé derrière les Attributs et inattingible, car les Attributs n'en sont pas réellement distincts.

La *Revue de Métaphysique et de Morale* (1) publie une étude sur *Le Dieu de Spinoza*, recueillie parmi les papiers de M. Brochard. Elle se divise en deux parties. La première, qui est la principale, est une tentative faite pour concilier les deux conceptions différentes de Dieu données par Spinoza dans le *Traité théologico-politique* et dans l'*Éthique*. La seconde, sur laquelle nous ne reviendrons pas, détermine les influences exercées sur Spinoza par les philosophes grecs, et ce qu'il y a d'original dans sa philosophie, à savoir la négation de toute finalité.

Les différences entre le *Traité* et l'*Éthique* ne peuvent s'expliquer par les dates de leur composition. Ils sont de la même époque (1670 et 1676) et dès le *Traité*, Spinoza est, sans aucun doute, en pleine possession de sa pensée. « Il faut donc, si l'on veut exactement démêler la pensée du philosophe, se faire de la divinité une conception assez large et assez compréhensive pour convenir à la fois au Dieu de l'*Éthique* et à celui du *Traité*. »

Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza s'occupe des rapports entre la raison et la foi. Chacune a son domaine à part. La raison « nous permet de comprendre la réalité, de connaître les vérités éternelles » ; la foi « consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets et ce qu'on en sait par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance (2). » Il n'y a de déduction possible de la raison à la foi que pour une intelligence supérieure à la nôtre. La foi relève de la certitude morale. Elle « exprime sous une autre forme les mêmes vérités que la science découvre par la lumière naturelle. » Elle permet à ceux qui ne sont pas philosophes et ne conforment pas leur conduite à la raison d'atteindre malgré cela la béatitude. Spinoza admet le fait de la Révélation et la mission divine de Jésus. « La religion, à ses yeux, n'est pas toute la vérité, elle est vraie cependant et

1. Mars 1908, p. 129.

2. Cf. *Benedicti de Spinoza opera*, ed. Van Vloten, et Land, 1882, t. I, ch. XIV, p. 538.

ce qu'elle enseigne est excellent. Elle était le plus précieux trésor de l'humanité avant que la raison eût pris conscience d'elle-même, et depuis l'avènement de la science elle est encore la consolatrice de la plus grande partie du genre humain. »... « S'il en est ainsi il faut bien que Dieu, tel que le conçoit la philosophie, ne soit pas uniquement la substance pensante et étendue que la raison connaît. Il faut qu'il y ait en lui des intentions, une volonté bienveillante et, comme dit Spinoza lui-même, propice à tous les hommes... En dernière analyse le Dieu de Spinoza est un Dieu personnel. »

L'*Éthique*, malgré les apparences, ne contredit pas cette conclusion. Dieu est bien la substance une, immuable, infinie et universelle, mais cette substance est concrète et individuelle ; son intelligence et sa volonté n'ont de commun avec les nôtres que le nom, mais il est conscient et connaît toute réalité ; il est étendu, mais d'une étendue purement intelligible et qui en tout cas n'exclut pas la pensée ; il agit nécessairement, mais parce qu'il est la suprême liberté. Enfin « il faut songer... que la pensée et l'étendue divines, les seules que nous connaissions clairement, ne sont pas tous les attributs de Dieu. Parmi les attributs en nombre infini que Dieu possède en outre, rien ne s'oppose à ce qu'il s'en trouve d'autres, tels que ceux que l'on désigne ordinairement sous le nom d'attributs moraux. » De plus certains passages de l'*Éthique* (Prop. 68, sch. I : part. IV, prop. 37, sch. I : etc...) rappellent expressément le point de vue du *Traité*.

Dans un *Fragment d'une étude sur Spinoza*, édité dans les *Études d'histoire des Sciences et d'histoire de la Philosophie* (1), M. A. Hannequin rapproche la manière dont Spinoza établit la doctrine de la Substance dans la première partie de l'*Éthique*, de la preuve ontologique de Descartes dont il donne une pénétrante analyse. « Si l'on voulait exprimer en une formule concise le principe qui domine toute la doctrine de Spinoza sur Dieu et, par conséquent, toute sa métaphysique, on devrait dire qu'il soutient, comme son maître et inspirateur, Descartes, la primauté de la perfection sur la nécessité de la perfection qui est puissance et vie, et à laquelle convient vraiment le nom de Dieu. » (p. 13.)

Leibniz. — Dans la collection des *Philosophische Arbeiten*, M. Alb. Görland publie un travail sur l'idée de Dieu chez Leibniz (2), qui doit servir d'introduction à une série de monographies sur les différents points du système. Le 1er chap. — rapports de Dieu et de la science, — met bien en lumière l'intellectualisme de Leibniz par opposition au volontarisme de Descartes. Le 2e chap. étudie Dieu et la moralité ; le 3me les concepts de possibilité et de réalité, de nécessité, de cause efficiente et finale ; le 4e la contingence du monde, le 5e, un peu tardivement peut-être et brièvement, les preuves de l'existence de Dieu. M. Görland suit toujours de très près le texte de Leibniz dont il fait de copieuses citations. Il est

1. Paris, Alcan, 1908, t. II, ch. I.

2. *Der Gottesbegriff bei Leibniz, ein Vorwort zu seinem System* (collect. *Philosophische Arbeiten*, éditée par Herm. Cohen et P. Natorp). Giessen, Töpelmann, 1907; in-8°, VI-138 pages.

à regretter toutefois que la traduction n'en soit pas toujours très exacte.

M. Max Leopold montre dans l'*Archiv* (1) comment s'est formé le système cosmologique et métaphysique de Leibniz à partir du mécanisme de Descartes et de Hobbes, et comment il arrive par sa théorie des monades et des deux forces active et passive à rétablir l'unité entre le monde spirituel et le monde corporel, à réconcilier mécanisme et téléologie.

Kant. — M. Victor Delbos donne une traduction des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (2), faite sur le texte adopté par l'édition de l'Académie des Sciences de Berlin. Il y joint une biographie de Kant, des notes nombreuses et une introduction sur la morale de Kant, où l'on retrouve les idées fondamentales de son ouvrage : *La Philosophie pratique de Kant.*

M. Herman Cohen publie dans la *Philosophische Bibliothek* un commentaire de la Critique de la Raison pure (3), qui se réfère au texte paru dans la même collection. Savantes et originales, les réflexions de l'auteur supposent souvent pour être comprises du lecteur une connaissance approfondie de Kant, et même de l'interprétation spéciale de M. Cohen, exposée plus au long dans son étude sur la théorie kantienne de l'expérience (4).

Nous avons déjà signalé dans la première partie de ce bulletin, à propos d'Aristote, l'étude de M. S. Aicher : *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles* (5). Ici encore l'auteur se montre digne du prix que lui a décerné la Kantsgesellschaft.

Taine. — La publication de la correspondance de Taine rendait possible une étude nouvelle et originale de sa philosophie. Le sujet a tenté M. Paul Nève, qui vient de faire paraître le résultat de ses recherches dans la *Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie*, de Louvain (6).

Après avoir rappelé en quelques pages la vie de Taine, M. Nève expose l'œuvre du philosophe, la divisant en deux parties générales : I. les Causes ; II. les Normes. Les Causes — l'auteur n'explique pas le sens de ce titre — comprennent la Métaphysique (ch. II), la Cosmologie (III), la Sociologie (IV), la Psychologie (V), la Sociologie spéciale (VI), l'Esthétique (VII). Les Normes, ce sont : la Morale (VIII), la Logique (IX), la Politique (X), l'Idéal dans l'Art (XI). L'auteur justifie la distinction de cette seconde partie, que semblerait exclure le déterminisme de Taine,

---

1. *Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.* — *Arch. f. Gesch. der Phil.*, XXI B., H. I., oct. 1907, p. 1 et H. 2, janv. 1908, p. 145.

2. Paris, Delagrave; in-16, 211 pages.

3. *Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft.* — Leipzig, Dürr, 1907; in-16, IX-233 pages.

4. *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlin, 2 Aufl. 1885.

5. Berlin, Reuther et Reichard, 1907; in-8°, XII-137 pages.

6. *La philosophie de Taine. Essai critique.* — Louvain, Institut supérieur de Philosophie; Paris, Lecoffre; Bruxelles, Dewit, in 12, XVI-351 pages.

en remarquant avec raison que le déterminisme, malgré qu'il en explique l'influence à sa manière, admet l'existence de normes dans la vie humaine, — et que Taine ne sut pas « maintenir jusqu'au bout et dans ses dernières conséquences » la rigidité de ses principes.

Taine eut une métaphysique. C'est là ce que révèlent surtout sa correspondance et les fragments publiés avec elle. De ses ouvrages, comme *les Philosophes classiques* ou *l'Histoire de la littérature anglaise*, on pouvait conclure avec M. Barzellotti, que Taine admettait la possibilité d'une métaphysique. Nous savons maintenant qu'il a été plus loin : « il en a lui-même tracé les grandes lignes ». En effet, « la question de savoir s'il n'existe qu'un seul être ou plusieurs êtres, est manifestement un problème de métaphysique. Or à cette question, Taine a répondu et très catégoriquement. Selon lui il n'existe qu'un seul être, la nature : tous les êtres en sont les membres, leurs actions en sont la vie : la pluralité des choses n'est qu'apparente, elles sont un aspect particulier, individualisé du tout infini et parfait. En dehors de celui-ci, rien n'existe, et tout ce qui existe est une de ses parties, un de ses attributs ou un de ses actes. » p. 41. — « La nature est Dieu, écrit Taine, le vrai Dieu, parce qu'elle est parfaitement belle, éternellement vivante, absolument une et nécessaire... elle est le tout infini et parfait. » — « Il n'existe donc qu'un seul être, ayant la plénitude de l'Être. Et comme d'autre part, « l'absolu est à la fois essence et manifestation », ce Dieu se manifeste nécessairement. Cette manifestation revêt deux formes, selon qu'elle s'opère par un acte immédiat et par un acte progressif. La première manifestation, c'est Dieu ou l'Être manifesté immédiatement ; la seconde manifestation, c'est le monde ou l'Être manifesté progressivement... » pp. 43, 44. Taine ne fera que préciser ce panthéisme de la vingtième année, lorsqu'il dira plus tard de la nature : « elle est une pure loi abstraite qui, se développant en lois subordonnées, aboutit sur tous les points de l'étendue et de la durée à l'éclosion incessante des individus et au flux inépuisable des événements. » (*De l'Intelligence*. Préf. p. 10).

Les quelques principes de cosmologie que l'on rencontre dans les œuvres de Taine, sont par suite en connexion intime avec sa métaphysique. Voici à quoi ils se réduisent : « il n'y a rien de réel dans les corps que leurs mouvements ; ces mouvements sont des sensations rudimentaires, des qualités, c'est-à-dire des faits constitutifs de faits plus complexes dont ils sont l'essence et la cause. » p. 77.

M. Nève montre bien l'influence de cette conception fondamentale sur les théories sociologiques, psychologiques et esthétiques de Taine, qu'il expose d'ailleurs très en détail, et avec beaucoup d'exactitude.

Les mêmes qualités d'historien se retrouvent dans la seconde partie.

L'auteur joint, à son exposé, une critique de la philosophie de Taine. Bien que cette partie de son ouvrage ne relève pas strictement de l'histoire de la philosophie, elle montre, comme toute critique, et mieux qu'une simple reproduction des textes, jusqu'où M. Nève a su pénétrer la pensée de Taine. Et cette remarque est de notre part un éloge... au moins pour l'ensemble des appréciations qu'il porte, car il est un point sur lequel il m'a paru moins heureux. C'est au ch. II, p. 57, lorsque

M. Nève, examinant l'argument par lequel Taine essaie d'établir l'existence de Dieu, prétend que son argumentation suppose une conception quantitative de l'Être. Il est possible que de fait les idées de Taine fussent alors assez matérielles ; une lettre à Prévost-Paradol, écrite sept mois plus tard (25 mars 1849) sans le prouver (1), pourrait le faire soupçonner. Mais il suffit, pour la preuve en question, que la « notion d'être » ait été pour lui univoque, et non analogue comme pour M. Nève (p. 59), et que par la plénitude de l'Être il ait entendu sa perfection.

A cette critique de détail on en pourrait joindre une autre plus générale. On a souvent dit qu'il n'y avait pas eu d'évolution dans la pensée de Taine. M. Nève se fait l'écho de ce jugement, vrai, croyons-nous aussi, pour une grande part. Mais ne le prend-il pas trop à la lettre ? N'y a-t-il pas quelque différence entre le disciple fervent de Spinoza à l'École normale et l'empiriste qui s'extasiait devant le « petit fait » bien observé ? Taine aurait-il écrit au moment où il publiait l'*Intelligence*, ce plan de travail du mois d'août 1849, où nous lisons ceci : « Remarquez que ces lois de la raison, nous les trouvons aussi *à priori*. Car nous les tirons du concept de la Pensée considérée en soi. En d'autres termes nous disons que concevoir la Pensée, c'est concevoir qu'elle a telles et telles lois, c'est-à-dire tels et tels modes d'action. La raison se concevant elle-même, nous donne ses propres lois. Ce n'est donc pas un moi qui écrit ce travail, c'est la Pensée » (2) ? Non évidemment, puisqu'il disait lui-même de ces lignes trois mois plus tard : « Ceci est de l'idéalisme pur, je n'avais pas encore fait la distinction entre percevoir et concevoir ». (3) M. Nève n'a donc pas tiré tout le parti possible des documents si précieux qu'il avait en main ; il n'a pas suivi d'assez près — de l'intérieur — la vie intellectuelle de Taine ; de même il n'a fait qu'indiquer en terminant (ch. XII) les influences subies par lui, sans pousser plus loin l'analyse, ce qui peut-être était possible pour Spinoza, Hegel, Condillac, Mill, A. Comte.

Aussi bien, nous allions l'oublier, M. Nève avait-il un autre but : « opérer la synthèse des idées (de Taine), en glanant les éléments dans l'œuvre intégrale. » (p. XIII). Il y a réussi sans aucun doute.

Kain. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

---

1. *H. Taine. Sa vie et sa Correspondance*, Paris, Hachette, t. I, 1902, p. 63. — Taine, parlant de la période matérialiste par où doivent passer les philosophes, dit à son ami : « C'est là où tu en es, où j'en étais *il y a dix-huit mois...* »

2. *Ibid.*, Appendices, p. 348.

3. *Ibid.*, p. 115.

Bulletin d'Apologétique

I

LE PROBLÈME DE LA FOI ET L'APOLOGÉTIQUE

Le R. P. Allo, O. P., a réuni en volume sous le titre : *Foi et Systèmes* (1), les articles très remarqués qu'il avait publiés sur les principales questions religieuses agitées en ces dernières années. Dans la préface, l'auteur montre que la distinction des méthodes est nécessaire, pour assurer aux travaux de critique religieuse des résultats durables. La méthode historique, incapable sans doute de dire le dernier mot en quoi que ce soit, doit demeurer indépendante dans son champ propre et modeste, des philosophies trop systématisées. Elle ne peut prétendre qu'à établir, en se basant sur les constatations documentaires et les lois empiriquement connues du témoignage humain, un certain nombre de phénomènes concomitants ou successifs. Des disciplines plus hautes interviennent pour nous dicter un choix entre les diverses conjectures possibles en présence des phénomènes constatés, mais la reconstruction à laquelle on arrive ainsi, n'est pas une conclusion de la méthode *historique*, mais une conclusion *philosophique*.

Voici un bref résumé des pénétrantes études qui suivent.

Ch. I. La peur de la Vérité. — Certains malentendus divisent les catholiques dirigeants, qu'ils soient ou non des hommes d'étude, à cause des préoccupations exagérées d'un avenir trop immédiat, lesquelles inspirent parfois une certaine peur des vérités non encore vulgarisées, à ceux qui ne voient pas tout de suite les moyens de les utiliser. La solution de ce conflit est avant tout morale, elle consiste à pratiquer une mutuelle tolérance, et à reconnaître la légitimité et la nécessité de la division du travail. Que le savant laisse le prédicateur prêcher et celui-ci le penseur penser et le critique critiquer, et surtout que les uns et les autres se souviennent que leur manière de voir n'épuise pas toute *la vérité*.

Ch. II. Penser pour vivre. — Selon M. Laberthonnière, l' « Idéalisme grec » s'oppose au « Réalisme chrétien. » Cette antithèse est forcée. Assurément, le sens de la vie humaine s'est transformé par le Christ, mais il n'y a pas eu substitution. L'idéal grec était vraiment humain dans son idée foncière et ses grandes lignes. Le Christianisme l'a adopté en l'élevant et en l'étendant. Au lieu de la contemplation passagère et abstraite du divin, réservée aux seuls métaphysiciens, il

1. Paris, Bloud, 1908.

a proposé à tous les hommes la contemplation amoureuse et éternelle de Dieu dans son essence.

Ch. III. Extrinsécisme et Historicisme. — L'Extrinsécisme consiste, soit dans une étroitesse de logicien méfiant qui compromet une méthode d'ailleurs excellente, soit dans un défaut de critique dans le choix des faits que cette méthode utilise. Il faut compléter la démonstration par le miracle et la prophétie, à l'aide d'arguments moins universels mais scientifiques : état présent de l'Église, preuves psychologiques, morales, sociologiques. L'Historicisme qui prétend reconstituer le passé à l'aide des seuls documents, n'existe pas comme doctrine abstraite et explicite, mais il se retrouve, à l'état inconscient et inavoué, chez bon nombre d'esprits qui, en fait de science religieuse, ne croient qu'au positivisme. Ces deux tendances d'esprit ne sont pas sans danger pour la foi.

Ch. IV. A la recherche d'une définition du dogme. — 1° Les dogmes sont des propositions, soit purement spéculatives, soit en rapport direct avec l'histoire, que l'autorité doctrinale impose à la foi des chrétiens, comme exprimant des vérités dont l'objectivité est requise, pour la permanence et le développement de la vie spirituelle apportée par le Christ sur la terre. 2° Ces propositions, si elles expriment des faits du monde visible (conception virginale, résurrection) sont à prendre au pied de la lettre, non pas toujours suivant le sens technique et secondaire, mais suivant le sens obvie et primitif des termes. Si elles expriment des faits de l'éternité ou du monde invisible, elles ont un sens intellectuel, positif, mais obscur, parce qu'il n'est qu'analogue, non univoque, au sens courant de ces mêmes termes.

Ch. V. Trois conceptions philosophiques du Dogme chrétien. — L'Analogisme, cette conception philosophique du dogme, qui s'oppose à toutes les formes du symbolisme, n'est pas seulement une conception traditionnelle entre toutes, mais elle est la plus favorable au progrès historique et critique, en même temps qu'elle sauvegarde le mieux l'objectivité du dogme.

Ch. VI. Germe et Ferment. — Le christianisme s'est développé au point de vue du dogme par la précision que les circonstances ont apportée au cours des siècles à la doctrine du Christ. Il y a eu évolution dans la société sous l'influence du christianisme ; il y a eu progrès en extension. En ce sens, l'Évangile est un germe qui est devenu arbre, mais, comme connaissance religieuse, la doctrine chrétienne n'est pas un germe parce qu'elle n'a pas évolué, et qu'elle existait déjà pleinement en acte, dans l'âme des premiers prédicateurs de notre foi.

Ch. VII. Y a-t-il un catholicisme ésoterique ? — Il n'y a pas d'ésotérisme ni d'exotérisme dans la religion catholique. Il n'y a que des catholiques plus ou moins complets et plus ou moins conséquents. Les représentations mentales de l'idéal unique sont chez les uns plus frustes, chez les autres plus affinées ; mais la doctrine est invariable comme l'objet.

L'ouvrage du P. Allo se recommande à l'attention de tous les apologistes, par la profondeur et l'originalité de la pensée, la richesse de l'information, le souci perpétuel de se maintenir dans un juste milieu

doctrinal qui soit celui de la vérité. De plus, la parfaite loyauté de l'auteur, la façon très vivante dont il développe ses idées, son attitude pleine de justice et de charité envers l'adversaire, rendent ce livre accessible et sympathique à tous les esprits. Nous croyons cependant que la pensée du P. Allo eût parfois gagné en clarté et en précision, si elle avait été plus dégagée de son enveloppe concrète et sensible, ou de certaines expressions équivoques dans la manière de reconnaître la part de vérité que renferment les systèmes qu'il critique. N'eût-il pas été bon, par exemple, tout en admettant que les formules dogmatiques doivent s'interpréter suivant leur acception courante (Ch. II), de montrer que le sens commun professe une ontologie rudimentaire, et que par suite, les philosophies qui ne respectent pas cette métaphysique primitive de l'intelligence humaine, sont incompatibles avec le dogme ? On rencontre également, au Ch. VIe (Germe et Ferment), certaines assertions qui, prises au pied de la lettre, pourraient s'interpréter dans un sens pragmatiste. Et ce n'est pas, certainement, celui que l'auteur a voulu leur donner.

Nous avons résumé dans notre précédent Bulletin, l'analyse si approfondie du R. P. Gardeil sur la crédibilité (1). Son article *Crédibilité* du *Dictionnaire de Théologie* (2), la reproduit dans ses traits essentiels, en y ajoutant toutefois l'histoire de cette notion au cours des siècles. Ce nouveau travail, très documenté, forme un répertoire des plus utiles à consulter, pour ceux qui désirent connaître les différentes manières dont on concevait l'Apologétique à travers les âges. Après avoir énuméré les principaux textes de l'ancien et du nouveau Testament relatifs à la crédibilité, l'auteur l'étudie chez les Pères Grecs et Latins. « Les saints Pères, sauf de rares exceptions, écrit-il, n'ont pas traité ex-professo et d'une manière abstraite, de la crédibilité rationnelle. C'est principalement de leurs apologétiques, de leurs sermons, de leurs Commentaires sur l'Écriture sainte que l'on peut en extraire la notion. On ne la trouve guère développée qu'en fonction des motifs de crédibilité, spécialement des miracles et des prophéties » (3). Le P. Gardeil justifie cette assertion à l'aide de textes nombreux et bien choisis ; on voit par là que l'Apologétique du miracle et de la prophétie, sans être la seule possible ou la seule complète, est tout à fait dans l'esprit de la tradition. Le P. Gardeil classe les doctrines scolastiques sur la crédibilité en quatre groupes : 1° d'Abélard à Guillaume d'Auvergne 1120-1230. 2° de Guillaume d'Auvergne à Capréolus 1230-1450. 3° de Capréolus aux Salmanticenses 1444-1679. 4° fin du XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. « Le principal apport de saint Thomas à la théologie traditionelle, remarque avec raison le P. Gardeil, est la précision avec laquelle il distingue l'ordre naturel et l'ordre surnaturel... La doctrine de la puissance obédientielle en sortit .. Dans la question des rapports de la raison et de la foi, cette limite supérieure des forces rationnelles fut l'établissement de la crédibilité rationnelle du dogme révélé » (4). Toutefois, l'élabora-

1. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1907, p. 759 et ssq.
2. Fasc. XXIV et XXV.
3. Col. 2239.
4. Col. 2270 et 2271.

tion de la notion de crédibilité suit chez saint Thomas une marche ascendante, le P. Gardeil en marque avec netteté les différentes étapes ; elles vont du Commentaire sur les Sentences, au texte célèbre et classique de la *Somme théologique* (IIa IIae Q. I. A. 4. ad 2um). « *Ea quae subsunt fidei possunt dupliciter considerari. Uno modo in speciali et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi* ». La notion de crédibilité chez les grands Commentateurs de saint Thomas, Capréolus, Cajetan, Tolet, Suarez, Jean de Saint-Thomas... etc., se trouve exposée avec toute l'ampleur désirable, on peut ainsi en comparant entre elles leurs théories, saisir leurs différentes conceptions sur l'acte de foi. L'article se termine par un rapide aperçu sur l'état moderne de la question en Allemagne, en Angleterre et en France.

L'article pénétrant de M. Mallet : *L'unité complexe du problème de la foi* (1), est une réponse aux diverses critiques dont son étude sur la science et la foi (2) avait été l'objet. C'est, remarque-t-il, sur le rôle de la volonté dans la foi, que porte principalement le débat. Le plus grave tort de ses critiques est de donner comme explication cela même qui est à expliquer. C'est méconnaître le problème soulevé par l'étude du consentement, que de considérer exclusivement ce qui, dans la volonté, ne fait que commander à l'entendement, et de plus c'est rendre l'intervention de la volonté irrationnelle et arbitraire. De ce que l'assentiment est inhérent à l'intelligence, il n'en résulte pas que la volonté ne puisse être essentielle à l'assentiment, et qu'elle lui reste totalement étrangère. Ce n'est jamais sans le désir d'une vie plus pure que l'incrédule arrive à la foi, ce n'est jamais sans une volonté droite et honnête que la foi s'établit ou se rétablit dans une âme. Il ne suffit pas pour avoir la foi, d'étudier des arguments et des témoignages, mais il est essentiel de se mettre, par un exercice normal de la volonté, en état de les trouver bons, et de s'ouvrir par la prière, au secours qui seul aide l'incrédulité et engendre la foi. L'important est de montrer comment dans la foi, l'intelligence, la volonté, et la grâce se combinent pour ne former qu'un acte unique et homogène. La volonté présuppose l'intelligence, mais elle contribue à la rendre plus éclairante et plus pénétrante, la grâce à son tour, qui échappe, comme phénomène surnaturel, aux prises de la conscience, produit cependant des effets psychologiques susceptibles d'être notés, par exemple l'inquiétude salutaire.

Assurément, toutes les obscurités inhérentes au problème de la foi concrète ne sont pas dissipées, mais M. Mallet a le grand mérite d'avoir approfondi une question, que tant d'autres se contentent de résoudre, à l'aide de formules trop claires pour s'adapter à la complexité du réel.

Dans une série d'études, sérieusement documentées, et fortement pensées, M. Harent a recherché les raisons et les influences qui ont pu

1. *Revue du Clergé français*, 1er févr. 1908.
2. *Ibid.*, 1er et 15 août 1906.

amener certains catholiques à la théorie de la foi intuitive et expérimentale (1). C'est d'abord l'exclusivisme de la philosophie nouvelle affirmant que, seules, l'expérience et l'intuition sont sources de connaissance et de certitude ; mais à moins de détruire les sciences historiques et une partie des autres, il faut renoncer à cette idée fondamentale de Kant, que la valeur de la connaissance tient à l'expérience de son objet. Car la connaissance peut avoir une vraie valeur objective, et pourtant elle est irréductible à l'expérience. Il ne faut donc pas exclure de la science toute conclusion dont l'objet sort des limites de l'expérience humaine. Il y a ensuite l'influence d'une fausse théologie luthérienne. C'est au protestantisme libéral que les catholiques modernistes empruntent leur théorie fondamentale sur la foi : sentiment, expérience, intuition confuse de l'*Inconnaissable ;* sur l'Écriture : recueil d'expériences religieuses destiné à en susciter de nouvelles ; sur les dogmes : purs moyens destinés à provoquer le sentiment religieux et sans valeur dès qu'ils ne peuvent plus remplir cette fonction. De plus, assigner à la foi pour objet, comme le font les modernistes, une réalité inconnaissable, c'est favoriser le panthéisme. Pour une première catégorie de modernistes, l'expérience du divin est un fait normal, ordinaire, une manière facile de connaître l'existence de Dieu, directement, sans passer par le circuit des preuves classiques, dont ils nient la valeur. C'est le sentiment qui est à la base de cette nouvelle manière de connaître Dieu. Or, l'acte de foi, que demande le christianisme, diffère essentiellement de la connaissance naturelle de Dieu. Pour une seconde catégorie de modernistes, la révélation, phénomène anormal, d'une intensité extraordinaire, est nécessaire à la foi chrétienne. Or, la révélation ne se fait pas immédiatement à chaque fidèle. La *pia cogitatio* ne saurait s'identifier avec la révélation, car elle ne tombe pas sous la conscience. La théorie moderniste conduit à l'illuminisme et les divers éléments de la synthèse moderniste élaborée par M. Tyrrell sont contradictoires. En effet, l'expression de l'expérience religieuse est regardée comme une traduction tout humaine et faillible, et elle est cependant couverte par l'autorité divine ; l'expérience est proclamée à la fois autonome et assujettie à l'expérience d'un autre ; on prône l'évolution, et on déclare que la révélation ne peut faire aucun progrès ; on assure que l'avenir ne dépassera jamais les expériences apostoliques, mais on ne donne aucun fondement de cette assurance.

La révélation est un ensemble d'affirmations garanties par l'autorité du témoignage divin. Les modernistes, à la suite du protestantisme libéral, vident complètement la révélation de son contenu doctrinal. Le dogme n'est plus qu'une invention humaine surajoutée à la révélation. Dans le Nouveau Testament, la révélation apparaît comme une doctrine. Don surnaturel, témoignage de Dieu, témoignage communiqué à d'autres personnes, voilà les traits distinctifs qui prouvent que la révélation est extérieure. Cependant, la révélation suppose, dans notre esprit, un désir de la recevoir. En face de la révélation, l'homme est passif et actif à la fois.

---

1. *Expérience et Foi. Études*, 20 oct. 1907, 5 et 20 avril, 1908.

Signalons du même auteur l'article : *Croyance* dans le *Dictionnaire de Théologie* (1), il renferme des notions qui intéressent au plus haut point l'Apologétique. *Définition.* C'est un état d'esprit qui n'est plus mêlé de doute et par là diffère spécifiquement de l'opinion, et qui d'autre part, reste croyance distincte de la science, malgré la fermeté de sa conviction. Cette définition tient le milieu entre le sens très large (affirmation et jugement) et le sens très restreint (croyance au témoignage). *Objet :* vérités connues par le témoignage, vérités morales et religieuses, vérités de sens commun, exactitude de notre souvenir, prévision de l'avenir. *Causes :* 1° L'habitude et l'association des idées. 2° Le penchant naturel à la certitude. 3° Les motifs intellectuels. 4° L'ignorance des difficultés. 5° L'imagination et l'action. 6° Le sentiment. 7° L'influence d'autrui. 8° La volonté libre. *Critique de la valeur des croyances.* La croyance est illégitime, lorsque la volonté, malgré la conscience de l'insuffisance du motif, tend par un coup de force à supprimer le doute prudent et arrive à obtenir une certitude d'entêtement. La croyance est légitime, lorsque la certitude d'adhésion est obtenue sans imprudence ; on n'est pas assez éclairé pour découvrir la médiocrité du motif, celui-ci se trouve ainsi pourvu d'une suffisance relative. Quelquefois cependant, le motif intellectuel a une suffisance absolue, dans ce cas la volonté doit intervenir pour chasser les doutes imprudents et déraisonnables. L'intervention de la volonté est légitime. Il suit de là qu'exiger l'évidence au sens strict, celle qui rend le doute absolument impossible, est arbitraire autant que dangereux. *Rôle providentiel de la croyance.* Grâce à la croyance, l'éducation, l'action, l'extension de la vérité à tous, sont possibles. Elle joue également un rôle social important et elle devient l'épreuve de notre liberté.

Il faut louer l'auteur, de la précision qu'il a apportée dans une matière si difficile, et des vues suggestives que renferme son travail. Il ne nous semble pas cependant avoir assez mis en lumière le pourquoi de l'intervention de la volonté dans la croyance. Selon M. Harent, elle ne se produirait que pour chasser une doute. Pour saint Thomas, la volonté, alors même qu'il n'y aurait pas de doute à réprimer, n'en a pas moins son rôle à remplir, car son intervention est nécessitée premièrement et directement par l'insuffisance objective de la proposition à mouvoir l'esprit. « *Quandoque vero intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis per voluntatem, quae eligit assentiri uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire* » (*Q. disp. De Veritate* Q. XIV, art. 1). C'est cette raison de bien (attrait ou devoir) qui est le moteur *spécifique* de la volonté dans tout acte de foi.

Dans sa thèse de doctorat présentée à la faculté de théologie de Lyon, M. Catherinet a spécialement étudié ce rôle de la volonté dans l'acte de foi (2). Il y a dans ce travail, de sérieuses qualités d'information, de

1. Fasc. XXV.

2. *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi.* Imp. de l'École profess. de Sacuny-Brignais, 1908.

lucidité, de sûreté d'analyse. L'auteur détermine d'abord l'influence de la volonté dans le jugement de crédibilité. Le jugement sur l'autorité de Dieu étant de même nature que le jugement sur l'existence de Dieu, la volonté y intervient pour fixer l'attention et refouler les doutes imprudents, mais elle ne peut remplir ce rôle que si elle aime la vérité. La volonté intervient dans la connaissance de l'existence des critères externes qui établissent le fait de la révélation, soit parce que la certitude historique de l'existence de ces critères suppose une certaine connaissance du vrai Dieu, soit parce que la certitude historique ne donne qu'une évidence extrinsèque. La première condition requise pour connaître l'obligation de l'acte de foi est la bonne intention, c'est-à-dire l'orientation de l'âme vers Dieu. Les motifs qui font de l'acte de foi un moyen obligatoire pour arriver à Dieu, sont d'abord un motif extrinsèque : le précepte divin, puis un motif intrinsèque qui n'est ni l'espérance, ni l'amour, ni à proprement parler l'obligation que nous avons de connaître la vérité, mais l'autorité de Dieu, Vérité infinie et Souverain Maître. L'acte de foi est libre, parce qu'il est essentiellement un assentiment donné de confiance, et que la confiance en Dieu, si bien justifiée qu'elle soit, ne s'impose pas à la volonté comme un bien sans mélange. M. Catherinet termine sa thèse par l'analyse de la certitude de l'acte de foi. Sans la connaissance certaine de l'autorité de Dieu et du fait de la révélation, l'acte de foi serait impossible. Croire, c'est mettre en valeur ce motif formel ; la certitude de la foi se mesure non pas sur la valeur des titres qui établissent le fait de la révélation, mais sur la force objective du motif formel accepté, fécondé, utilisé par notre coopération surnaturelle. Le motif formel donne la certitude objective ; l'intervention de la volonté met l'intelligence dans l'état de certitude subjective.

La question du rapport de la nature et du surnaturel est des plus importantes en Apologétique ; il faut donc savoir gré à M. Ligeard, de nous avoir exposé, d'une manière si complète et si vivante, la doctrine que les théologiens scolastiques, depuis le XIIIe jusqu'au XVIIIe siècle, ont professée sur ce sujet délicat (1). M. Ligeard nous donne d'abord la théorie de l'école Thomiste. La doctrine de Suarez se distingue de celle de saint Thomas. Pour saint Thomas, la puissance obédientielle est une puissance purement passive, qui sert de sujet récepteur à l'activité surnaturelle. Pour Suarez, la puissance obédientielle est une puissance active, mais qui exige pour agir le concours divin ; la grâce n'est qu'une transformation de l'activité et de l'énergie potentielle du sujet. M. Ligeard écrit que la doctrine Suarésienne fut presque universellement adoptée dans l'école Thomiste, et parmi les tenants de cette opinion il range Billuart. Sur ce point, l'érudition de M. Ligeard est en défaut, car Billuart rejette formellement la thèse de Suarez sur la puissance obédientielle active, il lui reproche d'être contradictoire et de ruiner l'ordre de la grâce (2). Selon la théorie thomiste, poursuit

1. *Le rapport de la nature et du surnaturel, d'après les théologiens scolastiques du XIIIe au XVIIIe siècle. Revue pratique d'Apologétique*, 15 janv., 1er fév., 1er et 15 mars 1908.

2. Billuart. *Theol. dog.*, t. I. Diss. IV. Art. V, § 3, p. 121 et ssq. 9e édit, 1852.

M. Ligeard, et quelles que soient les divergences des explications sur le désir naturel du surnaturel, le surnaturel demeure le terme idéal auquel peut aboutir l'activité humaine ; le don gratuit qui lui en est fait, met ainsi le comble à tous ses désirs. La relation unissant la nature au surnaturel, n'est qu'un pur rapport d'harmonie et de convenance, à aucun titre elle ne crée dans la nature un droit strict au surnaturel. L'école Scotiste fait du surnaturel une entité créée et extérieure à la nature, elle admet cependant qu'elle est portée vers le surnaturel par un appétit inné, mais inefficace. D'après l'école augustinienne (Noris, Belleli, Berti), l'état de nature pure est impossible, non pas sans doute absolument et pris en lui-même du point de vue de la toute-puissance divine, mais du point de vue de la convenance morale, en tant qu'il s'harmonise moins à l'infinie bonté de Dieu, à sa justice, à sa sagesse. M. Ligeard indique, en terminant, l'utilisation apologétique de la théorie scolastique. Loin de considérer la vie et la vérité surnaturelle comme venant se juxtaposer brutalement à la nature, sans avoir avec elle aucun point commun, les grands docteurs se sont efforcés de montrer comment elle est le terme même de son activité et répond à toutes ses aspirations. La théologie scolastique satisfait donc dans une mesure légitime aux exigences que formule la philosophie moderne, au nom du principe d'immanence.

La nouvelle édition de l'ouvrage de M. Bainvel : « *La Foi et l'acte de Foi* » (1) diffère peu de la précédente, l'auteur estimant que les travaux parus depuis n'ont pas notablement éclairci la question (2). « Je n'ai donc, conclut le savant théologien, presque rien changé au corps du livre. Quelques corrections de style, quelques explications plus précises, quelques lignes pour remettre en mémoire des opinions que je suppose connues et auxquelles je fais allusion en passant : c'est tout. Mais j'ai ajouté deux appendices. L'un donne les textes du Concile du Vatican sur la foi ; l'autre est un recueil des textes de saint Thomas qui ont paru les plus intéressants sur la question » (3). Nous recommandons vivement le livre de M. Bainvel à ceux qui désirent un exposé exact de la théorie traditionnelle sur l'acte de foi. L'extrême précision de l'auteur, la fermeté de sa logique, sa connaissance approfondie de la théologie, montrent sous un jour particulièrement lumineux, comment la conception classique de la Foi a toujours su garder la *via media*, entre le fidéisme et l'intellectualisme exagéré.

II

LES MOTIFS DE CRÉBIDILITÉ.

M. Touzard a donné dix conférences à l'Institut catholique de Paris, sur la valeur apologétique de l'argument prophétique. On en trouvera

1. Paris, Lethielleux, 1908.

2. L'auteur excepte l'ouvrage du R. P. Gardeil : *La Crédibilité et l'Apologétique.*

3. Préf. de la 2e édit., p. 8.

une partie dans la *Revue pratique d'Apologétique*, mais nous attendons pour les analyser que l'ouvrage entier ait paru. La compétence de l'auteur et l'importance de la question font désirer que cette publication ne tarde pas.

Nous avons parlé dans notre précédent Bulletin (1) des deux premières études que M. Maisonneuve a consacrées à la réfutation de la théorie de M. Le Roy sur le miracle. Dans la dernière (2), le savant professeur de Toulouse montre fort bien que M. Le Roy confond la cause formelle et la cause finale du miracle. L'idéalisme de M. Le Roy s'appuie sur les théories du morcelage, du déterminisme conventionnel, du subjectivisme des sensations ; mais aucune de ces théories n'est fondée. Le miracle n'est pas le produit de la foi, l'affirmer, c'est détruire les bases mêmes de la foi. C'est l'aspect préternaturel d'un fait qui détermine la conviction de ceux qui en sont témoins.

D'après le R.P. Mercier, O.P., le miracle serait un phénomène surnaturel (3). Le miracle est l'œuvre de Dieu, mais de Dieu se rapprochant librement de l'humanité, se mêlant aux choses humaines. Il implique nécessairement un certain anthropomorphisme de Dieu. C'est Dieu descendant au niveau de l'homme, s'identifiant par mode d'union avec les diverses causes dont l'influence se fait sentir dans l'existence humaine. A cette thèse du miracle phénomène surnaturel, nous préférons celle que M. Lefebvre a défendue dans la *Revue du Clergé français* (4), et où il montre que le miracle est une œuvre opérée d'une manière surnaturelle, sans être pour cela une œuvre surnaturelle. La manière dont la cause agit et dont l'effet est produit par cette cause ne peut aucunement servir à qualifier cet effet. La santé, la vue, l'ouïe recouvrées miraculeusement, ne diffèrent en rien de ce qu'elles sont, lorsqu'elles sont le fait de la nature. On ne retrouve pas davantage dans le miracle la définition des entités surnaturelles, comme la grâce, la foi, l'espérance, la charité. Nous ferons également remarquer, que le miracle aurait très bien pu se produire dans ce que les théologiens appellent l'état de nature pure « *Nihil repugnaret in natura pura*, écrit Van Weddingen dans son excellente thèse sur le miracle, *si Deus ad hominis orationem, sanitatem ei per miraculum reddidisset* » (5). Aussi bien, refusait-il de voir dans le miracle une entité surnaturelle.

M. le Docteur Baraduc, par une application de sa théorie du fluide vital, prétend nous donner les conditions physiques et naturelles du miracle (6). Il croit avoir photographié ce fluide supra-humain au pèlerinage des malades à Lourdes (15 août 1906). Un des clichés, écrit-il avec une tranquille assurance, « a été pris au moment du miracle de Fanny Combes ; il représente un ruban fulgurant. Les autres ont été pris

1. *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, oct. 1907, p. 771.
2. *La notion du miracle. Revue du Clergé français*, 1er déc. 1907.
3. *Revue Thomiste*, sept.-Oct. 1907.
4. *La notion du surnaturel*, 1er juin 1907.
5. *De Miraculo*, p. 212. Louvain, 1869.
6. *La Force curatrice à Lourdes et la Psychologie du miracle*. Paris, Bloud, 1907.

dans la piscine et ont une apparence toute différente, si bien que ces eaux autour desquelles on a fait tant de bruit en les comparant à des bains de boue, à des cultures de microbes, sont couvertes d'un dynamisme intensif d'aspect fantômal, facteur de cure ». Et l'auteur conclut triomphalement que ces clichés sont « la démonstration d'une force ». Il est permis de sourire de cet optimisme, alors que de nombreuses expériences faites par des savants de marque, ont réalisé les mêmes clichés, par de simples procédés chimiques et sans la moindre intervention de fluide vital, mais ce qu'il y a de particulièrement réjouissant dans l'opuscule en question, est l'explication détaillée que donne M. le docteur Baraduc, sur le mode d'action de cette force. L'atmosphère de piété de la foule représente une bobine d'induction qui suscite la force curatrice. « La force qui va agir, est représentée par la tige sur laquelle s'enroulent les fils qui vont produire, par induction, le courant électrique curateur. Ce dynamisme momentanément créé, cause, entre les potentialités humaines et sidérales, des effluves, des décharges qui atteignent tel ou tel malade et produisent des effets que l'on peut diviser en trois catégories : phénomène curateur physique, phénomène curateur physiologique, phénomène curateur psychologique. Tout gît dans la valeur de la force induite et de la résistance qu'elle a à vaincre ; c'est elle qui produit le phénomène, mais c'est l'atmosphère vibrante de piété clamée à haute voix qui attire la force productrice du phénomène ». Cette citation suffit à faire juger de la valeur scientifique de l'ouvrage.

La théorie de M. Jules Bois (1) se distingue nettement de celle du docteur Baraduc. Selon lui, le miracle n'est pas le produit d'un agent extérieur, il a une cause purement interne, tout se passe en nous et par nous. C'est la thèse du subconscient appliquée au cas du miracle. M. Bois admet la réalité des faits psychiques dits prodigieux : télépathie, clairvoyance, réponses des tables, guérison par la volonté, la pensée ou la foi. Les faits physiques lui paraissent plus douteux, les uns résultent de simples trucages, comme par exemple les photographies spirites ou les matérialisations de fantômes, les autres de fraudes parfois inconscientes. Mais aucun fait psychique ou physique ne prouve l'intervention d'une intelligence distincte de la nôtre. Tout vient du médium. Jamais aucun « esprit » n'a manifesté des connaissances transcendantes au savoir humain. Pour la même raison, le miracle est une production humaine. Le miraculé est seule cause du miracle. Les « facultés extraordinaires » des saints ne diffèrent pas du pouvoir des médiums, et les miracles de Lourdes sont le produit de la suggestion. Cette branche nouvelle de la psychologie est la *métapsychique*. La métapsychique étudie les miracles et s'essaye à les reproduire ; son but est de remplacer l'*Au-delà* par l'*En-deçà*. M. J. Bois est, comme on le sait, un écrivain de talent, mais les réelles qualités littéraires de son livre ne parviennent pas à masquer sa fragilité philosophique. Le subconscient est encore trop peu connu pour être regardé comme une solution adéquate ; il est aussi mystérieux, sinon plus, que la réalité dont il prétend être l'expli-

1. *Le miracle moderne*. Paris, Ollendorf, 1907.

cation. M. Michelet, dans une série d'études remarquables résumées ici même (1), l'a établi avec toute la clarté désirable.

Le récent opuscule de M. le docteur Lavrand (2) forme une excellente contribution à l'Apologétique du miracle. Il y montre que la suggestion ne saurait expliquer les miracles de Lourdes. Voici ses principales conclusions. La puissance thérapeutique de la suggestion, même dans les maladies nerveuses prises dans le sens de névroses, demeure limitée et incertaine. Dans les maladies organiques (altérations cellulaires, ulcères, fractures osseuses, etc.), elle ne saurait expliquer les réparations rapides ou soudaines. Or au Bureau des Constatations, les affections nerveuses sont écartées, on y constate la guérison instantanée de lésions organiques, et les miraculés sont souvent incapables de suggestion. On ne saurait donc attribuer les miracles de Lourdes à la suggestion.

Ce qui fait ressortir encore plus l'inconsistance de toutes ces hypothèses, est l'étude attentive des phénomènes miraculeux. Cette tâche est rendue particulièrement facile, grâce à la nouvelle édition de l'ouvrage de M. le docteur Boissarie : *L'œuvre de Lourdes* (3). « C'est le cinquième livre que j'écris sur Lourdes, nous dit-il dans l'avant-propos. Je résume les principales guérisons observées dans ces dernières années ; mais je veux surtout donner une description fidèle du Bureau des Constatations, avec les épisodes, les incidents de séance, les polémiques soulevées, les études sur la suggestion... je puis dire que j'ai vécu ce que je raconte ». Le savant et sympathique docteur retrace d'abord l'histoire des apparitions, puis réfute à l'aide de nombreux témoignages médicaux, l'hypothèse d'une Bernadette hallucinée ; mais la partie la plus intéressante de l'ouvrage est celle qui est consacrée au récit détaillé des guérisons les plus remarquables opérées à Lourdes pendant les récents pèlerinages. On en trouve dans les maladies les plus diverses et les plus réfractaires aux efforts de la science : péritonites tuberculeuses, coxalgies, cécités, phtisies... etc. La compétence médicale de l'auteur, sa sereine impartialité font de cet ouvrage un livre indispensable à consulter, pour ceux qui veulent se documenter sérieusement sur les miracles de Lourdes.

Les guérisons qui s'y accomplissent continuent d'intéresser vivement l'opinion ; c'est ainsi que l'*Histoire critique des événements de Lourdes* par M. G. Bertrin (4), vient d'atteindre sa 19e édition. Ce fait atteste le succès persistant et mérité de cet ouvrage. L'auteur s'est appliqué, avec plus de soin que jamais, à entourer les faits qu'il raconte, de toutes les garanties possibles d'objectivité ; aussi bien, une revue qu'on ne saurait accuser de partialité en faveur du catholicisme, conclut l'examen du livre de M. Bertrin par ces paroles qui en sont le plus bel éloge : « La lecture (de ce livre) entraînera chez tous les esprits non prévenus la conviction que tous les faits sont réels » (5). Dans l'interprétation des

1. Cf. H. D. Noble. *Bulletin de philosophie*. Avril 1908, p. 337 et seq.
2. *La suggestion et les guérisons de Lourdes*. Coll. Science et Religion. Paris, Bloud, 1908.
3. Paris, Téqui, 1908.
4. Paris, Lecoffre.
5. *Annales des Sciences psychiques*, déc. 1907.

faits, M. Bertrin s'efforce d'en montrer le caractère miraculeux, par l'élimination des causes naturelles ; celles-ci ne peuvent expliquer le caractère des guérisons opérées à Lourdes. L'argumentation de l'auteur est remplie d'entrain, elle gagnerait cependant à être approfondie par une critique philosophique plus rigoureuse. M. Bertrin se contente trop souvent d'un appel au bon sens, et le bon sens, comme le faisait remarquer Descartes, « n'est pas une preuve qui vaille rien pour les choses un peu malaisées à découvrir » (1). Le chapitre sur les Forces inconnues renferme quelques confusions sur l'ontologie du miracle. D'après M. Bertrin, les lois actuelles ne seraient pas des lois, mais de simples hypothèses, si des lois nouvelles inconnues pouvaient un jour les détruire. Or, c'est une loi de la nature, que les désordres produits ne se réparent pas subitement, donc aucune loi, même inconnue, ne viendra la contredire. Il est bien évident qu'une loi, dûment constatée, ne peut jamais être détruite, mais une autre loi supérieure, naturelle ou surnaturelle, intervenant, l'effet de la première loi se trouve seulement modifié ou suspendu, sa relation permanente de cause à effet subsiste entièrement. « Lorsque Dieu produit un effet en dehors d'une cause naturelle, écrit saint Thomas, il ne supprime point l'essentielle relation de cette cause à son effet propre ; ainsi dans la fournaise, le feu gardait sa puissance de brûler, quoiqu'il ne brûlât pas les trois enfants. » (*Q. disp. De Potentia.* Q. VI, A. I, Ad 20um.)

L'Église, on le sait, est regardée, et à juste titre, comme un motif de crédibilité de première importance. Parmi les travaux qui l'ont étudiée au point de vue apologétique, il faut d'abord signaler les rapports présentés au Congrès de Velehrad (2). Le plus remarqué fut celui du R. P. Urban, S. J. : *De iis, quæ theologi catholici præstare possint ac debeant erga ecclesiam russicam.* Il fut écouté, nous dit le rapport du Congrès, « avec l'assentiment général, et soit pour la nouveauté, soit pour l'importance de la matière, accueilli par de chaleureux applaudissements » (3).

En voici les idées fondamentales. On peut en un sens véritable parler de l'*Union des Eglises*, quand il s'agit des Orientaux, car le baptême, étant la forme première et fondamentale par laquelle le corps de l'Église est établi et persiste dans son être, il s'ensuit que nul homme baptisé validement ne peut, tant qu'il vit ici-bas, être totalement privé de la dignité de membre du corps de l'Église. Comme le disait Solovief, les tentatives d'union ne seront qu'une vaine illusion, tant que l'on ne reconnaîtra pas l'unité essentielle des Églises orientale et occidentale comme parties du corps du Christ. Les Églises grecque et russe possèdent, dans une certaine mesure, les propriétés de la véritable Église ; il ne faut donc pas les nier absolument, mais insister sur ce

1. Cf. A. Bros. *Comment constater le miracle. Annales de Philosophie chrétienne*, juin 1906.

2. Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Théol., Chronique*, oct. 1907, pp. 816 et 817 et avril 1908, p. 403. Ces divers rapports viennent d'être réunis en brochure. *Acta I. Conventus Velehradensis Theologorum Commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum.* Pragae, Rohlicek et Sievers, 1908.

3. *Ibid.*, p. 5.

fait que l'Église orientale n'a pas tous les éléments de la véritable Église... défaut qui peut et doit être suppléé par l'union avec le Pontife romain. La reconnaissance de la primauté du Pape n'est nécessaire au salut que de nécessité de précepte, une ignorance non coupable excuse donc ceux qui refusent de s'y soumettre.

M. O. Zidek a étudié la notion de la catholicité dans l'Écriture et la Tradition (1). D'après le savant auteur, les livres de l'Ancien Testament, surtout les Psaumes et les Prophètes, montrent le royaume messianique comme devant s'étendre à toutes les nations et devant durer jusqu'à la fin des siècles. Pendant les quatre premiers siècles, le sens du mot « catholique » n'a pas été uniforme. Pourtant, on peut dire qu'il signifie alors directement l'unité de l'Église du Christ, obtenue par l'identité de doctrine et l'union hiérarchique ; indirectement : ou bien l'Église dans sa totalité, ou dans son universalité.

Le fait des missions forme une partie intégrante de la preuve de la catholicité de l'Église romaine ; aussi faut-il remercier le R. P. Krose, S. J., de nous avoir donné une bonne statistique des missions catholiques (2). Le mot « mission » doit, selon l'auteur, se restreindre aux missions en pays infidèle. La statistique comprend dans son objet 1° le nombre des chrétiens, 2° le personnel de la mission, 3° les établissements, 4° les résultats. L'utilité d'une bonne statistique est de faire connaître l'état d'une mission et de signaler avec les progrès effectués, ceux qui restent à accomplir. Se basant sur les travaux les plus récents et les meilleurs, le P. Krose dresse un tableau comparatif de l'état des missions catholiques et des missions protestantes ; il distingue les missions *actuelles* (19e siècle) et les missions *anciennes* (à partir du 16e siècle). Les missions catholiques actuelles comptent 8.321.963 catholiques. Les anciennes missions comptaient 21.988.000 catholiques. En quatre siècles, le chiffre total des catholiques s'élève donc à 30.309.963. Les missions protestantes actuelles comptent 3.216.684 protestants, les anciennes missions en comprenaient 4.000.000, ce qui fait un total de 7.216.684 protestants en quatre siècles. Le nombre des missionnaires catholiques actuel est de 12.305 et celui des protestants de 4.470. Cependant les protestants, remarque le P. Krose, nous devancent pour l'enseignement ; alors que nous n'avons que 17.834 écoles avec 790.870 élèves, les protestants possèdent 18.921 écoles avec 867.370 élèves.

Le phénomène des conversions constitue également un motif de crédibilité qui, pour être d'un ordre plus concret, n'en a pas moins sa valeur propre et son efficacité. On ne saurait donc qu'applaudir à l'excellente idée d'écrire, comme l'a fait M. Roure, le *Journal d'un néo-converti* à l'aide de « souvenirs de choses vues, souvenirs de conversations, souvenirs de lectures » (3). Tout est vrai, nous dit-il dans la préface,

---

1. *De ecclesiae catholicitate. Slavorum Litterae Theologicae :* 1908 1 et 2.

2. *Katholische Missionsstatistik.* Freiburg im Breisgau. Herdersche Verlagshandlung, 1908.

3. *Un chrétien. Journal d'un néo-converti.* In-16 de VI-83 p. Paris, Beauchesne.

hormis « le lien léger qui unit les documents sans les dénaturer » et « la fusion en un personnage d'éléments d'origine diverse ». Nous assistons au retour émouvant et attachant d'un jeune médecin à la foi de son enfance. Après sa conversion, il nous dit la paix profonde que son âme éprouve dans l'union avec Dieu. Bien des épreuves viennent cependant traverser sa vie, mais il les surmonte avec autant d'héroïsme que de simplicité. Signalons, au cours de ces notes intimes, des remarques fort suggestives sur certaines théories à la mode, tendant à expliquer par des causes purement physiologiques la plupart des sentiments religieux. — Il serait vivement à souhaiter que des essais de ce genre se multiplient Rien n'est plus propre à enrichir l'Apologétique et à élargir ses cadres, que la psychologie des conversions.

L'étude si documentée de M Crosnier sur les « Convertis d'hier » (1) en est une nouvelle preuve. L'auteur, après avoir examiné les motifs qui ont amené au catholicisme Brunetière, Bourget, Huysmans, Coppée, Retté, conclut que « les conversions dont la chaîne se déroule sans cesse, sont la preuve vivante qu'il y aura toujours pour les esprits sérieux, pour les cœurs droits, des *raisons actuelles* de croire à ses dogmes, de pratiquer sa morale et de recourir à ses sacrements ». Il réfute ensuite les principales critiques de M. Sageret (2) contre tous ces néo-convertis et montre que leur conversion, loin d'avoir diminué leur talent littéraire, l'a augmenté.

III

OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Le livre de M. le Chanoine de la Paquerie (3) est un livre d'expérience, car il est le fruit d'une lutte quasi-journalière avec l'incrédulité vivante. Cet ouvrage comprend deux parties. Dans la première, l'auteur, évitant à dessein les discussions trop techniques, s'efforce d'offrir une vue générale de l'apologétique catholique qui soit à la portée de tous les esprits. Il y répond aux trois questions classiques : Dieu existe-t-il ? S'il existe, faut-il lui rendre un culte ? S'il faut lui rendre un culte, est-ce le culte catholique ? La réponse à cette dernière question nous paraît la mieux traitée ; l'auteur y développe les qualités que doit avoir la religion véritable. Faite par Dieu, elle doit être digne de Dieu, c'est-à-dire être *sainte* ; faite pour les hommes, elle doit être appropriée à la nature humaine, être *vraie* ; faite pour unir Dieu et les hommes, elle doit s'adresser à tous les hommes, c'est-à-dire être *universelle*, et leur fournir des preuves incontestables de sa mission divine, c'est-à-dire être *surnaturelle*. La seconde partie : *Études et réponses aux objections*, a pour but de fournir des explications supplémentaires, d'ordre plus

1. *Revue pratique d'Apologétique*, 15 fév. et 1er mars 1908.

2. *Les grands convertis*. Société du Mercure de France, Paris, 1906.

3. *Éléments d'Apologétique. I. Apologie élémentaire. Dieu et la religion.* Paris, Bloud, 1908.

strictement philosophique. L'auteur y expose d'abord dix preuves de l'existence de Dieu ; parmi ces dix preuves celle tirée de l'impossibilité d'une succession infinie et de l'éternité du monde n'a pas de valeur aux yeux de saint Thomas. (Cf. Ia P. Q. 46. A. 2.) Il réfute ensuite les objections de Spencer contre l'idée de cause, répond aux principales difficultés du pantheisme, de l'évolutionisme, de l'athéisme, établit la supériorité du catholicisme sur les autres religions, et prouve qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la science et la foi.

La manière personnelle et vécue avec laquelle l'auteur résout les questions qu'il traite, son grand bon sens, son souci d'être clair et précis, rendent la lecture de cet ouvrage intéressante et profitable. Il est regrettable cependant, que M. de la Paquerie n'ait pas mis un peu plus d'ordre dans la rédaction de ces notes apologétiques ; elles se suivent au petit bonheur et l'absence à peu près complète de titres accentue encore ce manque de présentation ; les références ne sont pas non plus suffisamment indiquées, enfin certaines réfutations sont par trop sommaires et quelques preuves sont plutôt énoncées que développées.

Le traité : *De Vera religione*, de M. l'abbé VAN NOORT, professeur au séminaire de Warmund, vient d'être réédité (1) ; on y trouve les mêmes qualités que dans ses précédents ouvages : clarté, information étendue, sûreté doctrinale. L'auteur connaît et aime saint Thomas, car il s'en inspire pour ses thèses fondamentales, ce qui assure à son livre une base très solide. La première partie a pour objet la théorie générale de la Religion ; à signaler un excellent exposé de la notion et de la constatation du miracle ; la seconde établit la divinité de la religion catholique : divinité de la mission du Christ, divinité de son œuvre.

Le livre de M. Eugène FRANON (2) est un recueil d'articles publiés dans un bulletin paroissial du diocèse d'Autun. L'auteur cherche à éclairer et à convaincre « les hommes instruits, d'esprit ouvert et réfléchi, et les femmes sérieuses, qui ont le goût et le sens des choses intellectuelles. » Il étudie les principales questions religieuses qui, à l'occasion de certains faits et de certains mouvements d'idées, se sont tour à tour posées devant l'opinion française, au cours des dernières années. Parmi les soixante études qui composent ce volume, nous signalerons comme particulièrement intéressantes au point de vue apologétique : L'Église et le Progrès, — Anticléricalisme et anticléricaux, — Catholicisme et décadence, — La prospérité des nations protestantes ; la décadence des nations catholiques, — Solidarité et Charité, — L'infaillibilité du Pape, — Science et miracle, — L'existence de Dieu et la théorie de l'évolution. — Ces pages, écrites en un style agréable, sont d'une lecture facile et instructive, parfois cependant la pensée gagnerait à être exposée avec plus d'ampleur. Ajoutons que l'absolue sincérité de l'auteur justifie pleinement le titre : Pages de bonne foi.

En 1905, M. le prof. Joseph BALLERINI publiait une « courte défense

1. Amsterdam. Van Langenhuysen, 1907.

2. *Pour l'Idée chrétienne. Pages de bonne foi.* Paris, Beauchesne, 1908.

des principales vérités religieuses contre les incrédules de nos jours. » Cet ouvrage qui en est déjà à sa quatrième édition, porte maintenant le titre de *Breve Apologia* (1). Son succès est dû, pensons-nous, à la clarté de l'exposition. La première partie traite de ce que l'auteur appelle les questions préliminaires : existence de Dieu, origine de l'homme, immortalité de l'âme, etc. Nous aurions préféré voir l'auteur se cantonner plus strictement sur le terrain de l'Apologétique. Celle-ci ne commence véritablement qu'avec la seconde partie qui étudie les principaux signes de l'existence d'une religion révélée. La divinité de cette religion se fonde sur celle de Jésus prouvée par les mirales et les prophéties. La question de la discernibilité du miracle est traitée d'une manière beaucoup trop succincte ; à des difficultés réelles on répond par des affirmations tranchantes et qui sont loin de faire la lumière sur le sujet donné. La théorie de la prophétie est mieux exposée, l'auteur en fait une application heureuse aux prophéties messianiques. Les preuves de la divinité de Jésus forment un tableau assez complet encore qu'il y règne un certain désordre ; ainsi l'argument du miracle, après avoir ète étudié au chap. XXVI, est de nouveau repris au ch. XXXIII. L'auteur passe également sous silence les critères internes ; c'est là une lacune importante dans un traité d'apologétique.

Le livre du R. P. Maumus : *La défense de la foi* (2) a déjà été présenté aux lecteurs de la Revue (3). Il se recommande par une doctrine très sûre, exposée avec une grande lucidité et d'une manière vivante.

Dans notre précédent Bulletin, nous avons dit tout le bien que nous pensions de l'opuscule de M. Ligeard : *Vers le Catholicisme*. Ce petit volume vient d'être réédité (4). Nous lui souhaitons une large diffusion. C'est un essai très heureux d'Apologétique intégrale.

Kain. A. de Poulpiquet, O. P.

---

1. Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1908.
2. Paris, Plon, 1907.
3. Cf. n° d'avril, 1908. Suppl.
4. E. Vitte, Lyon, 1908.

Bulletin de théologie spéculative

I. — Introduction à la théologie.

Questions générales. — Il nous faut revenir ici sur une question fondamentale que nous n'avions fait que toucher dans notre premier bulletin : l'objet même de l'Introduction à la Théologie. Le R. P. Gardeil, dont nous nous étions assimilé la pensée, y est d'ailleurs revenu lui aussi dans une série d'articles parus ici même, sous ce titre : *La notion du lieu théologique* (1). L'introduction à la Théologie se réduit au fond, comme il a été dit, au traité des Lieux théologiques. Il valait donc la peine de donner tout d'abord une notion claire et précise du lieu théologique. Le travail du P. Gardeil est construit sur de larges bases. Il n'y a pas que la notion du lieu théologique qui y soit précisée : nous y trouvons encore le plan général d'une introduction à la théologie, conçu comme un traité de lieux théologiques sur le modèle qu'en traça jadis Melchior Cano, O. P. Le lieu théologique est décrit en fonction du lieu dialectique, tel que l'entendait Aristote. Il y a, en effet, non pas conformité absolue, mais parallélisme entre la théorie des *Lieux dialectiques* et celle des *Lieux théologiques*. Voici les principales conclusions de l'auteur ; elles sont, pour la plupart, peu connues de notre époque : 1° C'est dans une topique que la théologie trouve normalement son introduction méthodique ; il faut en conséquence, débarrasser la méthodologie théologique des thèses métaphysiques, historiques, canoniques, exégétiques, qu'on a coutume de traiter dans les manuels d'introduction. 2° Les traités modernes de lieux théologiques, en dépit de leur titre, ne contiennent que la partie de la Dialectique théologique, correspondant à l'*Ars generalis*, c'est-à-dire à la théorie des instruments d'invention des Lieux, et ainsi, phénomène paradoxal, on ne rencontre pas de lieux théologiques proprement dits dans la plupart des traités des Lieux théologiques, mais seulement des préceptes sur la manière d'en faire ou d'en découvrir. 3° L'*Ars specialis*, c'est-à-dire l'invention même des Lieux théologiques, est encore tout entier à construire. M. Cano en a fait pour chaque théologien une question d'effort personnel, mais il y a grand avantage à dresser un répertoire des principaux et authentiques lieux théologiques immédiats, de *loci tractati*, *parati*, *expediti*, visant toutes les grandes questions dogmatiques et aptes à fonder immédiatement une

1. *Rev. des Sc. Ph. et Théol.*, 1908, janvier, p. 51-73; avril, p. 246-276; juillet, p. 484-505.

argumentation théologique. L'idéal serait une *Caractéristique théologique universelle*, à la façon du projet de méthodologie scientifique rêvé par Leibniz. Cet idéal n'est pas d'une réalisation impossible. C'est l'œuvre réservée aux jeunes théologiens, non pas à ces « jeunes » à qui manque le respect de la tradition et qui regardent la théologie scolastique comme une œuvre vaine — ils ne sont pas mûrs pour l'entreprendre — ; mais à ces « jeunes » avides de la sagesse des anciens et convaincus que la théologie scolastique est une promotion légitime de la révélation. Ils pourront nous donner une Introduction à la Théologie, véritable et monumentale.

Le *modernisme* théologique constitue au fond une « insigne » erreur de principes et de méthode théologiques. La méthode moderniste est une alliance de la fausse philosophie avec la foi ; les principes de la théologie moderniste sont ceux de l'immanence, du symbolisme et de l'évolution : l'immanence, désignant l'origine du dogme ; le symbolisme, marquant sa nature, son caractère ; l'évolution, son mode de développement. L'encyclique *Pascendi Dominici gregis* a dénoncé et condamné ces faux principes de théologie : « La méthode du moderniste théologien consiste tout entière à prendre les principes du philosophe et à les adapter au croyant : et c'est à savoir les principes de l'*immanence* et du *symbolisme*. Fort simple est le procédé. Le philosophe disait : *Le principe de la foi est immanent ;* le croyant ajoutait : *Ce principe est Dieu ;* le théologien conclut : *Dieu est donc immanent dans l'homme. Immanence théologique.* De même le philosophe disait : *Les représentations de l'objet de la foi sont de purs symboles ;* le croyant ajoutait : *l'objet de la foi est Dieu en soi ;* le théologien conclut : *Les représentations de la réalité divine sont donc purement symboliques. Symbolisme théologique.* Insignes erreurs, plus pernicieuses l'une que l'autre, ainsi qu'on va le voir clairement par les conséquences ».

Les modernistes posent enfin ce principe général que, dans une religion vivante, il n'est rien qui ne soit variable, rien qui ne doive varier. C'est là peut-être le point capital de leur système, à savoir le principe de l'*évolution*. Des lois de l'évolution, dogme, Église, culte, Livres Saints, foi même, tout est tributaire, sous peine de mort. Il faut lire dans l'Encyclique même, œuvre de synthèse admirable, l'application de ces principes et les funestes conséquences qui en résultent. Une bonne analyse de ce § 3 de l'Encyclique a été donnée par le P. Joseph Müller, S. J. : *Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X* (1). M. Van der Meersch, professeur au Grand Séminaire de

1. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1908, n. I, p. 103 sqq. Le même auteur a polémisé contre Ehrhard dans une brochure qui a pour titre : *Die Encycklica Pius X gegen den Modernismus und Ehrhard's Kritik derselben.* Innsbruck. Rauch, 1908, pp. 48, in-8°. Ehrhard s'en était pris au ton et au contenu de l'Encyclique : le ton serait loin d'être paternel, les doctrines modernistes auraient été mal rendues par le Pape; l'Encyclique, selon Ehrhard, provoquait une crise théologique intérieure et extérieure : elle mettait en danger la position des facultés de théologie catholique aux universités; elle condamnait la méthode historico-critique, alors que la scolastique est une des causes de l'origine et de la diffusion du modernisme.

Bruges, ne s'est pas contenté de donner dans sa brochure : *De Modernismo* (1) un exposé très clair de la première partie de l'Encyclique ; il a, en outre, inséré dans son analyse les principaux textes d'auteurs français (Loisy, Le Roy), où sont contenues les erreurs atteintes par le document pontifical. Ce travail facilite considérablement l'intelligence de l'Encyclique et du système qu'elle réprouve. — M. Lebreton (2), nous a fait connaître la théologie moderniste à sa source même : *Il programma dei modernisti* et les différents écrits de Tyrrell. Il a esquissé très brièvement l'origine du mouvement, les principes de la théologie moderniste, les conséquences auxquelles elle aboutit. Cette esquisse, rapide sans doute mais très fidèle, nous montre que l'Encyclique a bien rendu les conceptions modernistes ; elle a surtout mis en lumière les principes de la théologie tels que les conçoivent les modernistes, la révélation, les dogmes, la règle de foi. Ces principes ont leur source dans l'homme ; ils sont de plus individuels, mesurés à la conscience d'un chacun. Que s'ensuit-il, ajouterons-nous, pour la théologie, comme discipline basée sur ces principes ? Non seulement, ce n'est plus une science divine, ce n'est même plus une science.

L'origine du dogme chrétien est un des points les plus essentiels de la théologie moderniste. Dans son livre : *Les deux aspects de l'Immanence et le Problème religieux* (3), M. l'abbé Thamiry, s'est posé cette question : La raison humaine est-elle, oui ou non, créatrice des dogmes ? D'aucuns, dit-il, voudraient nous enserrer dans cette alternative : *ou bien l'esprit humain est le créateur des dogmes, ou bien les dogmes sont déclarés irrecevables au nom du principe d'immanence*. Mais nous ne sommes *nullement* pris dans cette alternative ; « non, la vérité est entre ces deux excès et nous pensons que la *théorie des raisons séminales* peut aider à le faire mieux voir ». Qu'est-ce donc que la théorie des raisons séminales ? C'est une théorie basée sur le principe d'immanence relative. Il y a en effet deux aspects de l'Immanence ; le concept de l'immanence absolue, dont les formes diverses ne sont que des applications plus ou moins franches du modernisme ; et le concept de l'immanence relative appelée aussi *théorie des raisons séminales*. Selon St Augustin, notre naturel désir de connaître, nos sympathies spontanées ne germent pas en nous sans que leur semence ne soit en notre âme. Les principes premiers de la raison et les préceptes universels de la conscience morale revêtent ainsi l'aspect de raisons séminales. St Thomas a noté avec soin que l'expression : raison séminale, contient une métaphore tirée du monde des vivants et que pour les problèmes de la connaissance, elle ne doit pas être prise à la lettre. Pour le saint Docteur, la *raison séminale* dans la nature cognoscitive n'est autre

---

Le P. Müller s'est attaché à montrer que les griefs du Dr Ehrhard proviennent de ce qu'il n'a pas compris l'Encyclique, et reposent la plupart du temps sur de fausses suppositions.

1. Brugis, Typis Ad. Maertens, 1908, in-8° pp. 52. Cette étude parut d'abord dans les *Collationes Brugenses*, t. XIII.

2. L'*Encyclique et la Théologie moderniste*. Paris, Beauchesne, 1908, pp. 80, in-12°.

3. Paris, Bloud et Cie, 1908, in-8°, 308 pp. cf. p. 173. *Le problème du dogme.*

chose et rien de plus que l'*inclinatio potentiae ad proprium objectum*. Pour les vérités naturelles, il y a donc lieu de parler d'un principe d'immanence, non pas d'un principe d'immanence absolue, de telle manière que l'intelligence tire d'elle-même, et uniquement d'elle-même, la vérité ; mais d'un principe d'immanence relative, en ce sens qu'il y a dans l'intelligence une proportion, une capacité, une inclination à recevoir la vérité. Peut-on parler d'un semblable principe d'immanence pour les vérités surnaturelles ? « Les vertus infuses, dit l'auteur, donnent à notre intelligence des aptitudes nouvelles, à notre volonté un amour plus grand de la vérité divine ; et ces secours intérieurs nous élèvent au niveau de l'enseignement qui nous est offert. Toutes ces grâces viennent parfaire la nature, mais elles ne l'absorbent pas. Les actes que nous posons sous leur influence continuent d'être nôtres, puisque nous en sommes responsables ; ils demeurent l'œuvre du mouvement vivant de notre intelligence ainsi que de notre bonne volonté... » (1) Donc la grâce (*Semen Dei* [St Th.]), les vertus infuses qui découlent de la grâce, constituent de vrais principes d'immanence relative pour les vérités surnaturelles. C'est de cette manière que la théorie des raisons séminales nous aide à mieux voir comment les dogmes doivent être déclarés non irrecevables, mais *recevables* au nom du principe d'immanence (relative).

M. Thamiry a appliqué la théorie des raisons séminales à d'autres problèmes que celui du dogme : aux problèmes de la vie et de l'action divine, de l'organisation du monde, de la vie et de l'évolution de l'âme, de la morale. Pour tous ces problèmes, la théorie constitue un excellent essai de solution et l'ouvrage de l'éminent professeur accuse par suite un véritable progrès ; il prouve que l'immanence est réelle, distingue soigneusement l'immanentisme faux ou monisme, de l'immanentisme vrai, et limite sagement la portée de la méthode d'immanence en apologétique.

II. — Théologie systématique.

Ouvrages généraux.

A signaler tout d'abord deux nouveaux volumes des *Praelectiones dogmaticae* du R. P. Pesch, S. J., publiées en 3e édition. Ce sont les tomes III et V. Ils traitent successivement, le tome III, de la création, de l'élévation à l'ordre surnaturel et de la fin dernière, le tome V, de la grâce et des lois divines positives : la loi mosaïque et la loi évangélique (2). L'éloge de ces traités n'est plus à faire. La théologie du P. Pesch fait son chemin ; elle s'impose, sinon toujours par une spéculation profonde, du moins par l'abondance des données théologiques positives et la clarté de l'exposition. Ce qui est regrettable, c'est que les présents volumes ne constituent qu'une reproduction trop fidèle des

1. P. 215/6.

2. III. *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo* (XII et 375). — *V. De gratia. De lege divina positiva.* Edit. IIIa. Friburgi Brisgoviae. B. Herder, 1908.

mêmes traités de la deuxième édition. Ceux-ci n'ont pas été revus, ni augmentés, ni corrigés. La théologie du P. Pesch est déjà volumineuse; toutefois rien n'eût empêché d'ajouter certaines questions, comme, par exemple, le mode de la connaissance angélique. D'autres parties méritaient d'être revues et corrigées : ainsi, le passage où le R. P. explique le motif qui fait que le péché originel en nous est volontaire, aurait été avantageusement modifié dans le sens de l'article premier de la I^a II^ae, qu. 81. — La doctrine sur l'Immaculée Conception de Marie est traitée à la suite des questions touchant le péché originel. Parlant de saint Thomas, le R. P. conclut que le grand docteur enseigne « disertis verbis, B. Virginem primo instanti infusionis animæ actu contraxisse peccatum originale sed brevi post gratia sanctificatam esse ». Il nous semble que les défenseurs de saint Thomas et leurs adversaires n'auraient pas de peine à se mettre d'accord sur les thèses suivantes proposées par Scheeben : saint Thomas n'a pas enseigné expressément l'Immaculée Conception de Marie ; il ne l'a pas non plus formellement niée ; il a posé les principes sur lesquels elle se base et par suite il l'a affirmée d'une manière implicite (1). Dans le traité de la grâce, l'auteur exige, avec les Thomistes, contre Molina, outre l'habitude surnaturelle infuse, une grâce actuelle pour faire une œuvre salutaire. Partout ailleurs, il se montre le champion ardent du molinisme auquel, la question de la prédestination mise à part, il identifie le congruisme. Cependant, les preuves par lesquelles le R. P. cherche à établir les multiples contradictions que renferme la doctrine soi-disant bannésienne, ont quelque peu vieilli ; de plus, elles manquent absolument de solidité. Ce motif-là seul aurait pu décider le savant auteur à reviser son œuvre.

M. L. Labauche a commencé la publication d'un Cours de théologie, en français. Le premier volume offre un traité de dogmatique spéciale, celui de l'homme (2). Il contient quatre parties : I. *L'homme dans l'état de justice originelle* (distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel). II. *L'homme dans l'état de péché originel* : le péché d'Adam, la transmission de ce péché, ses effets, sa nature, Dieu et le péché originel, doctrine des protestants libéraux sur l'origine du péché. III. *L'homme dans l'état de grâce.* A. La grâce actuelle, controverses dont elle fut l'objet ; controverses pélagienne, calviniste, prédestinatienne, thomiste et moliniste, janséniste. B. La grâce habituelle, la justification, dispositions nécessaires, sa nature et ses caractères ; le mérite, sa nature, son existence, son objet. IV. *L'homme dans l'état de gloire ou dans l'état de damnation* : l'Eschatologie des deux testaments, dans la tradition des Pères, dans la théologie. — Telle est la division de ce premier volume. La valeur de son contenu a été beau-

1. « Man sollte daher zufrieden sein, dasz der hl. Thomas gerade an den Stellen, wo er tatsächlich die These leugnet oder, wenn man will, ignoriert, das Princip, worauf dieselbe beruht und worin sie implicite eingeschlossen ist, immer noch hinreichend festhält und folglich dieselbe virtuell behauptet ». *Handbuch der christl. Dogmatik.* l. 5, n° 1708.

2. *Leçons de théologie dogmatique*, par L. Labauche, prof. à l'école de théologie catholique de Paris. T. I, l'Homme, XII-422 p., in-8°, Paris, Bloud et Cie, 1908.

coup discutée (1). Sans doute, le but apologétique que s'est proposé l'auteur est des plus louables. Aux apologistes qui sont légion aussi bien parmi les laïques que parmi les ecclésiastiques, il veut « fournir une doctrine puisée aux meilleures sources, disposée selon un ordre historique et pourtant aussi didactique que possible, qui permette de suivre rapidement la pensée développée » (VIII). En fait, n'eût-il pas été possible de pousser plus loin que ne l'a fait M. Labauche dans ce volume, la sûreté, la précision, la richesse de l'information? Certes, il y a de très bonnes doctrines dans cet ouvrage. Qu'on nous permette cependant d'en relever aussi qui le sont moins, qui manquent de précision ou de sûreté. Je passe les parties où est traitée l'histoire des dogmes et certaines interprétations de passages de l'Écriture, pour ne m'arrêter qu'aux propositions dogmatiques et aux exposés théologiques. La proposition qui consiste à dire que Dieu veut vraiment le salut de tous les hommes et qu'il leur destine à tous des grâces plus ou moins suffisantes, doit être admise, dit l'auteur, p. 201. « Énoncée sous cette forme, elle est non seulement une proposition certaine, mais une proposition de foi ». Cette proposition doit être admise, c'est vrai, mais elle n'est nullement une proposition de foi. Ce n'est qu'une conclusion théologique solidement établie (2). Ce qui est de foi, c'est que Dieu veut le salut, non pas seulement des prédestinés, mais au moins de tous les *fidèles*. Que Dieu veut le salut au moins de tous les *adultes* est une proposition *fidei proxima*. Mais que Dieu veut le salut de *tous les hommes*, inclus les enfants qui, sans qu'il y ait de leur faute, meurent sans baptême, c'est l'opinion commune des théologiens, Vasquez excepté (3). A la p. 150, l'auteur écrit : « Que la grâce actuelle proprement surnaturelle soit absolument requise pour faire les actes salutaires qui précèdent la justification, cette doctrine est *de foi* comme définie en dernier lieu par le Concile de Trente, où il est dit que par le moyen du seul libre arbitre, l'homme ne peut faire aucun acte salutaire ». Cette formule est à tout le moins équivoque. Le Concile de Trente a défini, 1° que l'homme ne pouvait être justifié « *absque divina per Jesum Christum gratia* » (Denz., 693) ; 2° que l'homme ne peut vivre justement et mériter la vie éternelle « *per liberum arbitrium sine gratia* » (Denz., 694) ; 3° que l'homme ne pouvait croire, espérer, aimer ou se repentir comme il le faut, pour recevoir la grâce de la justification « sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio » (Denz., 695.) Donc, d'une manière générale, d'après le Concile de Trente, l'homme ne peut faire un acte salutaire pour être justifié sans la grâce. M. Labauche écrit : la grâce actuelle proprement surnaturelle est absolument requise. Cette expression : grâce actuelle *proprement surnaturelle* peut avoir un sens qui n'est pas celui du Concile : on pourrait entendre par là, grâce surnaturelle entitative. Or, il n'est pas de foi qu'une telle grâce est absolument requise pour

1. Voir p. ex., l'*Ami du Clergé*, 19 décembre 1907, p. 1161. — 16 avril 1908.

2. Billuart. *De Voluntate Dei*, *Curs. Theol.*, t. 2, diss. VI § II.

3. V. G. Van Noort. *De Gratia*, p. 79.

faire un acte salutaire. — Le Concile de Trente a également défini que l'homme justifié ne peut persévérer dans sa justice sans un secours spécial de Dieu, « sine speciali auxilio Dei ». (DENZ., 714). « Ce n'est pas de la grâce de persévérance ordinaire, qu'il est ici question, explique l'auteur (p. 164). Nous parlons d'une grâce de persévérance spéciale. Ce sera la persévérance ordinaire, si l'on veut, mais s'exerçant sur notre activité intellectuelle et volontaire d'une façon plus pressante, plus irrésistible. Telle est la grâce spéciale de persévérance ». La vérité, cependant, c'est que le Concile parle de la persévérance ordinaire. Ce qui, probablement, a donné le change à l'auteur, c'est l'expression : speciale auxilium Dei, un secours spécial (« tout à fait spécial ») ; une grâce extraordinaire devant avoir comme effet une persévérance spéciale et plus qu'ordinaire. Mais, nulle part, nous ne trouvons cette distinction entre persévérance ordinaire et spéciale, enseignée par l'Église en la présente matière ; et de plus, la majorité des théologiens nous apprennent que ce secours spécial, dont parle le Concile, ne diffère pas essentiellement des secours communs de la grâce ; si la grâce de persévérance est appelée néanmoins *spéciale*, c'est qu'elle est distincte du concours divin général (naturel) et surtout de la grâce habituelle (1). Ce paragraphe des *Leçons de théologie dogmatique* est à refaire. Nous ne voudrions pas non plus souscrire à cette proposition : (Le mérite *de congruo*) « sera le mérite de celui qui, accomplissant le bien honnête, méritera,par mode de convenance,le commencement de la foi. » (p. 320). Elle porte une teinte de semi-pélagianisme. — M. Labauche n'expose pas non plus toujours fidèlement les opinions théologiques. Ainsi S. Thomas, ni dans le texte *De Malo*, qu. IV. a. I, cité p. 97, ni dans la Somme, I^a, II^ae, qu. 81, art. I, ne fait du premier homme, quant au mode de transmission du péché originel, le représentant *juridique* (moral) de toute l'humanité. On trouvera chez l'auteur également des inexactitudes, dans l'exposé du système moliniste et thomiste. Faisons remarquer p. ex. que les théologiens molinistes, pris en bloc, ne rejettent pas la prédestination *ante praevisa merita:* bien des molinistes, et des plus célèbres, Suarez, Bellarmin, de Lugo, la défendent. — Encore un mot au sujet de la méthode employée par l'auteur. « L'étude de chaque dogme commence par un exposé complet de ce dogme, considéré à son point d'arrivée, c'est-à-dire au moment où les Conciles lui ont donné la dernière détermination... La doctrine nettement déterminée, nous nous sommes appliqué à en rechercher l'origine dans la Sainte Écriture, le développement dans la Tradition des Pères, l'essai de systématisation dans les Écoles... Ce genre d'étude a permis de dégager l'un des caractères les plus remarquables de nos dogmes. Dans la marche de leur développement, ils conservent une continuité parfaite; ils se développent, mais toujours dans le même sens, « *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia* », malgré des causes très puissantes qui pourraient les faire dévier. » (Préface, VIII-IX). Le premier point de ce programme : exposé complet, net et solide des dogmes,

1. Cf. BILLUART, t. 6. diss. 3. art. X. — TABARELLI. *De Gratia Christi*, Romae, 1908, p. 175.

est, au dire même de l'auteur, le plus important : « Le vrai moyen de bien défendre nos dogmes est d'en faire une solide exposition. » Si M. Labauche parvient à réaliser absolument ce programme, son traité de théologie, nous n'en doutons pas, « marquera une date dans l'histoire des sciences ecclésiastiques. »

Déjà nous avons eu l'occasion de signaler le traité *de Deo Uno et Trino* du prof. G. Van Noort (1). C'est un excellent résumé de la doctrine ; peu ou point de controverse, un court exposé de la question, puis la proposition à établir, ensuite la preuve nette et brève, et tirée de l'Écriture ou des Pères, ou fournie par la raison ; enfin les corollaires les plus importants. M. Van Noort omet les arguments en faveur de l'existence de Dieu qu'il suppose avoir été vus en philosophie. Les questions sur la Providence de Dieu et la Prédestination sont renvoyées au traité de la grâce ; c'est avantageux au point de vue pratique ; au point de vue logique et systématique, c'est évidemment un tort, que les raisons d'utilité, croyons-nous, ne rachètent pas suffisamment. A propos de prémotion physique, l'auteur fait remarquer « Aquinatem vere docuisse *praemotionem physicam* (quoad rem scil. nam vocem praemotionis non adhibuit.multo minus vocem praedeterminationis)et constanter adiecisse eam non esse necessitantem. » Au sujet de la parenthèse, il faut toutefois noter avec le P. Mandonnet (2) que S. Thomas emploie lui-même les mots de prédéfinition et de prédétermination. *Comment. de divinis nominibus*, lect. III^a^, c. V. M. Van Noort conclut l'exposé des deux principaux systèmes qui se disputent l'honneur de déterminer le mode dont Dieu connaît les futurs contingents, par ces paroles : « les fondements du thomisme me paraissent solides et vrais ; la base du molinisme, la science moyenne, ne paraît pas solide du tout. »

Le traité de la Trinité a trois parties : I. L'existence de la Trinité : preuves de l'Écriture et de la Tradition ; II. La nature de la Trinité : les relations divines, les processions en Dieu ; les appropriations et la mission des Personnes ; III. Le mystère de la Trinité et la raison humaine. L'auteur a consacré un soin spécial à expliquer les termes les plus importants, p. ex. *relatio* et *generatio*. Chose étrange, M. Van Noort, qui est toujours si judicieux dans le choix des opinions théologiques, identifie la personnalité avec l'existence en soi (existentia in se). L'opinion qui met une distinction réelle entre la subsistance et l'existence méritait cependant d'être préférée. L'article premier du chap. 3 est nouveau ; ni dans les écrits des philosophes, ni dans les religions et les mystères des gentils(Perses.Hindous,Chinois, Égyptiens) l'on ne voit apparaître le mystère de la Trinité.

Le traité de la Grâce a suivi de très près les précédents (3). Il nous donne la doctrine de la grâce actuelle, de la grâce habituelle et du mérite des bonnes œuvres. La disposition des deux derniers chapitres,

---

1. *Revue des Sc. Phil. et Théol.* oct. 1907, p. 794, na 2. — *De Katholiek*, (Amsterdam), Januari 1908, bl. 63 vv.

2. *Dictionnaire de théologie* de Vacant, art. Bañez.

3. *Tractatus de Gratia Christi*, quem in usum auditorum suorum concinnavit G. Van Noort, S. Theol. in Seminario Warmundano (in Hollandia) professor. Amstelodami, Van Langenhuysen, 1908, in-8°, pp. 216.

De gratia habituali, *De merito*, ne me semble pas très logique. D'abord, la théorie de la justification, ensuite celle de la grâce sanctifiante ; les vertus infuses et les dons font l'objet d'une troisième division. Au mérite est réservé un chapitre indépendant, le troisième. Justification et mérite constituent les effets de la grâce : la justification est l'effet de la grâce habituelle opérante, le mérite est l'effet de la grâce habituelle coopérante. N'aurait-il pas été plus simple d'intituler le troisième chapitre du livre *De effectibus gratiae :* de justificatione, de merito ; on aurait ainsi pour tout le traité la division suivante : De gratia actuali, De gratia habituali, De effectibus gratiae (habitualis). — Les thèses défendues dans ce volume peuvent compter parmi les meilleures. La grâce actuelle consiste formellement dans une qualité incomplète, « in virtute fluente », imprimée à l'âme par Dieu, qui précède tout acte de notre part et constitue avec la faculté un même principe d'opération. La grâce actuelle est absolument requise pour poser un acte salutaire, en plus de l'habitude surnaturelle correspondant à cet acte. Il y a une grâce vraiment et purement suffisante. Il y en a une autre qui est la grâce efficace ; elle est telle, que Dieu peut, par l'effet de cette grâce, promouvoir au bien n'importe quelle volonté d'une manière infaillible. M. Van Noort expose très bien les cinq systèmes qui se disputent l'honneur de résoudre les questions que soulève l'efficacité de la grâce : système thomiste, augustinien, moliniste et congruiste, qui, dans la présente matière, s'identifient — le système sorbonico-alphonsien ; mais il ne se prononce ni pour, ni contre aucun de ses systèmes ; par là, nous semble-t-il, il est doublement inconséquent avec lui-même. D'abord, parce que, dans un traité précédent (*De Deo Uno*, p. 85), il a donné ses préférences au système thomiste et qu'ici même, l'on retrouve ces marques de préférence, du moins si l'on sait lire entre les lignes ; ensuite parce que quiconque définit et explique la grâce efficace comme M. Van Noort, doit prendre position à tout le moins contre le molinisme ou congruisme. Le chapitre sur la distribution de la grâce suffisante est un des meilleurs du livre et très complet. Il en est de même du paragraphe sur la nature de la grâce sanctifiante ; M. Van Noort a dépassé ici le P. Pesch. Relatons encore que l'auteur a inséré dans ce traité un chapitre sur les vertus et les dons : notions générales, existence et connexion des vertus infuses, dons du St-Esprit, béatitudes et fruits. Il montre, dans un corollaire le rapport intime entre les vertus, les dons et la grâce sanctifiante. Dans toutes ces pages, M. Van Noort est fidèle disciple du Docteur angélique. — Comme manuels, les traités du prof. Van Noort sont des modèles du genre ; ils se recommandent par la clarté et leur brièveté ; la solidité et l'excellence de la doctrine et la richesse de l'information ; ils sont à la hauteur des plus récentes publications.

D'une valeur théologique moindre est la brochure du R. P. Matth. Konings, Ord. S. Crucis. *De Gratia actuali. Accedit appendix de praedestinatione* (1). L'auteur s'est plu à adopter des opinions défendues par la minorité des théologiens, des opinions souvent singulières. Dans son

1. 1 vol. in-8° pp. 134. Lovanii, Peeters, 1907.

œuvre, se révèle le souci de restreindre, pour les questions du salut, autant que possible, l'action divine sur les âmes et de rehausser la suffisance humaine, ce qui est bien un des traits les plus marquants du molinisme. Ce traité de la grâce actuelle n'est guère recommandable comme manuel ; il initie trop peu les jeunes théologiens aux doctrines traditionnelles et communes.

Le traité de la Grâce du Prof. Richard Tabarelli est écrit sous la forme d'un commentaire des qq. CIX-CXIV de la Iª IIªᵉ de saint Thomas (1). De là, la même ordonnance des matières, la même série de conclusions, que dans la Somme ; en plus, les questions soulevées depuis par les Commentateurs. L'auteur procède comme suit ; d'abord des notes préliminaires : vues générales, distinctions ; ensuite l'énoncé de la conclusion ; après, l'état de la question, le point de vue spécial où se place l'auteur est soigneusement déterminé ; vient ensuite la preuve ou plutôt une série de preuves : l'Écriture, les Pères, les décisions ecclésiastiques, la raison théologique, enfin des objections et la réponse. Ce traité se présente comme un manuel très étendu et très complet de la doctrine de la grâce ; l'abondance des matières n'a pas empêché la clarté de l'exposition ; la doctrine est partout solide. Il est à remarquer cependant que dans ce commentaire d'une partie de la Somme la doctrine précise de chaque article n'est pas mise en relief, le texte même de saint Thomas est trop peu expliqué ; un commentaire cependant s'attache tout d'abord à exposer le texte de l'auteur, choisi comme maître. M. Tabarelli donne la conclusion conformément à la doctrine de la Somme, mais traite ensuite la question selon les données générales de la théologie, ainsi que la traitent des auteurs qui ne songent guère à écrire un Commentaire du saint Docteur, mais appuient leurs conclusions de l'autorité et des raisons de saint Thomas comme étant celles du premier des théologiens. Dans les matières à controverse M. Tabarelli rejette les thèses moliniennes non moins que les opinions curieuses de Vasquez. Est-il thomiste jusqu'au bout ? Il met une certaine distinction entre la grâce suffisante et efficace. Au sujet de la grâce suffisante il fait une bonne remarque : « La grâce suffisante n'est donc pas inutile, mais constitue toujours un véritable bienfait, puisque toujours elle confère la puissance d'agir, et si celle-ci n'obtient pas d'effet, il faut en attribuer la cause à la volonté perverse de l'homme. J'ajoute, continue-t-il, que même si la grâce suffisante n'a pas comme effet de produire l'acte salutaire qui est l'objet de l'intention divine, elle excite cependant toujours des lumières surnaturelles dans l'intelligence et de pieux désirs dans la volonté, lumières et désirs qui sont comme des dispositions à la conversion et ne sont point par suite inutiles » (p. 280). Cela encore est très thomiste. Ce qui ne l'est plus, c'est de poser en thèse que la prémotion ou la prédétermination physique ne peut se concilier avec la liberté humaine ; qu'il n'y a pas de distinction entitative entre la grâce suffisante et efficace, mais seulement une différence d'intensité (p. 315). L'auteur n'embrasse pas cependant la solution molinienne ou congruiste pure et simple : elle expose au danger d'affaiblir

1. *De Gratia Christi*, 1 vol. in-8°, pp. 533, Romae, Bretschneider, 1908.

l'efficacité de la grâce et de rendre la divine prescience dépendante d'un objet extrinsèque. M. Tabarelli ouvre une voie intermédiaire : « La grâce efficace n'assure pas le consentement par le moyen de la prémotion physique ; la grâce efficace n'est pas non plus telle par la détermination de la volonté humaine : mais Dieu, par sa sagesse infinie et sa toute-puissance, peut connaître et conférer une grâce d'un genre tel que, vu la disposition du sujet, elle obtienne infailliblement de celui-ci le libre consentement (p. 316). La solution est-elle heureuse ? Est-elle réellement autre que la solution congruiste ? L'auteur, qui cite très rarement un auteur moderne, aurait pu s'éclairer à ce sujet dans le récent ouvrage du P. N. Del Prado, O. P. : *De Gratia et libero arbitrio* (1). Nous nous permettons d'appeler encore l'attention des théologiens sur cette importante publication. L'auteur y montre la vraie manière de concilier l'efficacité de la grâce avec la liberté humaine ; de plus, il y fait voir l'importance fondamentale du principe de la prémotion physique en théologie. Ce principe domine la théologie du gouvernement divin. L'auteur le rattache au principe de l'identité d'essence et d'existence en Dieu : *Deus est suum esse, in omnibus aliis differt essentia et esse.* Dieu étant la plénitude de l'être doit également avoir plénitude et primauté d'action. Or, sans la prémotion physique, la plénitude et la primauté d'action est inconcevable. — Un fait qu'on ne peut nier, c'est que dans les questions de la grâce, la défiance à l'égard des solutions molinistes s'accroît de plus en plus. Certains auteurs cependant ont encore trop peur du thomisme. L'œuvre du P. Del Prado, nous en sommes convaincu, leur fera embrasser franchement et entièrement le système thomiste.

M. le chanoine Maurice De Baets, président du Séminaire épiscopal de Gand et professeur de dogme, a publié à l'usage de ses élèves un résumé de ses leçons de théologie sacramentaire (2). Dans un préambule il explique les notions de cause et de signe, et traite ensuite en six chapitres, de la causalité des Sacrements, de la matière et de la forme et du ministre, de l'auteur des sacrements, de leurs effets, du sujet propre à les recevoir, de leur nombre et de l'ordre dans lequel on peut les comparer entre eux. Comme appendice, quelques courts aperçus sur les rites sacramentels, les sacramentaux, les sacrements de la loi ancienne. M. De Baets est un théologien à l'esprit subtil et chercheur ; aussi son traité est-il remarquable à cause surtout de certaines solutions nouvelles qui y sont proposées et défendues. La grâce sacramentelle est un état et comme une sorte de consécration, qui fait que l'homme a droit aux grâces habituelles et actuelles. Le caractère des sacrements n'est pas constitué par une pure relation. Ce n'est pas non plus une *puissance* physique ; c'est le *signe* physique de la puissance intentionnelle qu'il confère. On a surtout relevé la théorie nouvelle de l'auteur touchant la causalité des sacrements. Rejetant la causalité morale et physique, M. De Baets conclut en faveur d'une causalité intentionnelle : *Sacramenta significando causant :* ils sont efficaces en tant qu'ils signifient, de par institution divine, la grâce qu'ils doivent produire. L'ex-

1. Cf. *Rev. des Sc. phil. et Théol.* oct. 1907, p. 799-802.
2. *De sacramentis in genere.* Louvain, 1907.

posé de l'auteur donne lieu, nous semble-t-il, aux remarques suivantes, qui se rapportent tant à sa thèse qu'aux arguments qu'il oppose à la causalité physique. 1. La réception d'une vertu physique spirituelle dans un objet matériel serait chose fort difficile. Saint Thomas a répondu à cette difficulté (III P. qu. 62. art. IV, ad 1). Nous y renvoyons le lecteur. 2. L'argument de l'art I., *ibid.*, prouve l'insuffisance de la causalité simplement morale, ne conclut pas à la nécessité de la causalité physique. Dans cet argument, la causalité physique est affirmée par la théorie instrumentale, qui est à la base de l'argument (1). 3. L'auteur pour établir son opinion en appelle à l'autorité de St Thomas qui s'est servi de ces mêmes termes : *Sacramenta significando causant.* (*De Verit. qu. 27, art 4, ad 13*me). L'expression « *significando causare* » peut signifier, ou bien : significare simul et causare, ou bien : per ipsam significationem causare (p. 15). M. De Baets donne au texte cité de saint Thomas cette seconde interprétation. Or l'analyse du contexte, celle des textes parallèles du saint docteur et l'ensemble de sa doctrine excluent cette interprétation. L'idée de saint Thomas, c'est que les sacrements, non seulement signifient la grâce, mais, de plus, sont cause de la grâce : l'expression employée par lui indique une *double* fonction, dont l'une est bien distincte de l'autre : le sacrement est symbole d'abord ; il cause ensuite l'effet qu'il symbolise, il ne cause pas cet effet par cela même qu'il est signe ou symbole, mais par suite d'une vertu physique transitoire et passagère. On peut sans doute défendre la causalité intentionnelle des sacrements, mais impossible d'identifier cette opinion avec la théorie de saint Thomas. M. De Baets remarque que la théorie du P. Billot, qui soutient également la causalité intentionnelle, diffère notablement de la sienne. Cependant l'une et l'autre détruisent la vraie notion de causalité instrumentale, telle que nous l'enseigne l'angélique Docteur. Le P. Pègues a donné naguère une réfutation de l'opinion du P. Billot (2). Le P. Hugon vient de la soumettre à un nouvel examen (3). Deux assertions principales résument la théorie du savant Jésuite : 1° la vertu instrumentale par laquelle opèrent les sacrements n'est pas physique, mais intentionnelle ; 2° l'action des sacrements n'atteint pas la grâce elle-même, mais plutôt une disposition qui exige la grâce. A l'encontre de ces assertions, le R. P. Hugon prouve que « nos divins rites sont des causes physiques et que cette efficacité atteint la grâce elle-même. La célèbre formule : operari dispositive ad gratiam, signifie, au sens thomiste : nos rites liturgiques produisent, comme effet immédiat, une grâce sacramentelle qui est une disposition à la grâce sanctifiante. Cette interprétation permet de résoudre toutes les objections du P. Billot. L'auteur note encore que saint Thomas, dans la Somme, simplifie la

1. Le T. R. P. Hugon, a fait de cette théorie un magistral exposé dans son livre : *La Causalité instrumentale en théologie.* Paris, Téqui, 1907, in-12, pp. 223. Cet ouvrage traite non seulement la causalité des sacrements, mais les principaux sujets qui se ramènent à la causalité instrumentale : l'*inspiration scripturaire, l'humanité sainte de Jésus, les miracles de la Très Sainte Vierge.*

2. *Revue Thomiste,* T. XI (1903), p. 689 svv. — T. XII (1904), p. 339 svv.

3. Cfr. *Op. cit.*, p. 157 svv.

thèse et débarrasse son sujet de cette distinction entre les causes dispositives et les causes perfectives et se contente d'établir que les sacrements contiennent et produisent la grâce elle-même ; il conclut : « Pour simplifier nous aussi avec le saint Docteur, nous pensons qu'il faut débarrasser la théologie de la distinction désormais vieillie entre les causes dispositives et les causes perfectives et conclure simplement que les sacrements de la nouvelle loi sont causes physiques de la grâce et atteignent la grâce elle-même » (p. 171). Une petite controverse a surgi à la suite des explications du P. Hugon. Le P. Aurelius Unterleidner proposa d'accentuer davantage encore l'unification réalisée dans la *Somme* (1). M. H. Merkelbach reprit les objections du P. Billot (2). Le P. Hugon, dans deux lettres à la *Revue Augustinienne* (3) a précisé sa pensée et montré comment la grâce sanctifiante elle-même est l'effet *immédiat* des sacrements et qu'il n'y a qu'une différence modale entre la grâce sanctifiante et la grâce sacramentelle. Ces explications ultérieures auront satisfait — nous aimons à le croire — M. Merkelbach, non moins que le P. Unterleidner.

Monographies

Monographie de doctrines. Christologie. — Hormis les œuvres oratoires et de piété, il n'existait pas, à notre connaissance, d'ouvrage didactique sur l'Incarnation. Le P. A. Villard, O. P., a comblé cette lacune par son beau livre : *L'Incarnation d'après saint Thomas d'Aquin* (4). En Allemagne, C. von Schaezler, le grand théologien thomiste, avait traité le même sujet (5). Son livre est toujours actuel et mériterait une traduction. Mais Schaezler se place à un point de vue spécial ; tout en s'occupant des questions générales, de la possibilité, de la nécessité et du but de l'Incarnation, il a voulu surtout mettre en lumière la Personne divine du Christ, l'union des deux natures dans une Personne divine. De plus, par suite de la méthode employée et à cause de la grande part qui y est faite à la controverse, cet ouvrage ne s'adresse qu'aux théologiens de profession. Le P. Villard a visé un autre but et écrit pour un cercle plus étendu de lecteurs. Son travail « est une œuvre d'exposition, plutôt que de controverse. » Il se divise en trois parties : la première est consacrée à rappeler ce que la foi enseigne au sujet de l'Incarnation, par le prologue de saint Jean, les Conciles et les Symboles. Elle expose également les nombreuses altérations de la foi : les hérésies. L'auteur les a groupées en trois catégories : celles qui se sont attaquées à la divinité du Christ : ce sont les plus graves ; celles qui ont nié, en tout ou en partie, son humanité ; celles enfin qui ont méconnu le lien qu

1. *Revue Augustinienne*, 15 février 1908, p. 193.

2. *Revue Ecclésiastique de Liège*, mars 1908, p. 335.

3. Nos du 15 mars 1908, p. 343-345 et du 15 avril 1908, p. 454-456.

4. Paris, Lecoffre, 1908, XV-436 pp.

5. *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes im Geiste des hl. Thomas.* Freiburg, Herder. 1870.

unit les deux natures. Le P. Villard expose chaque hérésie et la réfute. — La seconde partie du livre donne la théologie de l'Incarnation et traite, dans les trois derniers chapitres, de l'union hypostatique, de l'union dans la personne, de l'union substantielle et de la connaissance pratique du Christ. Les trois premiers chapitres ont pour objet les divers degrés d'union avec Dieu : le contact naturel, le contact par la grâce, l'union hypostatique. A notre humble avis, l'auteur s'est étendu trop longuement sur les deux premiers degrés d'union : dans un traité spécial sur l'Incarnation, ces développements — en eux-mêmes très beaux sans doute — nous semblent un hors-d'œuvre. — Dans une troisième partie, l'auteur examine les convenances de l'Incarnation par rapport à Dieu qui s'incarne, à l'homme pour lequel il s'incarne, et, par l'homme, à l'universalité des choses. A part la remarque faite plus haut, ce nouvel ouvrage du P. Villard est d'une construction parfaitement logique : sous une forme agréable, dans un style simple et clair, il nous fait goûter les belles doctrines exposées par saint Thomas, dans la *Tertia Pars* et dans la *Somme contre les Gentils* : les textes du saint Docteur sont fidèlement rendus. La méthode employée par l'auteur est excellente; cela paraît surtout dans la deuxième partie, la plus spéculative du livre : l'auteur s'est appliqué à toujours bien définir les termes, pour éviter toute confusion. Nous n'en doutons pas, son travail contribuera à faire mieux connaître et aimer le Christ.

Dans l'opuscule *De libera Christi obedientia* (1), Mr M. De Baets a proposé un nouveau mode de concilier le mérite de l'obéissance libre avec l'impeccabilité du Christ. Il conclut : « Nostra doctrina est : in Christo et Beatis, ad merendum (non ad demerendum) non requiri libertatem illam a necessitate quae est indifferentia ad bonum et malum, sed sufficere libertatem a coactione et a necessitate naturali, nonobstante necessitate, quae est indefectibilitas suppositi a bono. » La solution consiste à concevoir l'acte libre comme le mouvement spontané de la volonté rationnelle, lequel ne peut déchoir du bien, par suite de la perfection du suppôt duquel il procède. Cette indéfectible perfection du suppôt serait la source et du mérite et de l'impeccabilité. La spontanéité d'opération telle que la définit l'auteur ressemble bien à ce que l'on appelle le *voluntarium perfectum necessarium*, mais ne coïncide point avec le *voluntarium perfectum liberum*. La solution par suite ne paraît pas heureuse. De plus, les textes des anciens scolastiques, cités par le distingué professeur, n'exigent pas l'interprétation qu'il en donne. Mr De Baets rejette la solution que présentent les Thomistes. Voici les motifs qui rendraient cette solution inacceptable : 1° La distinction entre le *sensus compositus* et le *sensus divisus* est sans valeur. 2° Les décrets prédéterminants, auxquels on a recours pour appuyer la solution — vu la similitude de solution — rendent la liberté impossible, quia praedeterminatum *ab alio* non valet *se* determinare. Aucun des deux arguments n'est nouveau. On y a assez souvent répondu pour que nous n'insistions pas davantage (2).

1. Lovanii, Istas, 1905, in-8°, pp. 47.

2. Cfr. Dr M. Glossner, *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative theologie*, XV Bd. (1900), p. 259-260.

Sacrements. — M. A. Roudière a traduit de l'anglais, le livre écrit par Mgr J. C. Hedley, évêque de Newport : *La sainte Eucharistie* (1) On peut le diviser en trois parties : I. l'Eucharistie, considérée comme sacrement (chap. I-VII). — II. Le sacrifice eucharistique (chap. IX-XII). — III. Le culte du Saint-Sacrement (chap. XIII). La première partie a deux subdivisions, relatives, la 1ère au dogme : l'institution, les mystères de l'Eucharistie : présence réelle et transsubstantiation, le sacrement lui-même ; la 2me à la pratique du sacrement : la réception sacramentelle, les effets de l'Eucharistie, la communion fréquente. La seconde partie traite de la messe : la messe comme sacrifice, la messe dans les liturgies anciennes et le rituel moderne, fruits et effets du Saint-Sacrifice. L'ouvrage de Mgr Hedley tient le milieu entre une exposition catéchistique et un traité et constitue un exposé raisonné des questions relatives à la Sainte Eucharistie. Les lecteurs qui connaissent déjà le sujet, retrouveront dans ce volume les études de leur jeunesse dépouillées de l'appareil encombrant des grands auteurs et de l'austère forme scolastique. Ce manuel, s'il n'épuise pas, au moins embrasse toute la matière. Il contient, en effet, les résultats d'une vaste, d'une immense étude sur l'Eucharistie, au point de vue dogmatique, exégétique, liturgique et ascétique. La liturgie y apparaît comme source théologique : l'auteur ne dédaigne pas non plus la controverse soit philosophique soit apologétique : il combat les théories de Mgr Gore et des anglicans, de même qu'il défend le dogme contre les vues de la philosophie moderne sur la substance matérielle. L'ouvrage offre ainsi un aspect très neuf. Ce qu'on apprécie le plus, outre l'abondance des renseignements puisés dans les derniers travaux, à côté de la solidité des conclusions théologiques, qui sont thomistes pour les questions sujettes à controverse — c'est la clarté et la concision. L'auteur domine de très haut la matière qu'il avait à traiter ; son livre est un manuel tel que peut en écrire seul un maître.

Le Dr Fr. Schmid a étudié le *Pouvoir de l'église touchant la validité des Sacrements*. Il développe la thèse suivante : « le Christ n'a nullement déterminé positivement et exclusivement tous les sacrements jusqu'aux moindres détails requis ; mais l'Homme-Dieu a concédé de fait à son église un pouvoir tel que, dans une certaine limite, les dispositions qu'elle prend, décident de la validité ou de la non validité du Sacrement (2). L'auteur réclame pour cette thèse un tel degré de probabilité qu'elle mérite, dans les controverses, d'être sérieusement prise en considération. Ce travail du Dr Schmid est très complet. Les preuves fournies par lui se rapportent à la qualité du ministre, à la matière et à la forme des sacrements. Elles établissent bien la conclusion comprise dans les limites que lui assigne l'auteur (3).

Eschatologie. — « *Au-delà* » de M. Germain Gazagnol, du clergé d'Albi est une adaptation de la huitième édition allemande du livre inti-

1. 1 vol. in-12, (XVI-343). Paris, Gabalda, 1908.

2. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck. janvier, avril 1908.

3. V. la *Revue Thomiste*, mai-juin, sept-oct. 1908, où nous avons donné de cette étude une analyse détaillée.

tulé : *Das andere Leben* qui a pour auteur le Dr WILHELM SCHNEIDER, évêque de Paderborn (Westphalie) et dont le P. Weiss O. P. a cru pouvoir écrire qu'il était, en Allemagne, entre les mains de tout le monde. Dans cet ouvrage Mgr Schneider a passé en revue les diverses questions qui se rattachent au problème de l'éternité, l'idée chrétienne de la mort, la vie, la connaissance des élus, leur amour pour Dieu, pour eux-mêmes et entre eux et pour ceux qui sont restés après eux sur la terre, la résurrection et la glorification des corps, le revoir et la séparation au jugement dernier, l'épreuve du purgatoire, le deuil et la consolation que nous cause la mort de ceux qui nous sont chers, le sort des enfants morts sans baptême, les morts subites, le nombre des élus, les effets salutaires qu'opère l'espérance du revoir. En écrivant ces pages, Mgr Schneider a certainement obéi, dit l'auteur de la préface, M. l'abbé Birot, vicaire général d'Albi, à une pensée d'apologie, mais il n'institue pas à proprement parler une thèse de la vie future, il s'applique à représenter de la façon la plus accessible à l'esprit, les affirmations de la foi. Ce livre déconcertera donc un peu, au premier abord, les esprits qu'inquiète le doute, aussi bien que ceux qui sont épris de logique. Cela n'empêche qu'il pourra leur être utile : car la meilleure apologie de la foi, est certainement de la faire connaître et d'en faire vivre. Cependant l'intention mystique de l'auteur l'emporte sur toute autre ; il cherche surtout à provoquer la réflexion du lecteur, à éveiller en lui l'espérance religieuse, à faire jaillir dans son âme la source des consolations. Aussi l'ouvrage est-il beaucoup moins un traité didactique qu'une série de méditations très libres, dont le cadre souple se prête à la digression et à l'anecdote aussi bien qu'à l'exhortation et à l'émotion poétique. A la lecture de l'ouvrage, fait encore remarquer M. Birot, on aura soin de distinguer les vérités essentielles qui font partie de la foi, des développements empruntés à la spéculation théologique ou mystique. M. l'abbé Gazagnol a rendu un immense service au public français en adaptant l'ouvrage à ses exigences. Les prêtres, théologiens et prédicateurs, les âmes pieuses et les cœurs endoloris trouveront dans cette lecture lumière, force et consolation.

La mystique. — L'étude de la mystique a, pendant ces derniers temps, vivement occupé les esprits. Philosophes, psychologues et physiologistes, voire même des aliénistes, s'y sont adonnés tour à tour et ont abouti aux idées et aux conclusions les plus contradictoires. Leurs aberrations n'ont rien d'étonnant. La mystique est un terrain où ils ne sauraient se mouvoir avec connaissance de cause (1). C'est un domaine qui appartient en propre aux théologiens. Aussi ces derniers n'ont pas manqué de nous le faire connaître. Les travaux qui ont été publiés s'appuient de préférence sur les témoignages des grands mystiques, sur les faits et sur les manifestations de la vie surnaturelle. Il faut citer ici le P. L. ROURE, Dom VITAL LEHODEY, O. C. R. Le premier a tenté de la mystique une synthèse qui, au dire du P. M. DÉMERY, ne manque

1. Cf. LUCIEN ROURE. *En face du fait religieux ;* 1 vol. in-12 (VII-245). Paris, Perrin; surtout le chapitre intitulé : *Le mysticisme et ses explications pathologiques.*

pas de valeur. Dom V. Lehodey a traité des *Voies de l'oraison mentale* (1), de l'oraison, en général, des oraisons communes et des oraisons mystiques ; il vise surtout un but pratique. Cependant les auteurs les plus en vue sont le R. P. Poulain et M. l'abbé Saudreau. Le P. Poulain dans son livre *Des Grâces d'oraison* s'est montré avant tout théologien mystique descriptif. M. Saudreau a fait davantage œuvre de théologien mystique spéculatif (2). Son premier ouvrage : *Les degrés de la vie spirituelle* (3), est trop connu pour que nous en donnions ici un résumé. Il a comme sous-titre : *Méthode pour diriger les âmes suivant leur progrès dans la vertu.* Il fut bientôt suivi par un autre : *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité* (4), qui complète le premier. « Une analyse détaillée des ouvrages des grands maîtres nous apprend ce qu'a été la mystique chez les Pères grecs, chez les Pères latins, chez les écrivains du moyen-âge, aux époques suivantes et jusqu'au XVIIIe siècle. L'auteur, après un rapide aperçu sur la mystique contemporaine, résume les principes et conclut que l'union contemplative est le terme de la vie spirituelle et que les âmes doivent désirer cet état. Il indique les principaux moyens de se préparer à l'union divine. »

Les deux ouvrages sont des travaux d'analyse. Il restait à donner une synthèse et à traiter les questions fondamentales de la mystique. C'est le but du livre de M. Saudreau, intitulé : l'*État mystique, sa nature et ses phases* (5). L'auteur débute par quelques exemples de l'état mystique et expose ensuite cet état d'après les enseignements des grands auteurs, les Pères, les Docteurs du moyen-âge, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, à qui il consacre le plus d'attention et dont il souligne la précision et la clarté ; il termine par la doctrine de Suarez et résume l'exposé qu'il a fait dans cette proposition. Il y a dans l'état mystique et dans tout état mystique ce double élément : connaissance supérieure de Dieu qui, bien que générale et confuse, donne une très haute idée des ses incompréhensibles grandeurs et amour irraisonné mais intense, que Dieu lui-même communique et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever. Ce double élément suffit à constituer l'état mystique et en forme la note caractéristique ; la ligature des puissances, la conscience de l'état de grâce, les joies et les consolations, le sentiment de la présence de Dieu, ne sont pas essentielles à cet état. On peut diviser les états mystiques selon la part qu'y prennent les diverses facultés. On obtient ainsi la classification suivante : état mystique aride, état mystique sensible, état mystique complet, état extatique. Ce sont les diverses phases de l'état mystique. Cependant, l'on ne peut mesurer le degré d'intensité de l'état mystique d'après les effets qui s'en

1. *Les Voies de l'Oraison mentale*, par Dom Vital Lehodey ; 1 vol. in-12, (XII-422). Paris, Gabalda.

2. M. Démery, dans le journal *La Croix*. Paris, 20, 25 juin, 5, 6 juillet 1908.

3. 2 vol. Paris, 1905 ; 3e éd. Vic et Amat.

4. 1 vol. in-12, p. 615. Paris, Vic et Amat, 1903.

5. Paris, Librairie Vic et Amat, 1903 ; 1 vol. in-12 ; 260 pp.

manifestent au dehors, comme le recueillement, puis l'absorption, puis l'aliénation complète des sens. Même ce dernier état, l'état extatique, ne marque pas nécessairement un degré déterminé de l'ascension mystique, on peut avoir des extases et ne pas être arrivé à un état mystique fort élevé. La contemplation est l'acte mystique par excellence. M. Saudreau nous expose sa notion d'après les Maîtres, fait remarquer les inexactitudes de certains écrivains mystiques à partir du 17e siècle, les termes impropres de quelques auteurs plus expérimentés et observe que la véritable contemplation se reconnaît non aux émotions sensibles mais aux effets qu'elle produit. Une description et une analyse psychologique de l'état mystique terminent le volume. — Cet ouvrage trouva à son tour une *suite* et un *complément* dans le dernier livre publié par M. Saudreau : *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle* (1) L'auteur comprend par là : les phénomènes d'ordre angélique : vues, actes d'amour et sentiments angéliques ; les extases, les visions et révélations privées, les possessions diaboliques. Les premiers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à des questions de délimitation et de définition des états spirituels et établissent les frontières de l'extraordinaire. Dans ce volume l'auteur n'a pas cherché à discuter avec les incrédules ou à fournir de longues preuves de la vérité des faits préternaturels. Il s'est limité à exprimer les principes fondamentaux aussi clairement que possible et à donner des règles de conduite à suivre quand des faits extraordinaires se présentent. Ce livre est le fruit de l'étude et d'expériences certaines et comme tous les autres ouvrages de M. Saudreau, c'est un travail fort consciencieux et très bien documenté. Il couronne très dignement la série des publications mystiques de l'auteur.

Dans le cours de ses différents ouvrages, M. Saudreau a touché maintes fois des points de controverse fréquemment agités de nos jours. Il nous reste à les relater et à déterminer brièvement l'état actuel de la question. 1° Il s'agit tout d'abord de *la distinction entre ascétique et mystique*. On est généralement d'accord pour dire que les deux sciences ont l'une avec l'autre plusieurs points de contact. Tous les auteurs aussi affirment la distinction des deux états ; aucun ne fait rentrer l'un dans l'autre. Le P. Poulain soutient que l'ascétique est l'état ordinaire qui dépend du travail de l'homme, auquel il peut et doit se disposer ; par contre, la mystique est un état extrordinaire et miraculeux ; l'homme a beau faire, il ne peut y atteindre même en redoublant d'efforts. M. Saudreau est d'un avis contraire : la mystique, il est vrai, est une grâce éminente, mais non une faveur extraordinaire et miraculeuse ; elle fait partie intégrante de la perfection chrétienne, elle est la suite et le couronnement de l'ascétique, le terme et l'achèvement *normal* de la perfection chrétienne. Le P. Caliste Boulesteix et le P. Hugon ont pris parti pour la théorie de M. Saudreau. Le P. Hugon a écrit de cette dernière qu' « elle semble bien être celle de saint Thomas et de la Tradition. » (2) — 2° Il s'agit ensuite de l'*élément fondamental*

1. 1 vol. in-12, 401 pp., Paris, Vic et Amat, 1908.

2. Cf. P. Poulain : *Des grâces d'oraison*, ch. Ier. Saudreau : *Faits extraordinaires de la vie spirituelle*, chap. Ier. L'*État mystique:* passim; *Revue*

et constitutif de la mystique. Selon M. SAUDREAU, c'est une connaissance amoureuse de Dieu, infuse et due aux dons du Saint-Esprit. Le P. Poulain et à sa suite M. Lejeune, le P. Lahousse, le font consister dans le sentiment que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle, l'expérimentation de Dieu présent dans l'âme : cette connaissance expérimentale est analogue à celle des sens qui ne raisonnent pas ; l'âme perçoit directement Dieu, elle ne conclut pas. Comment s'opère cette perception de l'Être divin ? La contemplation mystique sera-t-elle la perception sans espèces, la vision intuitive atténuée ? Le P. Lahousse a proposé cette explication. Le P. Poulain se prononce pour la perception de Dieu par le moyen d'espèces impresses analogues à celles de la perception des sens, avec cette différence que les espèces seraient spirituelles au lieu d'être sensibles. M. Saudreau a repris longuement la discussion. Impossible de ne pas reconnaître à ses nombreux arguments une grande valeur surtout au point de vue théologique. La thèse du P. Poulain est très faible, elle ne peut s'accorder avec les principes de la théologie sur la notion de l'être divin. De ce point de vue, la *Revue Augustinienne* l'a jugée inacceptable (1). — 3° Il s'agit *des divisions de la contemplation.* Y a-t-il différentes espèces de contemplation, contemplation acquise et contemplation infuse, contemplation ordinaire et extraordinaire ? Le P. JOSEPH a SPIRITU SANCTO, O. Carm. Disc., a vivement combattu ces distinctions. Elles sont inconnues des grands maîtres de l'âge classique. La première fut introduite par Philippe de la Trinité, O. C. La seconde par le bénédictin Schram. Il n'y a, dit l'auteur, qu'une espèce de contemplation : la contemplation infuse, toute division étant incompatible avec la vraie notion de contemplation (2). M. Saudreau parle-t-il dans le même sens, quand il pose en thèse que les maîtres ne connaissent que la contemplation mystique ? Cependant le P. Jos. a SPIRITU SANCTO s'en est pris à la notion de contemplation telle qu'elle est exposée par M. Saudreau (3). D'autre part aussi, M. Saudreau a trouvé un défenseur dans le P. Jos. LEONISSA (4). — Un exposé *rationnel*, clair et solide de l'idée de contemplation chez l'un des maîtres de la mystique, p. ex. saint Thomas, apporterait à cette discussion les lumières désirables.

Monographie d'auteurs. — Le professeur Hermann Schell a été en Allemagne un semeur d'idées nouvelles. L'œuvre théologique laissée par Schell est assez considérable. Le Dr COMMER de Vienne a consacré, au professeur de Wurzbourg et à son œuvre, une étude qui en est déjà

---

augustinienne, 15 août, 1908, p. 212 svv. *Revue Thomiste*, mars-avril 1907, p. 80; mars-juin, 1908, p. 211. *Études franciscaines*, janvier 1908.

1. Cfr. P. POULAIN : *Les grâces d'oraison*, p. 564. LEJEUNE, art. *Contemplation, Dict. de théologie* (VACANT). P. LAHOUSSE : *Revue Apologétique*, 15 juillet 1907. CAUDRON, *Revue du Clergé français*, 1er juin 1906. — SAUDREAU : *Faits extraordinaires de la vie spirituelle*, ch. IV, p. 101-167. *Revue augustinienne*, 15 juillet 1907, p. 71-76.

2. *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*. Bd. XXI (1907), pp. 436-484.

3. *Ibid.*, p. 457-479.

4. *Ibid.*, Bd. XXII, 1908, p. 280-299.

à sa seconde édition (1). Cet ouvrage a toute une histoire. C'est la « *Schell-Commerfrage* » : l'affaire Schell-Commer. Elle est suffisamment connue : nous n'avons pas à y revenir (2). L'ouvrage lui-même se divise en deux parties : La première donne l'exposé et la réfutation des principales erreurs de Schell, la seconde oppose aux différents courants d'une fausse réforme du catholicisme l'idée et le plan d'une réforme vraie et salutaire. — Une caractéristique générale du théologien que fut Schell ouvre la première partie. Schell, quoique très bien doué au point de vue spéculatif, n'a pu construire une œuvre systématique de tout point satisfaisante, parce qu'il lui manquait : 1° une formation logique sérieuse ; 2° l'intelligence de la philosophie péripatético-scolastique ; 3° le respect de l'autorité théologique. Schell n'a pas même fait une œuvre originale, il est demeuré éclectique et a marché sur les traces de Kuhn, de Staudenmaier, de Deutinger. — Commer passe ensuite à la critique des principales doctrines de Schell. L'erreur fondamentale c'est le concept moniste que Schell s'est fait de Dieu : Dieu, selon Schell, c'est cet être qui se cause lui-même par sa propre pensée et se réalise lui-même par son amour. De ce faux concept dérivent toutes les autres erreurs de Schell au sujet du Surnaturel, de la Trinité, du Christ, de la grâce, du mal moral, du péché, des sacrements de Baptême, d'Extrême-Onction, d'Eucharistie, de Mariage, et des peines de l'enfer. Par ses doctrines, Schell a rompu avec l'enseignement traditionnel et s'est mis plus d'une fois en opposition avec les dogmes chrétiens. Sa théologie est rationaliste. — Quelle position occupe Schell à l'égard de l'Église ? L'Église a condamné ses doctrines. Schell s'est soumis ; mais sa soumission n'a pas été un acte d'obéissance intérieure, ce ne fut qu'un acte de loyauté extérieure. En réalité Schell s'est cabré devant l'autorité de l'Église ; il a été, dans la suite, l'adversaire de cette autorité, à tel point qu'il y aurait lieu de le rapprocher plutôt de Luther que de saint Paul.

Commer a jugé l'œuvre de Schell, il l'a jugée objectivement, d'après les faits, et non d'après les intentions de son auteur ; tout en condamnant cette œuvre théologique, il a rendu hommage aux brillantes qualités d'esprit, à la piété du professeur de Wurzbourg. — L'étude du Dr Commer a valu à son auteur, de la part des adhérents de Schell, des

---

1. *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken* von Prälat Dr Ernst Commer. Zweite neubearbeitete auflage. Wien, 1908. Heinrich Kirsch, in-8° LXXIV-460. La première édition parut dans la semaine de Pâques 1907. La seconde vers la fin de la même année. Elle a été considérablement augmentée dans la première partie : exposé des erreurs de Schell. L'auteur leur a opposé la doctrine de l'Église, nette et précise, en vue d'éclairer mieux ceux de ses lecteurs qui ne peuvent s'appliquer à la théologie. Outre une deuxième préface où l'auteur se défend contre ses adversaires, on trouve dans cette seconde édition un prologue du Dr Glossner : Écho de la Presse au sujet de l'affaire Schell-Commer. Une liste des documents se rapportant aux faits les plus importants qui ont caractérisé le débat a été ajoutée à la fin du volume.

2. Voir l'*Ami du Clergé*, 23 janvier 1908, p. 65-75. — *Revue augustinienne*, 15 mars 1908, pp. 345-358.

critiques sévères, non justifiées, des injures qu'il me répugne de citer. Où en est actuellement le débat ? Par la voie de l'initiative privée aucune réponse sérieuse n'a paru contre l'ouvrage de Commer : elle n'est d'ailleurs pas possible. Officiellement, l'affaire Schell est terminée. Pie X a parlé : par un bref du 14 juin 1907, il a fait siennes les conclusions de Commer et rendu hommage au mérite de l'auteur.

Fr. Raymond-M. Martin,
ord. praed.

Huy (Belgique).

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publication nouvelle. — Le Dr Fr. M. Schiele entreprend de publier, chez Mohr à Tubingue, un nouveau dictionnaire : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Il a pour collaborateurs les professeurs H. Gunkel et O. Scheel. Le christianisme et les religions principales du monde entier seront étudiés dans leurs doctrines et leur histoire. On s'attachera spécialement à exposer l'état présent du christianisme et aussi les transformations que la théologie est en train de subir du fait de l'introduction des méthodes nouvelles. C'est assez dire que l'encyclopédie s'inspire du même esprit que les *Religionsgeschichtlichen Volksbücher* et que les *Lebensfragen*. — L'ouvrage comprendra 4 ou 5 volumes grand in-8° de 1000 pages environ chacun. Il paraît par livraisons au prix de 1 M. les 3 feuilles. On espère qu'il sera complet en 1911.

Universités. — L'université d'Iéna a célébré, au cours du mois d'août, le 350e anniversaire de sa fondation. Les fêtes données à cette occasion n'ont guère été qu'une apothéose du professeur E. Haeckel et de son enseignement. L'inauguration du Musée Philogénétique, fondé par souscription publique et conçu comme une démonstration par les faits de l'évolutionisme matérialiste, en a été l'acte le plus saillant et le plus significatif.

— L'université de Leipzig, l'une des plus importantes d'Allemagne, célébrera au mois de juillet prochain, le 5e centenaire de sa fondation. Elle occupe le second rang, au point de vue de l'ancienneté, parmi les universités allemandes, celle de Heidelberg, fondée en 1386, tenant le premier.

Concours. — Le Comité de la fondation Karl Schwarz met au concours pour l'obtention du prix de 500 M. qu'elle doit attribuer le 19 novembre 1910 le sujet suivant : « La place d'Adolf Hilgenfeld dans l'étude du Nouveau Testament. »

Les travaux, en langue allemande, devront être envoyés avant le 1er juillet 1910 à M. le pasteur O. Müller, Gotha (Thuringe). Le Comité s'est adjoint récemment, pour compléter le nombre de ses membres, le professeur P. Schmiedel, de Zurich, et le conseiller ecclésiastique P. Graue, de Meiningen.

Congrès. — Le 3e Congrès allemand de psychologie expérimentale s'est tenu à Francfort les 22-25 avril 1908, sous la présidence du professeur G. E. Müller de Gœttingue. Les travaux ont été suivis par 110 personnes ; quatre rapports généraux ont été lus et une trentaine de communications présentées.

1° Psychologie animale et anatomie. Le professeur Ed. Claparède,

de Genève, a lu un rapport sur *Les méthodes de la psychologie animale* où il a essayé de systématiser les méthodes employées jusqu'ici pour étudier l'état mental des animaux. Le Dr L. Edinger, directeur de l'Institut neurologique de Francfort, a étudié *Les rapports de l'anatomie comparée et de la psychologie* en insistant sur les services que l'anatomie du cerveau des vertébrés inférieurs peut rendre à la psychologie. M. Kappers, d'Amsterdam, dans un mémoire intitulé : *De la formation de fibres associatives résultant d'excitations simultanées et successives*, a exposé que la loi fondamentale de la psychologie, à savoir la loi d'association des impressions simultanées est aussi la loi fondamentale de l'anatomie cérébrale.

2° Méthodes et technique. M. Marbe, professeur de philosophie à Francfort, a traité de *L'emploi des flammes fumeuses en psychologie*. En plaçant une bande de papier au-dessus d'une flamme d'acétylène, on obtient une série de cercles enregistrant les vibrations de la voix, les battements du cœur, etc. M. Schultze, de Francfort, a appelé l'attention sur *Les erreurs d'origine psychologique dans la sphygmomanométrie* avec les procédés de Riva Rocci et Recklinghausen.

3° Sensations et mouvements. M. Plassmann, de Munster, a étudié *Les rapports entre l'astronomie et la psychologie* et M. Révész, de Budapest, *L'orthosymphonie*, phénomène paracoustique.

4° Processus psychiques supérieurs. M. Specht, professeur de psychiâtrie à l'université de Munich, a présenté un rapport très étendu sur la *Pathologie de l'attention* où les théories diverses de l'attention sont critiquées. Il oppose la conception volontariste de l'attention à l'associationisme. Le professeur Dürr, de Berne, a étudié *L'investigation expérimentale de la pensée*. Il critique la méthode généralement suivie dans ce domaine et estime qu'on se désintéresse trop du comment de la pensée. Le professeur O. Schultze, de Francfort, a lu un *Rapport* sur les expériences d'associations exécutées à l'Institut psychologique de Francfort. M. Grünbaum, de Wurzbourg, a présenté une étude expérimentale sur *L'abstraction du semblable* d'où il ressort que la conscience du semblable et la perception distincte des éléments de ressemblance sont deux actes différents. M. le professeur Michotte, de Louvain, a montré dans un travail sur les *Expériences de mémoire avec directions associatives multiples* le rôle que jouent les sentiments de relation dans la conservation et la reproduction de couples associés. M. O. Lipmann, de Berlin, a traité *De l'appréciation des réponses dans les expériences de mémoire et de témoignage*. Le Dr Gutmann, de Berlin, dans une étude : *Sens chromatique et peinture*, a exposé le rôle joué dans la peinture par les troubles de la perception des couleurs. Il est beaucoup moins considérable qu'on eût pu le croire. Le professeur Alrutz, d'Upsal, a traité des *Phénomènes demi-spontanés dans l'hypnose*, c'est-à-dire des phénomènes en rapport avec les suggestions, mais les dépassant.

5° Langage. Signalons un mémoire de M. Pick, de Prague, sur *La compréhension du Langage du point de vue de la pathologie*, qui est un exposé historique des études sur l'aphasie ; un autre du professeur Buehler, de Wurzbourg, sur *L'intelligence du langage, du point de vue de la psychologie normale*, où trois problèmes sont étudiés : Perception

sensorielle des sons verbaux, signification du mot, compréhension de la phrase. Le professeur THUMB, de Marbourg, a traité *Expériences d'associations et science du langage* et M. MENZERATH, de Düren, a exposé le résultat d'expériences sur *Les contaminations linguistiques*.

6° Psychologie infantile et pédagogie. A relever un rapport de M. STERN, de Breslau, sur la *Formation de la perception chez les enfants* et un travail de M. SCHMIDT, de Wurzbourg, sur *L'esthétique chez l'écolier* où il note dans le développement du sens esthétique chez l'enfant cinq étapes successives.

Le prochain congrès se tiendra en avril 1910 à Inspruck. (*Archives de Psychologie*. Juillet 1908).

— Le 3e Congrès international de philosophie, qui s'est tenu à Heidelberg dans les premiers jours de septembre, comprenait environ 300 membres. L'intérêt s'y est concentré principalement sur deux groupes de problèmes : la théorie de la connaissance d'une part et d'autre part la philosophie des sciences et la méthodologie.

A la première séance générale, M. J. ROYCE, de l'Université Harvard, lut un mémoire intitulé : *La nature de la vérité à la lumière des discussions récentes*. Il y critiqua trois théories de la vérité : l'instrumentalisme, l'individualisme, la conception mathématique, auxquelles il opposa la théorie pragmatiste, qui en est la synthèse. Le professeur Jerusalem de Vienne résuma en allemand l'exposé que M. Royce avait fait en anglais, en insistant sur les avantages que procure dans la recherche de la vérité le point de vue de l'action. Pour la première fois le pragmatisme osait affronter l'idéalisme allemand. La discussion s'éleva aussitôt et prit des proportions telles que, d'un commun accord, on décida d'instituer un débat contradictoire familier et méthodique. Il dura tout le Congrès et se déroula dans une salle spéciale sous la direction du professeur Aars de Christiania. MM. Schiller, Jerusalem, Nelson, Goldstein, etc. développèrent la théorie pragmatiste. Le débat dégénéra tout de suite en une violente bataille que les efforts du président ne parvinrent pas à calmer. Dans ces conditions il était difficile d'aboutir à un résultat quelconque.

La seconde séance générale fut marquée par deux communications que l'on put considérer comme le programme de la partie la plus considérable et la plus féconde des travaux du Congrès. M. BOUTROUX traça le tableau de la philosophie en France depuis 1867, et M. WINDELBAND, président du Congrès, lut un travail sur l'idée de loi. Après avoir raconté la chute de l'éclectisme, M. Boutroux signala l'apparition et le développement parallèle d'une philosophie métaphysique et d'une philosophie expérimentale. Peu à peu le philosophe cesse de faire abstraction de la science en même temps qu'il renonce à ignorer la religion. Du rapprochement avec la science résultent l'invention de méthodes nouvelles et une croissante spécialisation du travail philosophique. De leur côté les savants recommencent à se préoccuper de la vérité philosophique. M. Boutroux affirme la vitalité de la philosophie et même de la métaphysique. Loin de croire à la faillite prochaine du rationalisme, il entrevoit son renouvellement par la psychologie et l'étude approfondie de l'expérience.

M. Windelband, qui remplaçait M. H. Bergson, empêché, et dont l'absence fut vivement ressentie, exposa qu'à son avis les théories modernes de la connaissance, en dépassant le criticisme et son idée d'une représentation purement qualitative du monde, marquent toujours le même effort pour dégager dans la représentation l'élément électif et le sens quantitatif. De même que toute perception est un choix parmi les possibilités de la sensation, et tout concept un choix parmi les perceptions, ainsi toute théorie tend à opérer une sélection dans la masse du donné, laquelle n'est jamais saisie dans sa totalité. Toute loi est donc une connaissance découpée dans la masse abondante et confuse du réel, selon un dessein arrêté par l'intelligence. En résumé, MM. Boutroux et Windelband aboutissaient tous deux à préconiser l'étude du phénomène vivant, à envisager le réel comme concret et à délimiter avec précision et modestie le point de vue et les limites de la recherche.

Cette tendance caractérise assez bien le plus grand nombre des travaux lus au Congrès et dans le détail desquels il est impossible d'entrer. M. A. Rey, parlant de l'a priori et de l'expérience dans les méthodes scientifiques, a signalé le sens de plus en plus relatif et provisoire, que tend à prendre le mot à priori. Le professeur von Karman de Budapest a développé le plan d'une nouvelle classification des sciences. M. Meyerson s'est appliqué à définir, à l'aide d'exemples, les rapports qui rattachent l'explication scientifique aux données du sens commun. M. F. Simiand a indiqué le caractère et la portée d'une méthode positive en économie politique. M. Brunschwicg s'attache à réduire l'antinomie entre analyse et synthèse en substituant à ces termes abstraits ceux plus clairs et plus justes de dissociation et implication de notions. M. Rauh a esquissé une théorie nouvelle de l'expérience. Les philosophes lui paraissent établir une distinction trop absolue entre l'expérience et la pensée comme s'il y avait dans le monde idéal autre chose que ce qui, pour notre expérience, compose le monde réel, des images et des sentiments. La pensée est un pressentiment d'images.

La section d'histoire de la philosophie a présenté un programme très riche. Signalons entre autres le mémoire dans lequel M. Delbos a entrepris de montrer que, dans le système de Spinoza, les deux notions de Dieu et de substance étaient non pas équivalentes, mais distinctes. C'est de la notion de Dieu que Spinoza a déduit son panthéisme. Le professeur E. Schmidt a lu une étude sur Schopenhauer et la mystique. M. H. Maier, de Tubingue, a étudié la personne et l'influence de D. Strauss. M. X. Léon, directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* a exposé, d'après des documents inédits, les relations de Fichte avec la Franc-maçonnerie et la Loge Royal-York.

Les travaux présentés à la section de philosophie religieuse n'ont point trahi, comme l'on s'y attendait, l'influence du pragmatisme. — A la section de la philosophie de l'art, l'étude la plus remarquable a été celle de M. B. Croce, de Naples, sur le caractère lyrique de l'art et l'intuition pure. — Le prochain Congrès se tiendra à Bologne en 1911.

Nominations. — Le Dr F. Feldmann, professeur extraordinaire d'exé-

gèse de l'A. T. à l'Université de Bonn, remplace, comme professeur ordinaire, le Dr Kaulen décédé.

— Le Dr Fritz TILLMANN a été admis à enseigner à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Bonn comme privat-docent d'exégèse du N. T.

Décès. — M. A. DIETERICH, l'historien des religions, est mort dans les premiers jours du mois de mai. Il était né à Hersfeld en 1866.

Albrecht Dieterich étudia aux Universités de Leipzig et de Bonn. En 1891, il entra à Marbourg comme privat-docent et fut nommé professeur extraordinaire en 1895. L'Université de Giessen se l'agrégea en 1897 comme professeur ordinaire. Il enseignait la philologie classique à Heidelberg depuis 1903 avec le titre de professeur ordinaire. En 1904 la direction de l'*Archiv für Religionswissenschaft* lui fut confiée. Il publiait également, avec R. Wünsch, depuis 1903, la collection bien connue : *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*

Dieterich laisse plusieurs ouvrages importants : *Papyrus magica*, 1888 ; *De hymnis orphicis*, 1891 ; *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte der späteren Altertums*, 1891 ; *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapocalypse*, 1893 ; *Sommertag*, 1905 ; *Mutter Erde*, 1905 ; *Eine Mithrasliturgie*, 1903 ; etc.

— On annonce la mort du Dr Eduard GLASER, décédé à Munich au cours du mois de mai. M. Glaser avait fait en Arabie un voyage d'exploration d'où il rapporta, en 1889, une importante moisson d'inscriptions. Il a publié l'ouvrage bien connu intitulé : *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens.* Le premier volume, incomplet, a paru à Munich en 1889 et n'est plus dans le commerce. Le second volume *(Geographie)* a paru à Berlin en 1890. On lui doit encore *Die Abissinier in Arabien und in Afrika*, 1895, et un petit nombre d'études en diverses revues. C'est M. Glaser qui a donné naissance à la controverse minéo-sabéenne en avançant, dans le premier volume de ses *Skizze*, que le royaume minéen avait précédé le royaume sabéen. (Cf. *Rev. Bibl.*, 1902, p. 256 et ss.).

— Le Dr Otto PFLEIDERER, professeur de théologie pratique à l'université de Berlin, est décédé le 22 juillet. Il était né en 1839 à Stetten bei Kannstatt. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à l'université de Tubingue, de 1857 à 1861, où il eut pour maître Ch. Baur, il entreprit un voyage d'étude dans l'Allemagne du Nord, en Angleterre et en Écosse. Revenu à Tubingue, il fut attaché à l'université en qualité de répétiteur et privat-docent de 1864 à 1868. Il entra ensuite pour quelques années dans le ministère et remplit les fonctions de pasteur à Heilbronn et à Iéna. En 1870 l'université d'Iéna se l'attacha comme professeur ordinaire et prédicateur de l'université. Depuis 1875, il était professeur ordinaire à l'université de Berlin.

Ouvrages principaux : *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhang*, 2 vol. 1887, 2e éd. 1902 ; *Der Paulinismus*, 1873, 2e éd. 1890 ; *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, 1869, ouvrage repris plus tard et publié sous ce nouveau titre : *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 1883-84, 3e éd. 1896 ; *Geschichte*

der Religionsphilosophie von Spinoza bis zum Gegenwart, 3e éd. 1893 ; *Grundriss der Glaubens- und Sittenlehre*, 6e éd. 1898 ; *Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant*, 1891 ; *Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet*, 1891 ; *Die Entstehung des Christenthums*, 1905 ; *Religion und Religionen*, 1906, *Die Entwicklung des Christentums*, 1907, etc.

Le professeur Pfleiderer se rattachait en exégèse à l'ancienne école de Tubingue. Il était pour la philosophie religieuse et la théologie le principal représentant des idées hégéliennes, en conflit, comme l'on sait, avec la théologie néo-kantienne inaugurée par Ritschl.

— Le Dr Friedrich Paulsen, professeur de philosophie à l'université de Berlin, est mort a Steglitz le 14 août.

Né à Langenhorn dans le Schleswig, le 16 juillet 1846, Fr. Paulsen commença ses études universitaires en 1866, à Erlangen. Il les poursuivit à Bonn et les acheva à Berlin où il reçut en 1871 le titre de docteur en philosophie. Privat-docent à l'université de Berlin en 1875, il y fut successivement nommé professeur extraordinaire en 1878 et en 1893 professeur ordinaire de philosophie et de pédagogie.

Le Dr Paulsen laisse une œuvre scientifique considérable. Voici, par ordre chronologique, ses principaux ouvrages : *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie*, 1875 ; *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten* (du moyen âge à nos jours), 2 vol. 1885, 2e éd. 1896 ; *System der Ethik*, 1889, 8e éd. 1906 ; *Einleitung in die Philosophie*, 1892, 19e éd. 1907 ; *Immanuel Kant, sein Leben und seine Werke*, 1898, 4e éd. 1903 ; *Philosophia Militans, Gegen Klerikalismus und Naturalismus*, 1901, 2e éd. 1908 ; *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles*, 1901 ; *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, 1902 ; *Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 2 vol. 1906 ; *Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit*, 1908.

Comme philosophe, le Dr Paulsen se rattachait à l'école néo-kantienne. Sa pensée était très spécialement orientée vers les conclusions morales et les résultats pratiques. Pédagogue très averti, doué comme professeur de qualités éminentes, personnalité sympathique, il exerçait sur la jeunesse universitaire une action extraordinaire, comparable à celle de K. Fischer. Son « Introduction à la philosophie » est peut-être le livre philosophique le plus lu d'Allemagne.

ANGLETERRE. — Publications nouvelles. — Le premier volume de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* dont la direction appartient à l'estimé et infatigable Dr Hastings et que publie la librairie Clark d'Édimbourg, vient de paraître : impérial in-8° de XXII et 903 pages dont les 15 dernières sont consacrées aux illustrations. Cent quatre-vingt quinze auteurs différents, tous de compétence reconnue, quoique d'écoles assez différentes, y ont collaboré. Nous relevons les noms d'Achelis, Bousset, van Berchem, Goblet d'Alviella, Garvie, Geffcken, Inge, Jevons, Kennett, Littmann, Mc Giffert, Nöldecke, Sayce, Strack, Strzygowski, De Wulf, Cumont, Carra de Vaux, Flinders Petrie, de la Vallée Poussin, etc. On sait que l'*Encyclopaedia* couvre un vaste domaine embrassant toutes les

religions du monde et tous les départements de la morale, générale et spéciale.

— Le mouvement connu sous le nom de *New Theology* continue en Angleterre, non sans rencontrer de vives oppositions. Son promoteur, R. J. Campbell, vient de rééditer le programme de ce mouvement dans ses *New Theology Sermons* (1). Ce programme est connu du lecteur (2). M. Campbell ne l'a pas soumis à de nouvelles discussions ; il a simplement voulu montrer comment les principes exposés par lui sont susceptibles de recevoir une application homilétique. L'auteur prend donc un texte biblique, de préférence un verset de saint Paul ou de saint Jean, et l'expose conformément aux idées de son propre « Évangile ». Il me suffira de dire que les interprétations de M. Campbell sont toutes *a priori* et absolument gratuites. R. M.

Universités. — L'université d'Oxford vient d'accorder à M. W. Sanday un congé d'une année afin qu'il puisse s'adonner tout entier à la préparation de cette Vie du Christ à laquelle il travaille depuis longtemps déjà. L'article qu'il donna jadis au Dictionnaire de la Bible de Hastings : Jésus Christ, et qu'il publia un peu plus tard en volume : *Outlines of the Life of Christ*, 1905, n'est qu'une esquisse du grand ouvrage qu'il médite et dont on peut dire que le monde chrétien tout entier l'attend avec la plus vive sympathie.

— Lord Rayleigh, ancien *fellow* de Trinity College, Cambridge, ancien professeur de philosophie naturelle à la Royal Institution of Great Britain, président de la Royal Society, Londres, a été élu chancelier de l'université de Cambridge, à la place du duc de Devonshire décédé.

Congrès. — Le Congrès de l'Histoire des Religions, qui s'est tenu à Oxford du 15 au 18 septembre, réunissait plus de six cents membres. Il a été présidé par Sir A. C. Lejall, le doyen des anthropologues anglais, qu'assistait de sa haute compétence et de son dévouement le professeur Percy Gardner, d'Oxford.

A la section de la religion des primitifs, M. Hartmann, de Glowcester, dans son discours d'ouverture, a exposé la thèse d'après laquelle magie et religion ne seraient que les deux faces d'une même médaille. La notion d'un Être suprême ne serait apparue qu'à une époque relativement récente.

A la section égyptienne, le professeur et explorateur Fl. Petrie qui présidait, s'est élevé contre l'importance accordée, depuis quelque temps, au point de vue funéraire, dans l'étude de la religion égyptienne. M. Moret a lu un mémoire sur un texte relatif au culte du roi en Égypte.

A la section sémitique, M. Morris Jastrow, de Philadelphie, président, a insisté sur l'importance des recherches relatives à l'Islam. M. Bonet-Maury, de Paris, a communiqué un mémoire sur les confréries musulmanes. M. Bertholet, de Bâle, a rappelé les influences étrangères qui s'exercèrent sur Israël et insiste sur la puissance d'assimilation des

1. 1 vol. in-8° (XI-300 pp.). London, Williams and Norgate, 1907.
2. Cf. *Revue des Sc. Phil. et Théol.* oct. 1907, p. 806-807.

Juifs. Ex. : le serment par une déesse égyptienne (papyrus d'Éléphantine), l'introduction de la langue grecque dans l'usage liturgique. Traitant un sujet semblable, M. von Orelli, également de Bâle, s'est attaché à établir que la sagesse égyptienne a influencé la pensée juive par un intermédiaire qui pourrait être Édom. M. P. Haupt, de Baltimore, a repris la thèse d'après laquelle Jésus et ses premiers disciples auraient été, en leur qualité de Galiléens, non pas des sémites, mais des aryens. Il n'y avait plus à cette date, en Galilée, de population de race juive. Cette manière de voir rencontre une vive opposition.

A la section chrétienne, présidée par le professeur W. Sanday, d'Oxford, mentionnons les mémoires du prince de Teano sur l'Église de Damas, du Dr Eisler sur l'agneau pascal et sur l'eucharistie, etc.

M. Goblet d'Alviella, de Bruxelles, qui présidait la section de méthodologie, a développé dans son discours d'ouverture d'importantes considérations sur la méthode de l'histoire des religions. Il a montré l'utilité des sciences auxiliaires : ethnographie, folk-lore, psychologie, sociologie.

Nomination. — M. Cheyne a pour successeur comme *Oriel Professor* d'exégèse à Oxford, le Rév. G. A. Cooke, chapelain du duc de Buceleuch. Le Rév. Cooke est un élève du professeur J. R. Driver. Il a été successivement chapelain et *fellow* de Magdalen College à Oxford, maître de conférences d'hébreu à St-John's et Wadhain Colleges. Son *Text-Book of North Semitic Inscriptions*, 1903, est un livre classique.

Décès. — Le Dr Charles Taylor, Master of St-John's College, Cambridge, est décédé récemment. Citons parmi ses ouvrages : *The Sayings of the Jewish Fathers.* (Texte et traduction, avec des notes, du traité talmudique Pirke Aboth), 2 vol., 2e éd. 1897. *The Wisdom of Ben Sira* (en coll. avec. S. Schechter), 1899 ; *The Oxyrhynchus Logia and the Apocryphal Gospels*, 1899 ; *The Witness of Hermas to the Four Gospels*, 1892 ; divers articles dans le *Journal of Theological Studies*, la *Jewish Quarterly Review*, etc.

M. Ch. Taylor, a écrit le Dr R. Sinker dans *The Record* du 28 août dernier, « ne rappelait nullement ce type de savant préoccupé avant tout d'attirer l'attention et toujours en quête de théories nouvelles. C'était un travailleur modeste et consciencieux. »

— Le 15 juillet est décédé le Rev. Charles Bigg, *Canon* de Christ Church et *Regius Professor* d'Histoire ecclésiastique à l'université d'Oxford. Ses deux ouvrages les plus connus sont : *The Christian Platonists of Alexandria (Bampton Lectures)*, 1886 ; *The Epistles of St Peter and St Jude (International critical Commentary)*, 1901.

AUTRICHE. — **Retraite et Nominations.** Le Dr W. A. Neumann, professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. et de langues sémitiques à l'université de Vienne et l'un des directeurs de l'importante collection : *Monumenta Judaica*, vient de prendre sa retraite. Il a pour successeur le savant religieux cistercien Dom Nivard Schlogl, précédemment professeur à l'abbaye cistercienne de Sainte-Croix.

— Le Dr K. Beth, professeur extraordinaire de symbolique, de théologie systématique et de morale chrétienne à la Faculté de théologie évangélique de Vienne, a été nommé professeur ordinaire.

Le Dr J. Hermann enseigne comme privat-docent à la même Faculté l'exégèse de N. T.

ESPAGNE — Universités. — Avec l'appui et sous le patronage de l'évêque de Madrid-Alcalá, un groupe de catholiques vient d'organiser à Madrid une Académie universitaire catholique. Cet institut vise à fournir aux étudiants un centre bien vivant d'études scientifiques et la direction intellectuelle dont ils ont besoin. L'on y donne des cours de religion, de philosophie, de sciences morales et politiques. L'Académie a été inaugurée dans les premiers jours du mois d'octobre.

— L'université d'Alcalá de Henares a célébré le 26 juin dernier le 4me centenaire de sa fondation par le cardinal Cisneros.

Centenaire. — La ville de Vich en Catalogne se propose de célébrer, par des fêtes solennelles le centenaire de la naissance de Balmès, l'éminent philosophe catholique. L'on a conçu le projet d'organiser un congrès international de philosophie, projet qui a trouvé, auprès du savant évêque de Vich, le plus chaleureux accueil.

Décès. — On annonce la mort du Dr Enrique Gil Robles, professeur de droit constitutionnel à l'université de Salamanque. M. Gil Robles a publié un traité de droit constitutionnel très estimé. Il était au premier rang des savants qui en Espagne représentent la pensée catholique.

ÉTATS-UNIS. — Universités. — M. H. Phipps a fait don récemment d'une somme de 750.000 dollars à l'Université John Hopkins de Baltimore pour la création d'une clinique psychiâtrique. L'on devra tout à la fois s'y livrer à des recherches expérimentales et y donner des cours publics. Les administrateurs de l'Université ont choisi comme directeur de la future clinique et professeur de psychiâtrie le Dr Meyer de New-York.

Le Dr Adolf Meyer est né à Zurich en 1866. Après avoir étudié à Paris, Londres, Vienne et Berlin, il vint, en 1892, aux États-Unis. D'abord professeur de pathologie à l'Illinois Eastern Hospital, puis chef de clinique à l'Insane Hospital de Worcester (Mass.), il fut nommé en 1902 directeur du Pathological Institute of the New-York State Hospital, Ward Island. Depuis 1904, il était professeur de psychiâtrie à la faculté de médecine de la Cornell University. Il est en outre président de la Psychiatrical Society de New-York.

Nominations. — Le T. R. P. Kennedy, O. P., maître en théologie et régent des études au collège théologique des Dominicains à Washington qui, pendant l'année scolaire 1907-08, avait été chargé de donner des conférences sur les Sacrements aux étudiants de l'Université catholique de Washington, vient d'être nommé titulaire de la chaire de théologie sacramentaire dont la récente création marque un nouveau progrès des études théologiques dans cet Institut.

— M. J. W. Hudson, docteur en philosophie de Harvard, a été nommé professeur adjoint de philosophie de l'Université de Missouri.

— Le Dr. Cl. S. Joakum, de l'université de Chicago, devient répétiteur de psychologie à l'université du Texas.

— Le Dr H. Carr, professeur de psychologie à Pratt Institute, remplace comme professeur adjoint de psychologie à l'Université de Chicago le Dr J. B. Watson, élu professeur à John Hopkins University, Baltimore.

FRANCE. — **Nominations.** — M. le chanoine Margerin, vicaire général de Cambrai, ancien curé de Fourmies, a été choisi par les évêques protecteurs de l'Institut catholique de Lille pour succéder, en qualité de recteur, au vénéré Mgr Baunard, que ses quatre-vingts ans ont forcé de prendre sa retraite.

M. le chanoine Margerin a professé plusieurs années la rhétorique au Collège libre de Douai, où il a laissé la réputation d'un lettré des plus distingués. Il est secrétaire général de la Société d'Émulation de Cambrai, qui est l'une des sociétés d'étude les plus florissantes de province.

Décès. — On annonce la mort de M. Claude-Charles Charaux, professeur honoraire à la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble, où il enseigna avec éclat pendant vingt-cinq ans.

M. Cl.-Ch. Charaux, philosophe spiritualiste et catholique, a exercé sur la jeunesse universitaire une influence analogue à celle des Gratry, des Ollé-Laprune, etc. Il laisse divers ouvrages dont voici les principaux : *De la Pensée*, 1881 ; *De l'esprit philosophique et de la liberté d'esprit*, 1888 ; *De l'Esprit et de l'esprit philosophique*, 1892 ; *Philosophie, Science, Religion*, 1898 ; *La philosophie et la science*, 1889 ; *Le temps et l'unité de temps ; l'espace et la matière*, 2e éd., 1889 ; *La pensée et les trois moments de la pensée*, 1876 ; *L'ombre de Socrate : petits dialogues de philosophie socratique*, etc., 1878 ; etc.

— En juillet dernier, est décédé à Chèvetogne, en Belgique, Dom Chamard, O. S. B., de l'abbaye de Saint-Martin de Ligugé. Il était né à Cholet le 16 avril 1828. Il laisse de nombreux travaux d'histoire et d'archéologie concernant les origines du christianisme et sa province natale. Dom Chamard fut un des champions les plus ardents de l'apostolicité des Églises des Gaules, et ce sujet le lança plus d'une fois dans la controverse soit avec l'abbé de Meissas soit avec Mgr Duchesne. Ses ouvrages les plus importants sur ce sujet sont l'*Histoire ecclésiastique du Poitou*, 3 vol., Poitiers, 1873-1889 ; *Les Églises du monde romain et notamment celles des Gaules durant les trois premiers siècles*. Paris, 1877. Citons parmi ses derniers travaux : *Les origines du symbole des Apôtres* dans *Revue des Questions historiques*, t. LXIX (1901) p. 337-408 ; *Le linceul du Christ, étude critique et historique*, Paris, 1902.

HOLLANDE. — **Décès.** — M. Joh. M. S. Baljon, professeur à l'Université d'Utrecht, est décédé il y a quelques mois.

Né à Rotterdam, en 1861, M. Baljon fit ses études à l'Université d'Utrecht de 1879 à 1884. D'abord professeur de théologie à la même

Université, il devint en 1895 titulaire des cours d'exégèse du N. T., d'ancienne littérature chrétienne et d'encyclopédie théologique.

Il a publié, outre des éditions critiques du texte du N. T,, un lexique du grec biblique et une histoire des livres du N. T., divers commentaires : *Commentaar op het Evangelie van Johannes*, 1902 ; *Commentaar op de Handelingen der apostelen*, 1903 ; *Commentaar op den brief van Paulus aan de Filippiërs*, 1904 ; *Commentaar op de katholieke brieven*, 1904 ; *Commentaar op den brief van Paulus aan Galatiers*, 1889 ; etc.

Le Dr Baljon a eu le mérite de se tenir à l'écart des excès de l'école radicale hollandaise de Loman, van Manen, etc. En 1906, il publiait un article où il mettait en garde contre l'application indiscrète à l'étude du N. T. de la méthode d'histoire comparée des religions : *Die Früchte des Studiums des Religionsgeschichte für die Behandlung des N. T.*, article très sage et qui fut remarqué (Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1907, p. 164).

ITALIE. — Publications nouvelles. — A l'instigation et sous le patronage des cardinaux Maffi et Mercier et des évêques de Verceil et de Césène, le R. P. A. Gemelli, des Frères Mineurs, et le Dr Canella s'occupent d'organiser une nouvelle revue de philosophie qui prendra pour titre : *Rivista di Filosofia Cristiana* et dont ils assumeront la direction.

La *Rivista di Filosofia Cristiana* aura pour but spécial de promouvoir en Italie le retour à la philosophie catholique traditionnelle, à la manière de la *Revue néo-scolastique* de Louvain et dans le même esprit intelligemment progressiste.

— Le Dr E. Schmitz et le professeur Dr J. Sestili viennent de publier le premier fascicule d'un *Bibliophoros decurrentis literaturae scientiae catholicae.* Ils exposent eux-mêmes les considérations qui leur ont inspiré de créer ce Bulletin bibliographique et la manière dont ils le conçoivent en des termes qui méritent d'être reproduits : « Quid nobis consilii fuerit in bibliophoro suscipiendo redigendoque ex ipso titulo haud obscure innuitur. Repetentes enim non modo antiquorum dicta sapientem exquirere oportere sed recentiorum quoque scripta noscere atque aestimare necesse ; fructuosum visum est perennem ac veluti decurrentem literaturam ob eruditorum oculos non confuse atque inconsulte, ut communiter fit, sed delectu quodam exhibere et pandere, hac ratione, ut neque vulgaris catalogus nec absoluta literaria recensio foret, sed aliquid utrinque medium prae se ferret, ut una simul catalogi et literarii census vel nomenclationis commoda conjungeret, ita ut ad optima studia excolenda intellectu et amore juvaremus, nec librarii commercii utilitates negligeremus. »

Le fascicule paru réalise ce programme d'une manière très heureuse. Il compte 56 pages in-8°. Les ouvrages recensés sont répartis entre les sections suivantes : biblique, patristique, théologique, canonique, philosophique, historique, apologétique, sociologique, pédagogique, catéchétique, ascétique et mystique, sujets divers. Le titre exact, le lieu de publication et le prix de chaque ouvrage sont donnés ainsi que le format et le nombre de pages. Suit une recension sommaire précisant

le contenu du livre, ses caractères généraux, ses tendances et sa valeur à laquelle on joint habituellement le jugement porté sur lui par quelqu'une de nos meilleures Revues catholiques. La *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* est citée à maintes reprises et elle en exprime sa gratitude aux savants auteurs. Nous sommes persuadés que tous les hommes d'étude sauront gré aux Drs Schmitz et Sestili d'avoir créé ce nouvel organe catholique d'information scientifique et de n'avoir pas jugé indigne d'eux cette tâche modeste mais nécessaire.

Le *Bibliophoros* est édité par la librairie Bretschneider, Rome, via del Tritone, 60. Il est trimestriel. Le prix d'abonnement est, pour un an, de 2 fr. 50 en Italie et en dehors de l'Italie de 3 fr.

Universités. — Le R. P. L. Fonck, professeur ordinaire d'Écriture Sainte, de langues orientales et d'archéologie biblique à l'Université d'Inspruck, a été député à l'Université Grégorienne (Collège romain) pour la prochaine année scolaire. Le cours ordinaire d'Écriture Sainte, destiné à l'ensemble des étudiants de théologie, comptera désormais deux cours distincts : le R. P. L. Méchineau garde l'Ancien Testament, tandis que le N. T. est confié au P. Fonck.

De plus un cours supérieur est établi à l'intention des docteurs en théologie qui se préparent aux examens de la Commission Biblique. Outre les cours de langues orientales confiés au savant P. Gismondi, S. J., il comporte des cours spéciaux sur l'A. T. par le P. Méchineau et le N. T. par le P. Fonck, de deux heures chacun par semaine.

A la Faculté de philosophie, on signale comme nouveaux les cours suivants : (2e année) Cosmologie, R. P. Loinaz, S. J. ; Psychologie, R. P. Schaaf ; Minéralogie et Cristallographie, R. P. Gennari, S. J. ; (3e année) Psychologie expérimentale, R. P. Gennari ; Géologie, R. P. Müller, S. J.

Deux Académies sont créées, celle d'histoire ecclésiastique à laquelle seront admis les théologiens reconnus aptes après examen spécial, celle d'art chrétien pour les théologiens du petit cours et les philosophes de troisième année.

— A l'Apollinaire, le Souverain Pontife a décidé de créer une chaire d'assyriologie. M. l'abbé Eugène Tisserant, du diocèse de Nancy en a été nommé titulaire. Ancien élève de l'Institut catholique de Paris, M. Tisserant y a reçu, en juillet dernier, le Diplôme de langues sémitiques, 2e degré (hébreu, syriaque, assyrien, arabe, éthiopien), en même temps qu'il passait à l'École des langues orientales vivantes le deuxième examen d'arabe littéral avec la mention très bien.

Prix. — L'Académie des Lincei de Rome, dans sa séance du 8 juin dernier, a attribué le prix d'histoire (10.000 fr.) à Dom Leone Gaetani, prince de Teano, pour son importante publication : *Annali dell' Islam*, dont deux volumes ont paru.

Instituts. — Le « Cercle de Philosophie » de Rome fondé depuis trois ans, se propose de commencer l'année prochaine une « Bibliothèque philosophique moderne ». « Elle aura soin, conformément au pro-

gramme du cercle, de faire circuler les livres et les idées de toutes les écoles philosophiques ».

D'autre part, « la Direction du Cercle se propose aussi de publier dans son bulletin périodique les recensions, les notes et les annonces des livres qui lui seront adressés, et de réunir toutes ces informations dans un annuaire *(Annuario filosofico italiano)* aussitôt qu'elle le pourra. »

SUISSE.— Nominations.— Le prince Maximilien de Saxe, professeur extraordinaire de Liturgie et de Droit canonique à l'université de Fribourg, a été promu professeur ordinaire.

Signalons à cette occasion, d'après la *Revue de l'Orient Chrétien*, que le prince Maximilien de Saxe a promis sa collaboration à la *Patrologia Orientalis* que dirigent MM. Graffin et Nau. Il y publiera les textes arméniens et géorgiens qu'il pourra être utile de faire connaître aux savants occidentaux. Le Synaxaire arménien sera sûrement édité et assez prochainement. Le prince Maximilien de Saxe devient membre du Comité directeur de la *Revue de l'Orient chrétien.*

Décès. — M. J. de Rougemont, professeur de théologie systématique à la faculté de théologie de l'Église évangélique à Neufchâtel, est mort au cours d'une excursion dans les Alpes, le 22 juillet.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Juil. — Ch. Dunan. *Félix Ravaisson.* (Métaphysicien de tradition, Ravaisson eut surtout pour maîtres Aristote et Leibnitz. Selon lui, nos aspirations à une science qui dépasse l'ordre phénoménal ne sont pas vaines : nous trouvons dans la conscience de nous-mêmes la révélation de l'Absolu. La conscience nous révèle sous l'action le désir, et sous le désir l'amour. Or l'amour qui tend vers la beauté est le fond de toutes choses, et l'indéfinissable mais vraie substance de l'âme. Le bien et le beau s'identifient. — Mais ce système où tout est amour n'explique ni la douleur ni le péché. De plus l'esthétisme de Ravaisson propose ses principes, mais ne les discute pas. La beauté se prouve-t-elle ?) pp. 339-351. — P. Duhem. *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée* (suite). (Tandis que philosophes averroïstes et astronomes ptoléméens s'obstinent, de part et d'autre, à attribuer aux hypothèses astronomiques une inadmissible réalité, les humanistes et les beaux esprits ne veulent y voir que des artifices d'enseignement et des représentations provisoires. Quant à l'Université de Paris, « du début du XIVe siècle au début du XVIe siècle, elle a donné, touchant la méthode physique, des enseignements dont la justesse et la profondeur passent de beaucoup tout ce que le monde entendra dire à ce sujet jusqu'au milieu du XIXe siècle. — La scolastique parisienne, en particulier, a proclamé que la physique du monde sublunaire n'était pas hétérogène à la physique céleste ; que les hypothèses de l'une, comme les hypothèses de l'autre, avaient pour seul objet de *sauver les apparences* ». — Copernic semble avoir attribué à son système une valeur absolue ; son disciple Rhœticus les regarde comme adéquates aux phénomènes.) pp. 352-376. — Ch. Huit. *Le Platonisme en France au XVIIIe siècle.* (Tandis que Voltaire déblatère contre Platon, d'Alembert se contente de l'ignorer. Diderot « croit les ouvrages de Platon aussi propres à gâter l'esprit qu'à perfectionner le style. ») pp. 378-393. — D. Sabatier. *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain* (suite). Description de l'expérience religieuse chez les mystiques protestants contemporains, plus particulièrement le *Réveil*

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au troisième trimestre de 1908. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Barge, Garrigou-Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain), lecteurs en Théologie.

au pays de Galles.) pp. 395-414. = **Août.** — V. Ermoni. *La foi et la croyance en matière religieuse.* (Distingue dans la vie religieuse « la foi ou confiance qui est dans la volonté et la croyance qui est dans l'intelligence ». « Les scolastiques ont trop insisté sur la croyance, les théologiens protestants se sont trop immobilisés dans la foi. » « Parce qu'ils se sont un peu trop inféodés à l'intelligence, les scolastiques ont construit une admirable théologie de la croyance, ils ont à peine ébauché celle de la foi. » — Ces deux formes de la vie religieuse s'influencent réciproquement, « la croyance engendre la foi par l'ébranlement des centres nerveux (théorie des idées-forces), mais la foi à son tour se répercute sur la croyance, la colore et l'anime. » « Dans un individu la foi est d'autant plus forte que la croyance est plus faible et réciproquement. » — L'âme reçoit le germe religieux du dehors « et travaille par ses énergies immanentes à le développer. » « Si la vie religieuse est plus éclairée et plus vigoureuse dans un individu que dans un autre, il faut en chercher la raison dans l'action individuelle des âmes. ») pp. 445-481. — P. Duhem. *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée.* (vi. De la préface d'Osiander à la réforme grégorienne du calendrier. « Les astronomes qui suivent immédiatement Copernic traitent les hypothèses comme les traitaient au XIVe siècle et au XVe siècle les savants de Paris ou de Vienne », ils y voient seulement des artifices imaginés pour « sauver les phénomènes ». Cette opinion se retrouve également chez les théologiens protestants, et aussi chez les théologiens catholiques. Grégoire XIII, qui en 1582 accomplit la réforme du calendrier à l'aide de tables construites au moyen des théories de Copernic, n'entendait nullement adhérer à l'hypothèse du mouvement de la terre.) pp. 482-514. — O. Habert. *L'histoire des religions et la méthode sociologique.* (Indique comment les lois sociologiques peuvent, dans la poussière et la succession fugace des faits et des croyances, introduire de la liaison, des raisons où l'esprit puisse se prendre. Cette méthode sociologique dans l'histoire des religions reste purement positive, puisqu'elle fait appel à des lois susceptibles de vérification expérimentale dans quelque institution connue ; le fond métaphysique des événements lui échappe.) pp. 515-538. = **Sept.** — P. Duhem. *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée* (suite et fin). (« Durant le demi-siècle qui s'écoule de la réforme du calendrier à la condamnation de Galilée, on veut trouver dans les hypothèses astronomiques des affirmations sur la nature des choses, qui exige, dès lors, que ces hypothèses s'accordent avec les doctrines de la physique et avec les textes de l'Écriture. » Tel fut le sentiment de Képler et de Galilée. Bellarmin et celui qui allait être Urbain VIII firent à Galilée les remarques si logiques qui avaient été si nettement formulées auparavant par saint Thomas d'Aquin, Osiander et plusieurs autres ; mais ils ne parvinrent pas, semble-t-il, à convaincre Galilée, à le détourner de sa confiance exagérée en la portée de la méthode expérimentale. « Contre le réalisme impénitent de Galilée, le Pape donna libre cours au réalisme intransigeant des péripatéticiens du Saint-Office. » « Force est de reconnaître aujourd'hui que la logique était du parti de Bellarmin et d'Urbain VIII. ») pp. 562-592. — D. Sabatier. *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain* (suite).

(Les principes de la Réforme doivent conduire les protestants orthodoxes au protestantisme libéral ; et ce dernier s'identifie progressivement avec la libre pensée. W. James accélère ce mouvement.) pp. 592-628.

ANTHROPOS. 4. — T. Caius, S. J. *Au Pays des Castes* (suite — à suivre). (Décrit diverses cérémonies pratiquées par les Brahmanes pendant la grossesse et à la naissance de l'enfant.) pp. 639-650. — J. Meier, M. S. C. *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner*, (suite — à suivre). (Textes et traductions de mythes relatifs au monde végétal.) pp. 651-671. — Ch. Gilhodes, d. M. E. *Mythologie et Religion des Katchins (Birmanie)* (à suivre). (Mythes destinés à rendre compte de l'origine de toutes choses.) pp. 672-699. — O. Mayer, M. S. C. *Ein Sonnenfest bei den Eingeborenen von Vuatom, Neu-Pommern, Südsee.* (Description d'une fête du soleil qui se célèbre à Valaur, dans l'île Vuatom, au début de l'année.) pp. 700-701. — J. M. Henry, d. Pères Blancs. *Le culte des Esprits chez les Bambara.* (Après avoir expliqué l'idée que les Bambara, Soudan Français, se font des Esprits et indiqué les différentes classes d'Esprits, étudie le culte du fétiche *dasiri*, protecteur du village, la société secrète du fétiche korè, protecteur des moissons, qui offre cette particularité d'admettre des femmes.) pp. 702-717. — J. de Marzan, S. M. *Sur quelques Sociétés secrètes aux îles Fiji.* (Renseignements sur la Société des *Kalou Vatu* ou Dieux-Pierre, la cérémonie du *Kai buca*, la Société des *Kai Nakauvadra*, du nom d'une montagne de Fiji, et qui est la plus célèbre, celle des *luve ni wai* ou fils de l'eau.) pp. 718-728. — A. Dirr. *Die alte Religion der Tschetschenen* (à suivre). (Renseignements émanant d'un membre de cette tribu du Caucase et relatifs à l'au-delà, aux modes de sépulture, aux rites funéraires, au séjour des âmes, à la conception de l'âme, au pouvoir des sorciers. Nulle idée d'une rétribution après la mort.) pp. 729-740. — J. Struyf, S. J. *Aus dem Marchenschatz der Bakongo (Niederkongo).* (Après une introduction sur l'origine des habitants actuels du Bas-Congo qui viennent du Congo portugais et qui ont gardé quelques traces de l'ancienne évangélisation, donne le texte et la traduction de 8 contes de contenu divers.) pp. 741-760. — J. Dols, de la C. de Scheut. *L'Enfance chez les Chinois de la province de Kan-sou.* (Coutumes chinoises relatives à la naissance et à l'instruction des enfants.) pp. 761-770. — Dr. L. C. Casartelli, Bishop of Salford. *Hindu Mythology and Litterature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century.* (Continue la traduction anglaise d'un ouvrage portugais manuscrit relatif à la mythologie Hindoue.) pp. 771-772. — G. Schmidt. *L'origine de l'idée de Dieu* (suite — à suivre). (Critique de la théorie de A. Lang. Commence par rapporter et critiquer les informations et interprétations de A.W. Howitt, le sentiment de E. B. Tylor sur les découvertes de Howitt, celui de W. Foy sur le même sujet.) pp. 801-836.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Juillet. — R. Bloch. *Liber secundus yconomicorum Aristotelis* (suite). (Édition critique. « Le *Liber secundus yconomicorum Aristotelis* n'est pas un écrit un ; il se

divise en deux parties, l'une primitive, l'autre rapportée. La première est l'œuvre d'un Péripatéticien et fut composée entre le 3e (2e moitié et le 1er siècle avant Jésus-Christ. Il est possible qu'elle ait été composée pour faire suite au 1er livre de l'Économique ; en tout cas elle fut introduite assez tôt dans les œuvres d'Aristote. C'est ce que nous apprend la seconde partie, interpolée sciemment, et provenant d'un Stoïcien du 2e ou du 3e siècle. ») pp. 441-468. — Fr. Knutze. *Pascals letztes Problem* (suite). (Commentaire de quelques pensées de Pascal.) pp. 469-491. — Cl. Baeumker. *Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe*. II. (Historique de l'expression : qualités premières et secondes.) pp. 492-517. — J. Stilling. *Ueber das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre*. (Recherche d'une définition de la liberté basée sur la table des catégories, modifiée par Albrecht Kranze et perfectionnée par l'auteur. La liberté réside dans l'indépendance des principes de raison suffisante et de causalité. C'est dire qu'il n'y a de liberté que celle que nous attribuons aux choses, actes, pensées, événements, dont nous ne connaissons pas les raisons déterminantes.) pp. 518-534. — Ernst Bickel. *Platonisches Gebetsleben*. (Étude sur la prière du *Phèdre*, 279 B.) pp. 535-554. — Ernst Appel. *Bericht über die Literatur der Philosophie der Renaissance in den Jahren 1899-1907*. pp. 557-570.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Juillet. — Ed. Claparède. *Classification et plan des méthodes psychologiques*. (Le Processus psychophysiologique *immédiat* par le moyen duquel se fait la mesure ou l'analyse est un phénomène de *réception*, ou de *jugement*, ou d'*exécution*, ou d'*expression*. Quelle que soit la fonction mentale envisagée : sensibilité, mémoire, attention, sentiment, nous pouvons toujours faire rentrer les investigations les concernant dans un de ces quatre groupes. Au point de vue technique on doit employer 1° les méthodes quantitatives (Psychométrie) : la mesure est exprimée en degrés de l'excitant (psychophysique), en durée du processus (psycho-chronométrie), en travail fourni (psycho-dynamique), en nombre de sujets (psycho-statistique) ; 2° les méthodes qualitatives (Psycholexie) : la description ou appréciation est fondée sur l'analyse subjective (introspection) et sur des signes extérieurs (extrospection,) pp. 321-364.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 3-4. — Richard Wuensch. Notice nécrologique sur Albrecht Dieterich, mort le 6 mai 1908. — Abhandlungen. I. — Albrecht Dieterich. *Die Enstehung der Tragoedie*. (Origines religieuses de la tragédie grecque. Le chœur et la danse des boucs et des satyres, autour de Dionysos, dieu de la fécondité renaissante et des morts. Son cortège représentant les âmes des morts ; à la λέξις γελοία s'ajoute une naenia funéraire chantée alternativement par une seule voix et par le chœur qui lui répond. Le sujet n'en est pas, comme plus tard dans l'orphisme, la passion de Dionysos. « Le chariot de Thespis », c'est le *currus navalis* du dieu qui vient par mer à Athènes rapporter la fertilité de terres lointaines. Les « tragédies » proprement dites, organisées à Athènes par l'État au VIe siècle, sortent de ce germe. L'unique personnage qui donnait la réplique au chœur se dédouble à

partir d'Eschyle et se multiplie en une série d'acteurs. La λέξις γελοία cède à l'action dramatique. Traces permanentes des origines sacrées du drame. La « péripétie », en relation avec la péripétie par excellence des mystères, le passage du mal au bien, de la mort à la vie, etc. Rapports possibles avec la liturgie éleusinienne. Analogie de ces origines de la tragédie grecque avec celles des drames du moyen âge.) pp. 163-196. — J. G. Frazer. *Hunting for souls.* (F. explique *Ezéchiel, XIII, 17-21*, par la superstition répandue de la capture des âmes en voyage hors de leurs corps.) pp. 197-199. — W. Wundt. *Märchen, Sage und Legende als Entwickelungsformen des Mythus.* (Le « mythe » n'est pas une forme de récit dont le conte, la saga et la légende seraient des dérivés, mais un genre commun aux trois. W. entreprend de caractériser chacune de ces formes de récits, qui se trouvent tantôt isolées, tantôt mêlées. Le plus particulièrement primitif serait le *conte* populaire, produit spontané de l'enfance des individus ou des races ; la légende ordinaire (*Sage*) en diffère par les relations déterminées qu'elle implique à des lieux ou des temps donnés, parfois même à des personnalités réelles de l'histoire ; la *légende* proprement dite a une portée éthique ou cultuelle. Tous les mythes se présentent sous forme de contes mythologiques ou de « Sagen » mythologiques. Le *mythe divin* n'est pas une troisième espèce ; il se range dans l'un ou l'autre de ces deux genres, ou présente un mélange des deux. Les dieux n'ont rien à faire avec un bon nombre de mythes.) pp. 200-222. — A. von Domaszewski. *Die politische Bedeutung der Religion von Emesa.* (Influence du culte du dieu solaire d'Émèse, dans sa tendance à devenir religion universelle, sur l'histoire de l'empire romain à l'époque des Sévères. Petite dissertation sur le temps de l'écrivain Uranius.) pp. 223-242. — R. Hirzel. *Der Selbstmord* (suite). (Moyens de suicide. Légalisation en Attique, sa théorie, jugement moral, sa condamnation par les théologiens (Philolaos, Ve siècle), son interdiction et les raisons qui la fondent, sa punition ; sa justification par les écoles cynique et stoïque.) pp. 243-284. — H. Holtzmann. *Höllenfahrt im Neuen Testament.* (Contre les vues critico-apologétiques d'un certain nombre d'exégètes, H. maintient qu'il est bien question de la descente du Christ aux enfers dans le N. T. (*Mt.* XXVII, 52 ; *I Pet.* III, 19, etc.) et y voit un mythe à la formation duquel participèrent simultanément les mythes païens de descentes de divinités dans l'Hadès et l'imagination judéo-chrétienne.) pp. 285-297. — Enno Littmann. *Sternensagen und Astrologische aus Nordabessinien.* (Noms des étoiles chez les Abyssins septentrionaux, mythes et rites superstitieux sur la lune, les constellations.) pp. 298-319. — Richard M. Meyer. *Fetischismus.* (M. discute les idées de Lehmann sur le « fétichisme. » Cet ancien nom doit rentrer dans l'usage, non comme synonyme pur et simple d'animisme, mais pour désigner cette conception religieuse d'après laquelle l'homme a le pouvoir d'instituer les objets du culte, de conférer un caractère ou une activité surnaturelle à divers objets animés ou inanimés. Le fétiche n'est dieu que pour son adorateur exclusivement. Il est vraisemblable que l'évolution parcourt les stades : dieux momentanés ou occasionnels étudiés par Usener, — fétichisme, — animisme.) pp. 320-338. — II. Berichte. — C. H. Becker. *Islam.* (Bulletin des récents travaux sur l'Islam, généralités,

vie de Mahomet, Coran, Tradition et sources diverses, orthodoxie, hétérodoxie, littérature populaire, Islam moderne.) pp. 339-368. — K. Th. Preuss. *Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre.* (Nombreux détails sur ces chants et ces rites, particulièrement dans la tribu des Huichol. Description des chants, des danses, etc. représentant de manière dramatique l'action des dieux sidéraux et agraires. Incantations analogues pour les morts, les maladies. Richesse de ces sources populaires et leur importance pour les études mexicaines.) pp. 369-398. — III. Mitteilungen und Hinweise. pp. 398-416.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 3. — J. Denk. *Burkitts These : Itala Augustini = Vulgata Hieronymi — eine textkritische Unmöglichkeit.* (L'argument principal de cette impossibilité est fourni par un texte des Rétractations (I. 37), jusqu'à présent inexploité, mais décisif, et dans lequel S. Augustin affirme que la traduction des Écritures dont il se sert ne contient pas une seule fois le mot : *caeremonia.* Or le mot se lit communément dans le texte de la vulgate hiéronymienne.) pp. 225-244. — J. Hontheim, S. J. *Zu den neuesten jüdisch-aramäischen Papyri aus Elefantine.* (Présente les nouveaux papyrus araméens d'Éléphantine découverts par Rubensohn, déchiffrés et publiés par Sachau (1907). Insiste sur le fait que ces documents ont appartenu au même fonds d'archives juives d'où sont sortis les papyrus de Sayce (1906) et celui d'Euting (1903). On possède donc relativement aux mêmes événements trois témoignages qui se confirment et se complètent l'un par l'autre.) pp. 245-261. — A. Schulte. *In welchem Verhältnis steht der Cod. Alex. zum Cod. Vat. im Buche Tobias ?* Le *Vaticanus* offre du livre de Tobie un texte plus ancien que celui de l'*Alexandrinus.* Il est toutefois possible que des additions aient été faites au *Vaticanus.*) pp. 262-265. — H. Koch. *Der erweiterte Markusschluss und die kleinasiatischen Presbyter.* (La péricope finale de l'Évangile de Marc XVI, 9-20) s'est accrue d'un nouveau fragment conservé en partie déjà par S. Jérôme (*Cont. Pelag.* II, 15), et en totalité par le manuscrit de Ch. Lang Freer. Cette addition et la finale elle-même dérivent d'une source commune. Et cette source est originaire d'Asie-Mineure. On le prouve par la comparaison établie entre ces fragments et les écrits d'origine asiatique : épître aux Hébreux, S. Irénée, première épître et évangile de S. Jean.) pp. 266-278.

BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Mars-Avril. — Conférence de M. Émile Boutroux : *Le moi subliminal.* (Brève histoire des recherches sur l'inconscient ou subconscient. Analyse critique des principales théories. L'auteur propose cette hypothèse touchant l'opération propre du subconscient : L'expérience consciente, où le sujet et l'objet se posent en face et en dehors l'un de l'autre, est une opération dérivée, née d'un effort spécial, dont le but est de créer des symboles objectifs et précis des choses afin de pouvoir les reconnaître, prévoir leurs cours et en disposer. Or cette expérience dérivée suppose une expérience immédiate qui doit être l'unité de l'objet et du sujet, du faire et du connaître. Cette expérience immédiate impossible à notre moi conscient, serait le secret ressort de notre moi

subliminal.) pp. 107-122. = **Mai-Juin.** Conférence de M. Henri Poincaré : *L'invention mathématique.* (Le conférencier fait valoir, à travers son expérience personnelle, le rôle prépondérant du travail inconscient dans l'invention mathématique. Mais ce travail inconscient doit être précédé d'un travail conscient qui prépare, parmi les éléments du problème, la *bonne combinaison.* Un travail conscient doit suivre la découverte de l'inconscient, pour la vérification par les règles du calcul, qui, étant strictes et compliquées, exigent la discipline, l'attention, la volonté et par suite la conscience.) pp. 175-187.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Juillet-Oct. — L. Maisonneuve. *Science et religion.* 1er art. (Analyse critique de l'ouvrage de M. Boutroux : *Science et religion dans la Philosophie contemporaine* (1908).) pp. 217-234. — L. Desnoyers. *Les nouveaux papyrus araméens d'Éléphantine.* (Trois papyrus découverts par M. Rubensohn et publiés (1907) par M. E. Sachau. Traduction ; détails qu'ils fournissent sur quelques personnages et sur la situation religieuse de la colonie.) pp. 235-246.

CIUDAD DE DIOS. 5 Août — M. Arnaiz. *La percepción del mundo exterior* (à suivre). (Commence à étudier la perception du monde extérieur. Énonce le problème et la solution du sens commun ; analyse la solution du subjectivisme contemporain et la juge incapable d'expliquer le caractère d'objectivité et d'extériorité des perceptions.) pp. 563-575. = **5 Sept.** — M. Arnaiz. *La percepción del mundo exterior* (suite). (Considère l'aspect psychologique du problème. Indique la solution réaliste et les solutions subjectivistes. Expose et critique la théorie associationniste de l'*illusion.*) pp. 26-36.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 4 Juillet. — *Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa Romana e sull' autorità del Romano Pontifice* (suite). (Examen et explication du texte *Adv. haer.* III, 32, et spécialement de l'expression *potentior principalitas.*) pp. 33-47. — *Il Boccardo e il progresso della moralità.* (La morale ne peut progresser dans ses principes premiers, mais elle le peut dans la connaissance qu'on en a, dans leurs déterminations particulières, dans l'exercice pratique. Or l'Église admet et réalise ces progrès plus que toute autre société.) pp. 48-57. = **18 Juillet.** — F. Savio. *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio.* (Soutient contre Mgr Duchesne (*Mélanges de l'École française de Rome*, t. XXVIII, 1908) l'inauthenticité des quatre lettres attribuées au pape Libère et montre qu'on a des témoignages extraordinaires en faveur de son orthodoxie, qu'il a été l'objet de calomnies.) pp. 143-157. = **1er Août.** — *Il modernismo critico.* (La critique dont se targuent les modernistes n'est pas une vraie critique. Elle est corrompue par les théories immanentistes et agnosticistes de ses partisans.) pp. 257-271. = **15 Août.** — F. Savio. *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio.* (Les preuves apportées pour prouver la culpabilité de Libère ne sont pas convaincantes.) pp. 398-422. = **19 Sept.** — *Il modernismo critico e storico.* (Malgré qu'ils s'en défendent, les modernistes sont dépendants dans leur critique

historique de données philosophiques. Leur prétention d'exclure Dieu de l'histoire et de limiter le domaine de celle-ci aux phénomènes dénonce l'agnosticisme ; l'opposition qu'ils mettent entre l'histoire et la foi est la preuve de leur immanentisme : l'insistance qu'ils mettent à prôner l'évolution en face de l'inspiration fait croire à des idées d'évolutionisme historique anti-chrétien.) pp. 657-675. — F. Savio. *Nuovi studi sulla questione di Papa Liberio.* (Maintient, dans le détail, l'inauthenticité des lettres attribuées au pape Libère.) pp. 676-688.

ÉCHOS D'ORIENT. Juillet. — M. Jugie. *S. Jean Chrysostome et la primauté du Pape.* (On ne trouve dans les œuvres de saint Chrysostome « aucun texte affirmant explicitement et sans conteste possible que l'évêque de Rome est le successeur de saint Pierre dans sa primauté. » Mais plusieurs actes de l'évêque de Constantinople montrent nettement qu'il admettait cette doctrine.) pp. 193-202.

ÉTUDES. 20 Juillet. — Adh. d'Alès. *L'œuvre de saint Luc.* (Analyse critique de l'ouvrage de Harnack : *Lukas der Arzt.* 1906.) pp. 248-259. = **20 Août.** — P. Gény. *L'enseignement de la Métaphysique scolastique.* (Exposé historique de l'ordre suivi dans l'enseignement de la philosophie scolastique.) pp. 433-467. = **5 Sept.** — P Gény. *L'enseignement de la Métaphysique scolastique.* (Les questions qui composent aujourd'hui l'ontologie pourraient se répartir en trois groupes : les unes se rattachent directement à la logique, d'autres appartiennent à la théologie naturelle, d'autres forment une véritable introduction à la philosophie réelle. La réforme proposée serait un retour à la tradition, car la logique traitait des universaux dans leurs rapports mutuels, la physique s'ouvrait par l'étude du devenir, à la métaphysique étaient réservées les généralisations les plus ardues. Elle conservait aussi au péripatétisme son caractère objectif et positif.) pp. 577-604.

ÉTUDES FRANCISCAINES. Juillet. — P. Dominique. *Ximénès, créateur du mouvement théologique espagnol* (fin). (La restauration de la scolastique entreprise par Ximénès a été une restauration « complète, intégrale ». Il a fait refleurir les trois grandes écoles de théologie : thomisme, scotisme, occamisme. Par là il a préparé des théologiens pour la lutte intellectuelle contre les protestants.) pp. 41-55. = **Septembre.** — P. Hilaire. *Les derniers travaux d'apologétique* (à suivre). (Analyse et critique sur plusieurs points l'ouvrage du R. P. Gardeil, O. P. *La Crédibilité et l'apologétique.*) pp. 225-242.

EXPOSITOR THE. Juillet. — G. A. Smith. *Herr Alois Musil on the Land of Moab.* (Analyse de l'important ouvrage du Dr A. Musil, *Arabia Petraea, I, Moab*, Vienne, 1907.) pp. 1-16. — J. B. Mayor. *The Helvidian versus the Epiphanian Hypothesis.* (Maintient contre les critiques du *Church Quarterly* le bien-fondé de l'opinion d'Helvidius qui voit dans les « frères du Seigneur » d'autres enfants de Marie et de Joseph.) pp. 16-41. — D. S. Margoliouth. *Recent Exposition on Isaiah LIII.* (Critique,

comme inacceptables, l'opinion de J. W. Thirtle qui reconnaît le serviteur de Jahvé dans Ézéchias, celle de Sellin qui propose Jehoiachin, celle de Gressmann qui voit dans ce personnage une création mythique du cycle d'Adonis, rapporte l'interprétation traditionnelle soutenue récemment par Feldmann et conclut qu'il faut attendre la découverte de documents nouveaux contemporains du second Isaïe.) pp. 59-68. — E. F. Scott. *John the Baptist and his Message.* (Les Évangélistes n'ont rapporté de Jean-Baptiste que ce par quoi il a été le Précurseur de Jésus. L'auteur estime qu'il a eu cependant un programme et un message propres et il entreprend de les restituer d'après les Évangiles.) pp. 68-76. — R. Mackintosh. *Corinth and the Tragedy of Saint Paul.* (Étudie les rapports de saint Paul avec l'Église de Corinthe pendant son ministère à Éphèse. Place entre I et II aux Cor. la visite rapide dont parle *II Cor.*, XII, 16, XIII, 1, et la lettre à laquelle fait allusion *II Cor.*, II, 4.) pp. 77-83. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri.* (Donne avec citations, les vocables, employés dans l'A. et le N. T., que l'on trouve dans les papyrus : de ἄνωθέν à ἀπογράφομαι.) pp. 84-96. = **Août.** — J. Orr. *The Resurrection of Jesus. VII. The Significance of the Appearances. The Risen Body.* (Étudie les apparitions publiques, officielles, par opposition aux apparitions privées, de Jésus aux apôtres, en défend la réalité, en fait ressortir la signification. Le corps de Jésus ressuscité est présenté à la fois comme un vrai corps et comme doué de privilèges surnaturels qui ont leur origine en sa personnalité divine.) pp. 98-118. — B. D. Eerdmans. *Have the Hebrews been Nomads ?* (Ni à l'époque patriarcale, ni au temps de l'Exode les Hébreux n'ont été de vrais nomades, mais des semi-nomades. Les lois agricoles de Moïse peuvent être authentiques.) pp. 118-131. — G. A. Smith. *Herr Alois Musil on the Land of Moab* (suite). (Analyse de la partie de l'ouvrage du Dr Musil consacrée au sud de Moab.) pp. 131-150. — W. Sherlock, *The Potter's Field.* (Les Actes de S. Luc ne sont pas moins dignes de croyance dans leur première partie que dans leur seconde. La remarque est justifiée en ce qui concerne le discours de S. Pierre, *Actes*, I, et spécialement l'incidente relative à Judas que l'on peut accorder avec la narration parallèle de Matthieu.) pp. 158-163. — J. B. Mayor. *The Helvedian versus the Epiphanian.* (Continue son essai de justification de la théorie d'Helvidius touchant les « frères du Seigneur ».) pp. 163-182. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri.* (Notes lexicographiques sur les termes employés dans l'A. et le N. T. que l'on retrouve dans les papyrus : de ἀποδεικνυμι à ἀποφέρω.) pp. 182-192. = **Sept.** — B. D. Eerdmans. *The Hebrews in Egypt.* (Les Patriarches étant semi-nomades, semi-agriculteurs, il est possible de reconnaître en eux les Israélites dont Merenptah ravagea les moissons. Les Israélites ne sont entrés en Égypte que vers 1205. Ils y trouvèrent d'autres groupes d'Hébreux établis depuis longtemps, les *Apriw* des textes égyptiens. L'exode des Apriw et des Israélites eut lieu vers 1125. Les Khabiri des lettres d'El-Amarna n'ont rien à voir avec les Hébreux ni avec les Israélites.) pp. 193-207. — R. Mackintosh. *The Brief Visit to Corinth.* (La visite « brève » aurait été motivée par le refus des Corinthiens de s'associer à la sentence de saint Paul contre l'incestueux. On peut supposer

que cette sentence terrible eut pour résultat la mort du malheureux. Le triomphe douloureux de saint Paul fut de courte durée. Un groupe de judaïsants arrive à Corinthe et leur action aboutit à une terrible réaction contre saint Paul.) pp. 226-234. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus. VII. The Apostolic Church. Visional and Apparitional Theories.* (Montre que les grands faits qui marquèrent l'histoire de l'Église apostolique, p. ex. la pentecôte, la conversion de saint Paul, impliquent la réalité de la Résurrection. Examine et écarte ensuite les deux principaux systèmes d'explication qui s'attachent à exclure la réalité de la Résurrection, la théorie des visions et celle des apparitions réelles du Christ spirituel.) pp. 235-254. — G. H. Smith. *Have the Hebrews been Nomads ? A Reply to Professors Eerdmans.* (Conteste l'originalité et signale l'imprécision des classifications du Dr. Eerdmans. L'analyse que ce dernier entreprend des récits de la Genèse présente les mêmes fâcheux caractères.) pp. 254-272. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri.* (Suite des notes lexicographiques sur les mots qui se trouvent à la fois dans l'A. ou le N. T. et dans les papyrus : de ἀπόχρησις à ἀρτύω.) pp. 278-281.

EXPOSITORY TIMES (THE). Juillet — H. A. A. Kennedy. *The Self-Consciousness of Jesus and the Servant of the Lord* (suite). (Jésus aurait acquis d'abord et très tôt — il la possède dès l'âge de 12 ans — la conscience de sa relation filiale vis-à-vis de Dieu, conscience qui aurait donné naissance à celle de sa messianité. Cette dernière se serait précisée et modelée sous l'influence des prophéties du "Serviteur de Jahvé". Le Baptême marque la consécration définitive de ces convictions intimes.) pp. 442-446. — J. S. Banks. *The Argument from Experience.* (Constate que l'on donne à l'argument d'expérience intime une place de plus en plus grande en Apologétique. Cependant cet argument ne saurait suffire à lui seul et demande à être complété par l'argument historique. La preuve philosophique n'est pas moins légitime et utile, et la défiance que l'on affecte vis-à-vis de la philosophie est anormale.) pp. 460-462. — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis.* (Éclaircissements sur la section relative à l'Éden, *Gen.* II, 8-14 tirés de la philologie et de la littérature assyro-babyloniennes.) pp. 470-472. — **Août.** — H. A. A. Kennedy. *The Self-Consciousness of Jesus and the Servant of the Lord.* (Signale dans les paroles et actions de Jésus au cours de sa vie publique les traces de l'influence profonde exercée sur son esprit par les oracles relatifs au Serviteur de Jahvé.) pp. 487-491. — Eb. Nestle. *He shall be called a Nazarene.* (Estime, après Weymouth, et d'après la formule parallèle de *Luc* I, 35, que *Matt.* II, 23 semble devoir se traduire, non pas Nazaréen, mais Naziréen. Sans vouloir douter de l'existence de Nazareth, se demande si le séjour de Jésus à Nazareth ne repose pas sur une méprise.) pp. 523-524.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Juillet. — A. H. Lloyd. *The Philosophy of Plato as a Meditation on Death.* (L'idéalisme " réaliste " de Platon représente la victorieuse réponse d'un esprit élevé, croyant, optimiste, aux impressions pessimistes que la mort de Socrate

et le spectacle de la décadence athéniennes avaient faites sur lui.) pp. 325-345. — G. E. Horr, *Bishop Butler and Cardinal Newman on Religious Certitude.* (Après avoir précisé la maxime fondamentale de l'Apologétique de Butler, à savoir qu'en matière religieuse l'on ne peut exiger une certitude démonstrative et qu'il est légitime de se décider dans le sens de la plus grande probabilité, maxime qu'il juge tout à fait inacceptable, l'auteur a étudié l'influence de la pensée de Butler sur la théologie anglaise et sur l'école même où se forma Newman. Celui-ci a pour objectif d'obtenir une évidence externe qui *rejoigne* ses évidences internes et il la demande à l'*illative sense.* Au fond cependant il est demeuré sous l'influence du principe de Butler. Contribution de Butler et de Newman à une conception plus adéquate de la certitude religieuse). pp. 346-361.

HIBBERT JOURNAL (THE). Juillet. — W. James, *Pluralism and Religion.* (Nos expériences religieuses ne trouvent d'explication satisfaisante qu'en une conception pluraliste du monde dans le genre de celle formulée par Fechner. Ni le naturalisme, ni le théisme dualiste, ne peuvent s'y harmoniser.) pp. 722-728. — R. Eucken. *The Problem of Immortality.* (Après avoir esquissé l'histoire et l'état présent de ce problème, expose que la vraie preuve de l'immortalité doit être demandée, non pas à certains caractères généraux de l'âme, mais à la nature spécifique de l'âme et au sens particulier de la vie humaine. Le terme " spirituel " caractérise bien le caractère et la valeur propres de l'âme et de la vie humaine, la sphère spéciale à laquelle elles appartiennent. Ajoute quelques suggestions touchant la nature et les conditions de cette immortalité.) pp. 836-851.

INTERPRETER (THE). Juillet. — E. Barnes. *Our Apprehension of the Doctrine of the Trinity.* (La Trinité a été appréhendée spirituellement avant d'être formulée intellectuellement. L'appréhension spirituelle en même temps qu'elle donne à la connaissance intellectuelle son efficacité salutaire, la préserve de l'erreur que la valeur approximative des analogies de substance et de personne pourrait engendrer. pp. 352-363. — J. Orr. *Professeur Peake on Biblical Criticism.* (Maintient, contre les observations du Pr. Peake, que la critique des représentants attitrés de l'école grafienne montre la profonde influence de postulats rationalistes et déclare ne pas partager l'optimisme avec lequel son contradicteur envisage l'esprit et l'orientation de leurs travaux.) pp. 364-372. — F. J. Foakes-Jackson. *Causes and Methods of Dealing with Modern Unbelief.* (Après avoir exposé que si la situation présente du Christianisme est difficile, elle offre peut-être moins de périls qu'à beaucoup d'autres époques, indique les deux principales difficultés de la situation et suggère que le moyen d'y parer n'est pas de tout rejeter de la science contemporaine, comme on l'a fait trop longtemps, ni non plus de rien céder sur les seules injonctions de la science, mais d'écarter ce qui n'est plus défendable après jugement de la théologie qui seule est qualifiée pour en juger.) pp. 373-382. — Cl. F. Rogers, *The Scientific and Historic Methods in Theology.* (Trop souvent la méthode historique appliquée à

l'étude du Christianisme se présente comme une extension de la méthode usitée dans les sciences physiques à l'étude de réalités pourtant bien différentes.) pp. 383-401. — S. L. Brown. *The Book of Malachi.* (Le nom et la personne de l'auteur sont inconnus. L'œuvre doit être du milieu du Ve siècle. Signale parmi les doctrines caractéristiques de l'auteur, la condamnation du divorce, son zèle pour la Loi, sa conception élevée du sacerdoce.) pp. 402-408. — H. J. Bardsley. *Is the Virgin Birth Dogmatically stated in the Apostles' Creed?* (Saint Paul connaissait les informations relatives à Jésus recueillies par saint Luc et par suite la naissance virginale. Marc et Jean, tout compte fait, semblent aussi l'avoir connue. Estime que la formule du *Credo :* Né de la Vierge Marie, n'est pas une affirmation dogmatique de la naissance virginale.) pp. 409-425. — G. J. Chitty. *The Idea of Judgement in St. John.* (L'idée du jugement dans le IVe Évangile, tout en ne différant pas essentiellement de celle des synoptiques, nous introduit plus avant dans le mystère des rapports entre l'homme et Dieu. Il consiste dans le refus de la lumière et l'amour des ténèbres, rendus sans excuse par la manifestation du Fils. La clef de la doctrine de saint Jean est fournie par *Jo.* III, 16-21.) pp. 426-432. — F. W. Orde Ward, *The Desire for Immortality.* (A propos d'une enquête instituée par le " Psychical Research Society " et qui semble avoir abouti à constater la non-universalité du désir d'immortalité, expose qu'il y a lieu d'expliquer ce qu'est l'immortalité, objet d'un désir universel.) pp. 433-442.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Juillet. — J. A. Ryan, *The Moral Aspect of Monopoly.* (Étudie successivement les monopoles privés et les monopoles quasi-publics. Détermine les conditions dans lesquelles les *prix* peuvent être considérés comme justes ou injustes ; signale trois méthodes injustes d'établir ou de soutenir un monopole privé. Traite de l'obligation éventuelle et du mode de restitution.) pp. 273-292. — J. O'Mahony, *On some Difficulties recently raised against the Argument from Design for the Existence of God.* (Récemment un théologien catholique, le Révérend Mac Donald a formulé contre la démonstration de l'existence de Dieu par l'argument tiré de la finalité les objections suivantes : Il faudrait prouver, par des raisons directes, que l'ordre du monde a commencé, ce qu'on ne fait pas. Il faudrait prouver que l'ordre actuel ne provient pas par évolution d'un ordre éternel en germe, ce qu'on ne fait pas. Il n'est pas démontré que la vie, à aucun moment, n'a pu être produite par des forces matérielles. L'auteur estime ces objections sans force.) pp. 293-306. — P. Mac Kenna, *The Judicial Character of the Sacrament of Penance.* (Après avoir défini l'office judiciaire en général, précise ce qu'il implique dans le cas du sacrement de pénitence. Établit ensuite que, lors de la scène solennelle rapportée *Jean* XX, 22-23, et qui vit l'institution du sacrement de pénitence, les apôtres ont nécessairement et légitimement compris qu'ils étaient investis d'un vrai pouvoir judiciaire sur le péché.) pp. 307-322. — F. H. Pope, O. P., *Israel in Egypt after the Exodus.* (Étudie, d'après les découvertes de Fl. Petrie et les papyrus d'Éléphantine, les traces laissées par les Juifs échappés à l'exil babylonien dans le Delta et la

Haute-Égypte.) pp. 342-356. — J. Mac Caffrey, *The Origin and Developpement of Cathedral and Collegiate Chapters in the Irish Church* (à suivre). (L'organisation créée par S. Patrice comportait l'épiscopat tribal, des communautés de caractère plutôt canonial que monastique. Le Saint n'a pas rédigé de règle monastique ; les grands centres monastiques sont postérieurs. La tradition d'une apostasie générale de l'Irlande, fin du Ve siècle et commencement du VIe, est par trop invraisemblable. Précise le rôle des Saints Irlandais dits du Second Ordre, et étudie l'organisation qu'ils donnèrent à l'Église d'Irlande et qui avait son analogue sur le Continent.) pp. 357-371.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXII, 1. — P. A. Manser, O. P. *Die göttliche Erkenntnis der Einseldinge und die Vorsehung bei Averroes.* (On a répété jusqu'à ce jour qu'Averroès niait que Dieu connaissait les choses particulières et exerçait sa providence à leur égard. C'est faux ! Averroès n'a nié ni l'un ni l'autre de ces points. D'après lui, Dieu connaît les choses individuelles, comme telles ; mais il les connaît d'une autre manière que nous, d'une manière plus parfaite, puisque sa connaissance est la cause même des choses particulières. Cette même causalité divine est aussi pour Averroès un motif pour admettre qu'il y a une providence et que Dieu prend soin des choses terrestres. Toutefois une puissance étrangère, la matière éternelle incréée, porte à cette providence divine maint préjudice.) pp. 1-29. — P. W. Schlossinger, O. Pr. *Die Erkenntnis der Engel* (3e art). (Les anges ont une connaissance naturelle de Dieu ; ils connaissent l'essence divine par le moyen de leur substance, en tant que cette dernière représente l'essence divine ; ils n'ont pas, selon les thomistes, de Dieu une espèce propre. Il est aussi plus probable que l'ange ne connaît Dieu qu'en se connaissant d'abord soi-même ; ce faisant il ne pose qu'un acte et non pas deux. — Objets matériels de la connaissance angélique. C'est un fait attesté par la Révélation et prouvé par saint Thomas que les anges connaissent les choses matérielles (I P. qu. 57, a. 1) ; ils les connaissent dans leur individualité et non d'une manière générale, ils les connaissent indépendamment de l'espace et du temps. Parmi les choses individuelles, l'ange connaît aussi les futurs ; non pas tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais dans leurs causes ; 2. les mouvements naturels et spontanés de l'intelligence et de la volonté angélique et humaine, non pas les pensées et les vouloirs libres ; 3. les actes de l'appétit sensitif chez les animaux ; chez l'homme il ne connaît ces actes que pour autant qu'ils ne dépendent pas de la raison ou de la volonté libre. — Les mystères de la grâce ne sont pas l'objet de la connaissance naturelle des anges. — 4. *Le mode de la connaissance angélique.* Contrairement à ce qui existe pour l'âme humaine, il y a toujours dans l'ange une connaissance actuelle 1° de sa propre substance, 2° de Dieu ; quant aux autres objets, sa connaissance est tantôt habituelle, tantôt actuelle. L'ange peut connaître actuellement plusieurs objets ; sa connaissance n'est pas formellement discursive, ni proprement expérimentale ; il ne forme pas non plus son jugement par voie de composition et de division ; il n'a une connaissance compréhensive que de ces objets

dont il a en lui une espèce propre, et des créatures placées en dessous de lui. L'ange, tant le bon que le mauvais, ne peut errer de soi ; le bon ange ne peut, pas même par accident, donner dans l'erreur.) pp. 45-84.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 4 Juin. — G. Vailati. *On Material Representations of Deductive Processes.* (Étudie l'emploi des métaphores empruntées au monde physique pour exprimer les opérations mentales, en prenant comme exemple celles qui décrivent le raisonnement déductif. Les divise en trois groupes suivant qu'elles se rattachent aux images de support, de montée et de descente ou de contenant et de contenu, et tout en reconnaissant les avantages que présentent certaines d'entre elles, signale surtout les illusions qu'elles créent.) pp. 309-316. — *Discussion.* W. Mitchell. *Structure and Growth of the Mind.* (Répond aux critiques du Dr Perry sur son ouvrage. Explique et défend sa manière de voir sur trois questions en particulier : rapports de l'esprit et du cerveau, de l'esprit et de l'expérience, le sujet comme objet d'expérience.) pp 316-321. — Max Meyer. *The Exact Number of Pragmatisms.* (Il est vain de chercher à déterminer le nombre exact des variétés de pragmatismes, comme l'a tenté le Prof. Lovejoy ; les théories dont il veut montrer la radicale différence, celles en particulier qui concernent le sens et la vérité des propositions et les conséquences des propositions ne sont en réalité que des fonctions d'une seule et même variable, le développement de la vie humaine.) pp. 321-326. = **18 Juin.** — W. H. Winch *The Function of Images.* (La théorie actuellement en faveur au sujet des images, leur attribue un rôle beaucoup plus étendu et plus important que celui qui leur convient en réalité. L'absence d'images dans la perception, la comparaison et le mouvement volontaire ne paraît pas nuire à la perfection et à la facilité de ces opérations.) pp. 337-352. — H. H. Britan. *The Power of Music.* (La puissance d'émouvoir de la musique semble due principalement à trois causes : l'importance biologique du son, le caractère organique du rythme et le caractère dynamique des divers éléments du symbolisme musical.) pp. 352-357. = **2 Juil.** — J. E. Boodin. *I. Is Experience Self-Supporting ?* (L'expérience ne saurait se suffire à elle-même, car l'on n'y trouve pas l'explication d'un certain nombre de faits ; p. ex. sa propre continuité dans le temps, la communication des esprits, la régularité dans la nature, etc. Il y a donc une réalité qui dépasse l'expérience et qui en est le fondement. Toutefois on ne peut se la représenter comme un ensemble de substances spirituelles ou matérielles, ni comme l'Absolu ; elle est dynamique comme l'expérience. Être = énergie.) pp. 365-375. — *Discussion.* J. Dewey. *The Logical Character of Ideas.* (Le caractère logique des idées tient à ce qu'elles sont essentiellement des hypothèses destinées à diriger la pensée réfléchie vers une conclusion stable.) pp. 375-381. = **16 Juil.** — J. E. Boodin. *Energy and Reality.* II. *The Definition of Energy* (L'énergie se définit par les deux notions de processus et d'uniformité. Bien que la science tende à réduire à un seul type les diverses formes de l'énergie, il faut se garder en philosophie d'une unification artificielle. Les faits semblent réclamer trois espèces d'énergies : l'énergie matérielle caractérisée par la masse et le

poids, l'énergie électrique et l'énergie intentionnelle ou psychique.) pp. 393-406. — Th. P. Bailey. *Organic Sensation and Organismic Feeling.* (Description et analyse, d'après une expérience personnelle, de trois dispositions d'esprit successives.) pp. 406-412. — *Societies*, R. S. Woodworth. (Compte rendu de la séance du 27 avril 1908 de la Section d'Anthropologie et de Psychologie de l'Académie des Sciences de New-York.) = **30 Juil.** — E. A. Kirkpatrick. *The Part Played by Consciousness in Mental Operations.* (Les expériences faites sur certains sujets hypnotisables ne prouvent pas l'existence de consciences distinctes de la conscience normale et ignorées d'elle ; le mécanisme physiologique fournit par lui-même une explication suffisante de ces faits. Il est probable que le rôle de la conscience se borne à disposer l'appareil cérébral à accomplir un acte déterminé et à constater le succès ou l'échec dans l'exécution.) pp. 421-429. — A. W. Moore. *Truth Value.* (Tandis que l'école absolutiste avec Bradley et Royce cherche à éviter les antinomies en admettant que la pensée est cause, non seulement de sa forme, mais aussi de son contenu, la théorie instrumentaliste offre une solution plus satisfaisante en considérant au contraire la forme et la matière de la pensée comme le produit des instincts en conflit.) pp. 429-436. = **13 Août.** — G. Salvadori. *Positivism in Italy.* (Rapide exposé des doctrines positivistes d'Ardigò et de Varisco.) pp. 449-454. — G. R. Dodson. *The Function of Philosophy as an Academic Discipline.* (L'enseignement philosophique ne retrouvera quelque crédit que s'il aide les esprits à organiser la synthèse de leurs connaissances, synthèse qui doit rester assez souple pour se prêter indéfiniment à des développements nouveaux.) pp. 454-458. — *Discussion.* G. A. Tawney. *Ultimate Hypotheses in Psychology.* (L'organisation de la psychologie ferait de grands progrès si l'on pouvait trouver pour elle, comme on l'a fait pour les autres sciences, des hypothèses fondamentales appropriées. Le concept du moi, tel que le présente Miss Calkins, ne semble pas offrir grande utilité à ce point de vue ; il serait préférable de choisir la notion de valeur.) pp. 459-467. = **27 Août.** — H. R. Marshall. *Subattentive Consciousness and Suggestion.* (Certains caractères de la suggestion peuvent s'expliquer aisément si l'on considère que le domaine de la conscience inattentive (subconscience) est au fond de même nature que celui de l'attention et que la systématisation du premier est aussi complète que celle du second.) pp. 477-483.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE Sept.-Oct. — Dr Ameline. *Comment faire une théorie mécanique des phénomènes mentaux.* (Essai de synthèse de quelques phénomènes mentaux d'après les équations qui peuvent convenir à les exprimer au point de vue de leur évolution, en choisissant comme première variable : le temps, et comme seconde variable : le symptôme dominant. Recherche des équations des trois phénomènes psychologiques : démence simple, sensation, psychoses.) pp. 398-446. — *Communications* à la *Société de Psychologie* (5 juin 1908) : M. Dumas. *Comment les prêtres païens dirigeaient-ils les rêves?* pp. 447-450. — M. Sollier. *La Rétrospection*, pp. 450-453.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES, Juillet. — H. J. LAWLOR. *The heresy of the Phrygians.* (Il ne faut pas s'en tenir exclusivement aux ouvrages de Tertullien pour faire connaître le Montanisme. Il y a de sensibles différences entre « l'hérésie phrygienne » et le montanisme africain.) pp. 480-499. — *Documents :* CL. JENKINS. *Origen on I Corinthians. III* (Publication de texte). pp. 500-514. — *Notes and Studies :* M. RULE. *The Leonian Sacramentary : an analytical study.* (à suivre). (Le *Sacramentarium Leonianum* a été composé en trois rédactions successives, déterminées, d'après le manuscrit, par le nombre de lignes et de lettres à la ligne. La première daterait du Pontificat de Léon le Grand (440-461) ou de son successeur immédiat Hilaire (461-468) ; la seconde du pontificat d'Hilaire, la troisième de celui de Simplicius (468-483)) pp. 515-556. — L. GOUGAUD, O. S. B. *Some liturgical and ascetic Traditions of the celtic church. I. Genuflexion.* (Les Irlandais et les Scots pratiquaient, plus que partout ailleurs dans l'Église, la génuflexion, soit comme pénitence privée, soit comme cérémonie durant l'office liturgique. Cette pratique avait été en usage aussi en Orient.) pp. 556-561. — H. GAUSSEN. *The Lucan and the Johannine Writings.* (Il y a entre l'évangile de S. Luc et celui de S. Jean des ressemblances, au point de vue des sujets traités dans les discours, des phrases, des mots, des noms. Pareille ressemblance n'existe pas entre S. Jean et les autres. Elle doit tenir à une source commune qui serait la Vierge mère de Notre-Seigneur.) pp. 562-568. — F. C. BURKITT et A. E. BROOKE. *S. Luke, XXII, 15-16 : Wat is the general Meaning ?* (Malgré l'opinion à peu près unanime des exégètes, le verset en question exprimerait non un vif désir, mais un sentiment de regret.) pp. 569-572. — R. H. CONNOLLY, O. S. B. *On Aphraates Hom. I § 19.* (Discussion avec M. Pass sur le texte en question ; expose ses rapports avec un symbole syriaque primitif.) pp. 572-576. — F. C. CONYBEARE. *An Old Armenian Version of Josephus.* (La version arménienne de Josèphe imprimée en 1707 contient des restes d'une ancienne version faite sur le syriaque, des modifications et additions dues à un traducteur travaillant sur le grec, et enfin des modifications faites en 1660 par Étienne de Lemberg d'après le latin de Rufin.) pp. 477-583. — H. SOUTER. *Contributions to the Criticism of Zmaragdus's « Expositio Libri comitis ».* (Caractère de l'œuvre ; manuscrits, auteurs cités ; fautes de l'édition imprimée.) pp. 584-597. — M. J. THACKERAY. *Renderings of the Infinitive absolute in the LXX.* (Deux manières : verbe avec le nom correspondant au datif, ou verbe avec participe du même verbe ou d'un verbe similaire.) pp. 597-601. — J. F. BETHUNE-BAKER. *The Date of the Death of Nestorius : Schenute, Zacharias, Evagrius.* (Nestorius vivait encore à l'époque du concile de Chalcédoine. Explication du récit d'Évagrius affirmant le contraire.) pp. 601-605.

MIND. Juil. — L. J. WALKER. *Martineau and the Humanists.* (Le but, la méthode et les principes de la philosophie morale de Martineau sont analogues à ceux de l'épistémologie pragmatiste. Même point de vue subjectif et psychologique, même relativisme, même affirmation du pri-

mat de la volonté. L'erreur qui leur est commune est la méconnaissance du rôle de l'objet ; les difficultés auxquelles ils se heurtent pourraient être évitées par un retour aux principes essentiels de l'Aristotélisme.) pp. 305-320. — Léonard J. Russell. *Space and Mathematical Reasoning.* (Essaie d'établir que l'espace n'est pas une chose, mais une pure forme, comme le nombre. Critique les théories des Mathématiques de Poincaré et Bertrand Russell et défend contre eux le point de vue kantien.) pp. 321-349. — Angelo Crespi. *The Principle of Causality in Italian Scientific Philosophy.* (Les doctrines épistémologiques et cosmologiques d'Ardigò fournissent l'explication de la valeur objective du principe de causalité que l'on chercherait en vain chez les empiristes anglais. Cette valeur est fondée sur la réalité absolue et l'unité primitive de l'expérience indifférenciée dont le moi et le non-moi ne sont que des aspects ultérieurs.) pp. 350-358. — Helen Wodehouse. *Judgment and Apprehension.* (Apporte quelques arguments pour prouver l'identité du jugement et de l'appréhension.) pp. 359-367. — *Discussion.* A. Sidgwick. « *The Ambiguity of Pragmatism* ». (Répond aux critiques de M. Bradley sur l'usage du concept de pratique chez les pragmatistes et l'impossibilité où ils sont d'aboutir à un critérium satisfaisant : note avec plaisir quelques concessions de sa part.) pp. 368-369. — F. C. S. Schiller. *Is Mr. Bradley becoming a Pragmatist?* (D'après deux récents articles de M. Bradley, caractérise la philosophie de ce dernier comme un singulier assemblage d'absolutisme, de scepticisme et de pragmatisme.) pp. 370-383. — E. E. C. Jones. *Precise and Numerical Identity.* (Distingue entre l'identité précise ou identité dans la qualité et l'identité numérique ou identité dans l'existence ; marque les conséquences de cette distinction au point de vue de l'affirmation et en indique l'utilité pour certaines controverses actuelles.) pp. 384-393. — J. N. Shearman. *Infinite Divisibility.* (Ce qui est infini pour le mathématicien est fini pour le métaphysicien ; cette considération permet de résoudre les arguments de Zénon.) pp. 394-395.

PRINCETON THEOLOGICAL REVIEW (THE). Juillet. — G. S. Patton, *Beyond Good and Evil.* (Expose comment et pourquoi Nietzsche a conquis l'admiration de la foule avant d'obtenir l'attention des philosophes. S'attache ensuite à établir que l'idée centrale de sa philosophie est le concept de *valeur* et que son objet principal est une transformation de l'échelle des valeurs humaines.) pp. 392-436. — J. Lindsay, *Psychology of the Soul.* (Plaidoyer en faveur d'une psychologie spirituelle et mystique ayant pour objet l'âme dans son fond, l'âme considérée comme sujet de l'action divine comme investie de forces divines. Cette psychologie supérieure commencerait là où finit la psychologie philosophique.) pp. 437-454. — W. M. Mac Pheeters, *The Determination of Religious Value the Ultimate Problem of the Higher Criticism.* (Définit la Haute Critique : La science des procédés à l'aide desquels la valeur religieuse d'un livre est déterminée sur la base de son origine et de sa forme, ces deux problèmes étant eux-mêmes déterminés d'après les caractéristiques internes : littéraires, historiques, psychologiques, doctrinaux. Estime que c'est par ce but spécial, la détermination de la

valeur religieuse, que la haute critique se distingue de la critique littéraire et historique et de l'introduction spéciale. D'ailleurs, malgré qu'ils ne s'en soient pas rendus compte, telle est bien la conception que supposent le langage et les recherches des critiques depuis 50 ans. Examine ensuite trois difficultés qu'on peut élever contre cette manière de concevoir la haute critique. Spécifie enfin que la haute critique et sa base dernière, l'évidence interne, n'est pas le seul moyen de déterminer cette valeur. Il y a encore la tradition, l'autorité.) pp. 455-478.

QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES (LES). Juillet. — J. A. Chollet. *La contribution de l'occultisme à l'anthropologie* (suite). (Parmi les nombreux profits que l'anthropologie peut tirer de l'occultisme, il en est deux importants désormais acquis: « le premier... est une mise en relief plus puissant de l'étroite solidarité qui unit en nous le psychique et le physique », le second « est la découverte de vastes régions occupées en nous par l'inconscient. ») pp. 1-15. — H. Goujon. *Idée synthétique de la théologie surnaturelle* (suite). (Détermine le domaine de la science théologique : réfutation des erreurs et hérésies, preuve d'analogie, harmonie des mystères entre eux et avec la nature humaine, preuves de convenance.) pp. 16-29. = Août. — Ch. de Kirwan. *Le moi et le sous-moi ou la dissociation psychologique.* (Examine, à la suite du Dr Surbled, les divers cas de dissociation de la conscience consciente d'elle-même (moi) et de la subconscience (sous-moi).) pp. 97-107. — H Goujon. *Idée synthétique de la théologie surnaturelle* (suite). (La science théologique, dans son origine comme dans son développement, est une œuvre de la raison et de la foi ; elle engendre une certitude surnaturelle qui lui est propre.) pp. 108-119. — H. Quilliet. *L'évolution et le modernisme. L'évolution vitale et la hiérarchie.* (Expose la doctrine catholique de la hiérarchie, puis la doctrine des modernistes sur le même sujet d'après les documents pontificaux.) pp. 120-137. = Septembre. — H. Quilliet. *L'évolution vitale et la hiérarchie* (suite).(Expose la doctrine des modernistes sur la hiérarchie, d'après eux-mêmes, et en fait la critique. pp. 193-205. — Ch. de Kirwan. *Le moi et le sous-moi ou la dissociation psychologique* (fin). (Oppose à la théorie du « système polygonal » du Dr Grasset la théorie édifiée par le Dr Surbled pour expliquer les cas de dissociation psychologique, théorie basée sur les rapports du cerveau et du cervelet.) pp. 206-214. — H. Goujon. *Idée synthétique de la théologie surnaturelle* (suite). (Signale l'importance des conclusions théologiques et précise l'assentiment qui leur est dû. Expose ensuite la nature, les caractères et la méthode de la théologie spéculative, de la théologie positive et de l'apologétique.) pp. 215-228.

RAZON Y FE. Juillet. — L. Murillo. *El modernismo y la crítica del Pentateuco.* (Analyse et réfute les affirmations contenues dans le *Programma-Riposta* des modernistes sur l'authenticité du Pentateuque.) pp. 277-289. = Septembre. E. Ugarte de Ercilla. *Tronco de la filosofía modernista* (suite). Étudie le processus des erreurs modernistes en psychologie.) pp. 42-59.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Juillet. — Pl. Anciaux. *L'intention requise pour recevoir validement un sacrement.* (La volonté interne, dans le sujet, de recevoir le rite sacré, reste de rigueur pour la validité du sacrement.) pp. 5-11. — M. Démery. *La conversion.* (Conclusion : La conversion est un acte intelligible produit par l'action de Dieu, mais qui ne violente en rien la nature ou les facultés de l'homme. Dans son essence, c'est une affaire d'intelligence et de volonté ; es émotions n'y entrent que comme des éléments secondaires pour soutenir et fortifier l'action de la volonté.) pp. 12-35. = **15 Août.** — S. Crèteur. *Notre connaissance de l'être matériel et singulier.* (Si nous avons un concept abstrait, nous possédons les éléments d'un jugement portant sur la réalité. Il suffit de revenir par voie de réflexion sur ce concept pour prononcer ce jugement. Ainsi tombe l'opposition exagérée que l'on tendrait à maintenir dans l'ordre de la connaissance entre l'esprit et l'être matériel ou singulier.) pp. 145-165.

REVUE BÉNÉDICTINE. Juillet. — E. Flicoteaux. *Un problème de littérature liturgique. Les « Eclogae de officio missae » d'Amalaire.* « Les *Eclogae* ne sont pas sorties des mains d'Amalaire telles que nous les avons aujourd'hui ; elles ne sont qu'une compilation faite postérieurement à Amalaire, et composée d'extraits de l'*Expositio missae* en deux parties, écrite vers 814, adressée à Pierre de Nonantola, et dont nous avons encore quelques fragments dans le mss. 102 de la bibliothèque de Zurich. ») pp. 304-320. — D. U. Berlière. *Trois traités inédits sur les Flagellants de 1349.* (Texte de trois traités contenus dans le mss. 64 de l'hôpital de Cues. Le premier, contre les Flagellants, est de Gilles van der Hoye (*de Feno*), doyen de N.-D. à Courtrai ; le second, en faveur des mêmes, a pour auteur Alard de Denterghem, prévôt de St-Martin à Ypres; le troisième, contre les Flagellants, est d'un anonyme.) pp. 334-357. — D D. De Bruyne. *Une lecture liturgique empruntée au quatrième Livre d'Esdras.* (Le missel contenu dans le mss. B 63 de la Vallicelliana contient une épître empruntée à *IV Esd.*, II, 42-48, preuve que ce livre était regardé comme canonique. Le texte appartient à la recension espagnole avec des leçons spéciales.) pp. 358-360. — D. A. Wilmart. *La question du Pape Libère.* (Se rallie à la conclusion de Mgr Duchesne (*Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXVIII, 1908.) Les quatre lettres de Libère sont authentiques, la première *Studens paci*, serait de 356 ; Libère aurait donc faibli en exil.) pp. 360-367.

REVUE BIBLIQUE. Juillet. — M. J. Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine.* (Texte, traduction des trois papyrus araméens faisant partie d'un lot de manuscrits trouvé récemment à Éléphantine par M. Rubensohn, et publiés pour la première fois par M. Sachau. Notes sur leur écriture, leur langue et aperçus historiques.) pp. 325-349. — M. J. Lagrange, *Le Règne de Dieu dans le Judaïsme.* (Expose d'abord la conception du règne de Dieu dans les écrits pharisaïques, livre des Jubilés, Psaumes de Salomon, dans la littérature rabbinique. Étudie ensuite sous ce titre : Règne de Dieu dans le judaïsme les idées exprimées dans les Livres sibyllins, dans Hénoch et dans l'Assomption de

Moïse. Il est remarquable que les écrits pharisaïques et les apocalypses se rencontrent dans la même conception essentielle du règne de Dieu. Les divergences se produisent touchant la nature précise de ce règne attendu et le mode de son établissement.) pp. 350-366. — H. VINCENT, *La troisième enceinte de Jérusalem* (suite). (Continue l'enquête commencée dans le n° précédent par l'examen des données plus directement relatives au parcours de la troisième enceinte que Josèphe fournit incidemment. Aboutit au tracé suivant : De l'angle nord-est du Temple à la tour angulaire voisine du monument du Foulon ; de cette tour angulaire nord-est à la tour Pséphina qui est à l'angle nord-ouest ; de la tour Pséphina à la tour Hippicus, au milieu du mur occcidental actuel. Comme moyens de préciser le développement de l'enceinte vers le nord, Josèphe fournit l'indication de la distance entre l'enceinte et le Scopus, entre l'enceinte et le tombeau des princes d'Adiabène.) pp. 367-381. — H. VINCENT, *Amulette judéo-araméenne*. (Étude sur une amulette trouvée en 1896 à Amwâs, portant des figures et un texte.) pp. 382-394.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Juillet. — L.-CL. FILLION. *Ce que les rationalistes daignent nous laisser de la vie de Jésus.* (Les « théologiens modernes » prétendent que le tableau de la vie de Jésus fut tracé dès le début au point de vue de la foi, et non pas à celui de la fidélité historique.) pp. 5-23. — V. L. BERNIES. *Dieu est-il ? Étude critique sur la valeur de la démonstration.* (Le positivisme récuse le processus rationnel, le criticisme et les écoles plus ou moins apparentées avec lui, comme le dogmatisme moral, l'immanentisme, le pragmatisme, s'élèvent contre le processus purement intellectuel, dit intellectualisme. Criticistes et positivistes ont également tort. Ils mutilent l'âme.) pp. 24-59. — A. BOUDINHON. *Les origines de l'Élévation.* (Histoire du mouvement qui aboutit à la pratique de l'hostie montrée à l'assistance.) pp. 60-70. = **15 Juillet.** — E. BAUDIN. *Le droit de propriété dans le Nouveau Testament.* (Il ne faut pas demander à l'enseignement de Jésus une condamnation ou une consécration quelconque d'une *forme* de la propriété, mais seulement une doctrine morale et religieuse sur l'usage de la propriété et sur la *vocation* providentielle des biens de ce monde. Il ne faut pas davantage chercher dans l'Évangile la doctrine de l'universalisation ou de la perpétuité du paupérisme. S. Paul continue et précise les enseignements de Jésus sur la propriété.) pp. 130-158. — A. BOUDINHON. *Les origines de l'Élévation.* (Origine historique de la pratique des fidèles de regarder l'hostie.) pp. 158-169. = **1er Août.** — L.-CL. FILLION. *Ce que les rationalistes daignent nous laisser de la vie de Jésus* (suite). (Expose tout ce que les critiques rationalistes voudraient supprimer dans les Évangiles en vertu de leurs divers principes.) pp. 257-283. — L. PALFRAY. *Science et foi.* (Le devoir des catholiques est de faire un vigoureux effort pour prendre la tête du mouvement scientifique.) pp. 284-293. = **15 Août.** — A. VILLIEN. *Histoire des Commandements de l'Église. Sixième Commandement.* (Ce précepte, très développé à l'origine, n'a fait que se restreindre et se réduire à sa plus simple expression.) pp. 403-418. — V. L. BERNIES. *Dieu est-il ? Étude critique sur la valeur de la démonstration.* (Critique les principales thèses du matérialisme et du panthéisme.) pp. 419-439. =

1er Sept. — P. Batiffol. *Nouvelles études documentaires sur la sainte Eucharistie.* (Analyse critique du livre de M. Rauschen : *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche.* Freiburg, Herder, 1908.) pp. 513-548. — 5 Sept. — L. Cl. Fillion. *Ce que les rationalistes daignent nous laisser de la vie de Jésus.* (Montre que l'école libérale abuse de l'à priori philosophique, et que la méthode qu'elle emploie n'a de critique et de scientifique que l'étiquette.) pp. 641-665. — V. L. Bernies. *Dieu est-il ? Étude critique sur la valeur de la démonstration.* (Prouve que le panthéisme statique ou dynamique est une doctrine philosophiquement, théologiquement, moralement irrecevable.) pp. 688-716.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Juillet. — J. Flamion. *Les actes apocryphes de Pierre* (suite — à suivre). (Les actes apocryphes des Apôtres appartiennent au genre littéraire appelé « roman grec », comme le prouvent : la matière mise en œuvre : les prodiges et les morceaux de rhétorique, les procédés littéraires : organisation simpliste et caractère abstrait des personnages.) pp. 465-490. — J. Lebon. *Notes sur Christian de Stavelot.* (Quelques preuves en faveur de l'authenticité des ouvrages attribués à Christian. — Il n'a pas professé comme le croit Dümmler, « la conception protestante d'une présence et d'une perception spirituelles du corps et du sang du Seigneur dans l'Eucharistie ».) pp. 491-496. — L. Salembier. *A propos du grand schisme d'Occident.* (Indication de diverses sources (Archives vaticanes, bibliothèque nationale, etc.) de l'histoire du grand schisme encore inexplorées.) pp. 497-505.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Juillet-Août. — Cl. Piat. *Méthodologie, d'après Bacon et Descartes* (2e art.) (Conclusion : « Bacon et Descartes rejettent à l'unisson et le syllogisme et l'autorité ; en matière de science, ils se prononcent nettement pour la méthode immanente, celle qui se borne à l'étude directe et indépendante de l'objet. De plus, ils représentent l'un et l'autre... un retour fervent et résolu à l'observation des faits : l'enquête pour eux n'est point close ; elle est, au contraire, à recommencer. Et cette enquête, ils la poursuivent l'un et l'autre par deux moyens à la fois, le sens et la raison... » Mais « Bacon se fie surtout aux sens, Descartes presque uniquement à la raison... ») pp. 308-324. — L. Cl. Fillion. *Le Folklore et l'Ancien Testament.* (Compte-rendu de l'ouvrage de M. Oskar Dähnhardt : *Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Ier B. Sagen zum Alten Testament.* Leipzig, Teubner. 1907.) pp. 325-344.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Juillet. — R. Berthelot. *Sur le Pragmatisme de Nietzsche.* (Exposé du pragmatisme de Nietzsche. Ses origines : influence des Romantiques et des philosophies utilitaristes.) pp. 403-447. — L. Vialleton. *La loi biogénétique fondamentale de Haeckel.* (Résumé de conférences données à la Faculté des lettres de Montpellier et publiées sous le titre *Un problème de l'Évolution*, in-8°, Contet et fils, Montpellier. — Explication de la loi biogé-

nétique. Difficultés soulevées contre elle, en particulier par Oscar Hertwig) pp. 448-465. — J. Dagnan-Bouveret. *L'Aphasie et les localisations cérébrales.* (Historique de la question depuis Gall et Bouillaud jusqu'aux « remarquables travaux » de M. Pierre Marie. Points de psychologie et de méthode que ceux-ci mettent en lumière.) pp. 466-491. — G. Milhaud. *La philosophie de Newton, par M. L. Bloch.* (Analyse et critique. M. Bloch tend à exagérer la portée des travaux de Newton, aux dépens du Cartésianisme.) pp. 492-506. = **Septembre.** — *Études sur le mouvement philosophique contemporain à l'étranger. Allemagne :* M. J. Benrubi. pp. 547-582. — *Angleterre :* M. J.-S. Mackenzie. pp. 583-606. — *États-Unis :* F. Thilly. pp. 607-634. — *Italie :* G. Amendola. pp. 635-665. — *Scandinavie :* H. Höffding. pp. 666-673. — *Sud-Amérique :* F.-G. Calderon. pp. 674-681.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Août. — Cl. Piat. *L'expérience du Divin.* (Il y a un fond de relativisme intellectuel dans la pensée des intuitionnistes : ils se sont réfugiés au dedans, parce qu'ils ont cru que le dehors était à jamais inaccessible. C'est là un vice radical qui compromet tout, jusqu'à leurs propres théories.) pp. 345-367. — M. De Wulf. *Le mouvement philosophique en Belgique.* (Retrace l'histoire de la philosophie en Belgique depuis le Xe siècle jusqu'en 1423.) pp. 368-388. — A. Gemelli. *Le fondement biologique de la psychologie.* (La biologie a procuré des avantages incontestables à la psychologie en étudiant les éléments concomitants et les coefficients de l'activité psychique, et surtout en fixant les méthodes de recherche expérimentale pour étudier et décrire les phénomènes de l'activité psychique ; mais d'un autre côté, elle lui a manifestement nui en prétendant renfermer dans le domaine des manifestations de la vie organique, celui des manifestations de la vie psychique. La biologie est distincte de la psychologie par l'objet et la méthode.) pp. 389-409.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 2. — F. Nau. *Le calendrier d'Aboul-Barakat, traduit en latin par Renaudot.* (Ce calendrier a été compilé à la fin du XIIIe ou au commencement du XIVe siècle. Il est par conséquent antérieur aux synaxaires de Michel, évêque de Malig (vers 425.) pp. 113-133. — F. Nau. *Un extrait de la Didascalie : La prière de Manassé* (avec une édition de la version syriaque). (« Nous tenons pour l'instant que la prière de Manassé a paru pour la première fois dans la Didascalie (grecque, dont le texte est aujourd'hui perdu), et qu'elle a rayonné de là dans toutes les littératures. ») pp. 134-141. — F. Tournebize. *Étude sur la conversion de l'Arménie au Christianisme* (suite et fin). (Housig et Nersès, le réorganisateur de l'Église arménienne : tentative de schisme par Bab.) pp. 142-165. — S. Vailhé. *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine* (suite — à suivre). (Chapitre III: Fondations monastiques de saint Euthyme.) pp. 181-191.

REVUE DE PHILOSOPHIE. 1er Juillet. — Abbé Gayraud. *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu. I.* — (Réponse aux objections formulées sur ce point par M. Le Roy. Dans les vieilles preuves, le *medium* de

démonstration n'est pas lié essentiellement aux parties caduques de l'ancienne philosophie naturelle. — Dans sa critique de la preuve du 1er moteur, M. Le Roy défigure la notion aristotélicienne du mouvement ; quoi qu'il en dise : « le mouvement ne se conçoit pas sans rien qui se meuve, sans un sujet, une matière, un « quelque chose » en mouvement. » Pour le nier, on ne saurait invoquer « la science, qui n'a pas à se prononcer sur la réalité ou l'irréalité de ce qui se trouve hors du champ de l'observation et de l'expérimentation et qui ne relève que de la métaphysique. ») pp 5-25. — P.-J. Cuche. *Le procès de l'absolu* (fin). (L'auteur étudie cette fois l'absolu mental dans sa valeur représentative, tel qu'il se manifeste dans l'idée et surtout dans le jugement universel ; si le jugement contient l'universalité ; celle-ci est donc impliquée dans le concept ou idée. Critique des positivistes et associationnistes sur la formation et la valeur de l'universel. Les antimétaphysiciens condamnent les idées universelles au nom d'idées universelles, les jugements absolus au nom d'autres jugements absolus ; c'est donc que le mode de penser absolu et métaphysique s'impose à l'esprit humain.) pp. 26-43. — A. Valensin. *La théorie de l'expérience d'après Kant.* (Exposé et paraphrase du système kantien sur la détermination du concept de catégorie, la déduction métaphysique des catégories, la déduction transcendantale à ses trois degrés, le schématisme.) pp. 45-57. — R. Turro. *Psychologie de l'équilibre du corps humain* (fin). (« Quoique le corps humain soit une véritable machine, il faut qualifier de volontaires ceux d'entre les mouvements qui sont adaptés à une fin prévue, car leur mécanisme est préétabli par un principe psychique supérieur en agissant sur les différentes pièces de la machine.») pp. 58-72. = 1er Août. — A. Bouyssonie. *De la réduction à l'unité des principes de la raison.* (On ne peut réduire le principe de raison suffisante au principe d'identité, ce dernier n'est pas le principe suprême ; il y a trois principes premiers irréductibles. Il n'y a pas contradiction mais seulement inintelligibilité à nier le principe de raison suffisante, parce qu'il exprime une relation et non une identité. Il n'est pas analytique, mais synthétique a priori.) pp. 107-122. — Abbé Gayraud. *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu* II. — (Les objections faites par M. Le Roy contre l'argument de la cause première et l'argument des causes finales, procèdent de son monisme phénoméniste qui, selon lui, serait seul d'accord avec la « science ». La science qui n'atteint l'être que dans sa superficie phénoménale n'a aucun droit de contredire les affirmations de la raison qui pénètre plus avant et se livre à ses recherches philosophiques. S. Thomas ne fait pas intervenir subrepticement dans ces preuves l'argument ontologique.) pp. 123-142. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* (XVI. L'influence parisienne à l'École de Padoue : Paul Nicoletti de Venise ; Gaëtan de Tiène.) pp. 143-165. = 1er Septembre. — Mgr Le Roy. *Chez les Primitifs africains* (1er Art.) (Étudie les croyances des indigènes sur l'âme humaine, la mort, les mânes.) pp. 225-240. — Séraphin Belmond. *L'existence de Dieu d'après Duns Scot* (1er Art.) (Pour Scot, il est nécessaire de démontrer cette proposition « Dieu existe », car elle n'est évidente ni *quoad nos*, ni même *quoad se*. Cette démonstration ne peut être qu'une démonstration *a posteriori*. Elle remonte de l'effet à la cause

première par la série des causes essentiellement subordonnées, c'est-à-dire des causes opérant simultanément. Si l'on remonte dans le passé la série des causes accidentellement subordonnées (père, aïeul, bisaïeul, etc.), il faut, à un moment donné, sortir de la série de ces causes de même nature, toutes contingentes par conséquent, et s'élever à une cause d'un autre ordre, affranchie de toute dépendance, transcendante.) pp. 240-268. — P. Chovet. *Les principes de la raison sont-ils réductibles à l'unité.* (Réponse à M. Bouyssonie. Le principe de raison suffisante et le principe de causalité se rattachent au principe d'identité ; « l'idée du néant, produisant l'être ou devenant l'être, est contradictoire. Rien égalera toujours rien, et ceci n'est encore autre chose que le principe d'identité. » La vieille doctrine scolastique a ainsi l'avantage de ramener tout le problème de l'origine des idées à l'acquisition de la seule idée d'être... il suffit, en effet, de comprendre le sens « de ce petit mot « est » pour en voir sortir aussitôt tous les premiers principes. ») pp. 269-274. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (10e art.) (XVII. La philosophie réactionnaire de l'École de Padoue. Les humanistes, Giorgio Valla. — XVIII. Les Averroïstes, Agostino Nifo.) pp. 275-287. — P.-J. Cuche. *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux.* (Analyse critique du livre de M. Éd. Thamiry, portant ce titre.) pp. 288-302.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Juillet. — L. Weber. *La finalité en biologie et son fondement mécanique.* (« Nous ne croyons plus aux causes finales, c'est-à-dire à la causalité d'idées causatrices et directrices. Néanmoins... nous ne pouvons interpréter les faits biologiques qu'en fonction d'idées finalistes. Pour rendre compte de cette apparence... nous ne disposons que de deux principes, la sélection naturelle, et l'adaptation fonctionnelle, au sens lamarkien. La sélection agit, sans doute : elle achève les ébauches d'adaptation, elle ne les commence pas. Quant au principe lamarkien, il convient de l'accepter dans un sens physique ; dès qu'on le rattache à des hypothèses psychologiques, à des notions d'effort, de tendances au mieux, etc., on sort de la science positive. ») pp. 1-22. — G. Rageot. *Le problème expérimental du temps.* (Ce n'est ni à la métaphysique ni à la science, mais seulement à la psychologie qu'il appartient d'aborder le problème du temps. Les formes primitives de la durée apparaissent dans la conscience élémentaire (sensations viscérales et musculaires). La notion des changements extérieurs, comparés avec les nôtres, nous permet d'abstraire l'idée même du temps, c'est-à-dire d'un « *changeant* rythmique en général et régulier. ») pp. 23-47. — M. Mauss. *L'art et le mythe d'après Wundt* (Analyse et critique du livre de Wundt : *Mythus und Religion.*) pp. 48-78 = **Août.** — A. Fouillée. *La volonté de conscience comme base philosophique de la morale.* (La « volonté de conscience » est le principe philosophique de la théorie des idées-forces : tout être doué de vouloir veut être aussi conscient que possible : il veut la plénitude de la pensée, du sentiment, de l'action. Cette mutuelle implication entraîne la loi des idées-forces, où représentations, émotions et appétitions sont posées comme inséparables, si bien qu'une idée complète enveloppe sentiment et impulsion.

La « volonté de conscience » est le principe de la philosophie morale ; la morale en effet est la volonté de conscience devenant pratique et trouvant en soi, avec son propre but, sa propre règle d'action : prendre de plus en plus conscience de tous les autres comme de soi-même et devenir ainsi volonté de conscience universelle.) pp. 113-137. — M. Milliod. *La formation de l'idéal.* (Il y a trois étapes dans la formation de tout idéal : l'élaboration d'une image, l'extériorisation de cette image et l'action en retour que cette image exerce sur l'homme. L'auteur étudie successivement les divergences entre l'idéal individuel et l'idéal collectif, ce que l'idéal reçoit de nous, son extériorisation, sa nécessité pour le développement de la vie morale.) pp. 138-159. — Ch. Richet. *La guerre et la paix au point de vue philosophique* (Le *pacifisme* peut s'accorder avec la morale la plus rigoureuse et être défendu par une argumentation rationnelle, tel ce dilemme : après une guerre, le traité de paix qui sera conclu sera conforme au droit ou non. Si oui, le litige aurait été certainement résolu dans le même sens par un tribunal d'arbitrage équitable. Si non, ce traité est brutal, violent, inique, et c'est un mal pour les deux pays et pour le monde entier. Réfutation des principales objections des *bellicistes.*) pp. 160-172. — Septembre. — A. Schinz. *Anti-Pragmatisme. I. Pragmatisme et modernisme.* (Le pragmatisme est avant tout le produit d'un tempérament. C'est au sein du peuple américain qui est sans traditions dans le passé et dont le tempérament est tourné vers l'action et les résultats pratiques, que devait fleurir la philosophie pragmatiste. Ailleurs, par ex. en Angleterre, le courant de la tradition de la spéculation pour elle-même rend moins facile la diffusion du pragmatisme ; à plus forte raison dans les autres pays d'Europe. L'auteur étudie le rapport du pragmatisme et des idées religieuses, particulièrement en Amérique où a religion est reconnue comme facteur social nécessaire, moins pour ses dogmes que pour son utilité comme maintien des idées morales.) pp. 225-255. — Dr Jankelevitch. *Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés.* (Deux catégories de facteurs composent une civilisation donnée : les facteurs matériels (richesses, conditions extérieures de l'augmentation du bien-être) et les facteurs immatériels ou idéologiques (richesses des idées de toutes sortes, complication des sentiments dans leurs manifestations sociales, etc.) Les facteurs idéologiques ont une place, sinon prépondérante, du moins importante, dans l'évolution d'une civilisation. Cette évolution est proportionnelle aux idées et aux principes qui existent dans le groupe social, à la conscience qu'il en prend et aux conséquences qu'il sait en tirer. La continuité de « l'élan social » est assurée par des individualités marquantes dont le rôle consiste à opposer l'*idée* au *fait.*) pp. 256-280.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Juillet. — J. Baylac. Le *modernisme et ses origines philosophiques.* (Le modernisme est une forme de rationalisme, un abus ou un mauvais usage de la raison. Le modernisme ne diffère pas essentiellement du kantisme.) pp. 481-500. — A. Hamon. *Mysticisme et Subconscience.* (La subconscience n'est pas une explication suffisante de tous les phénomènes mystiques, on n'a

pas prouvé qu'il n'y eût rien de surnaturel dans le mysticisme chrétien.) pp. 501-514. — G. Michelet. *Une récente théorie française sur la religion.* (Relève les apriorismes dans l'interprétation sociologique de la religion. Ni le fait du totémisme, ni celui de l'obligation pour les fidèles de croire aux vérités religieuses acceptées par leur groupe ne suffisent à démontrer l'origine sociale de la religion.) pp. 515-528. = **15 Juillet**. — Mgr Douais. *La cour séculière juge et non bourreau.* (La théorie du bras séculier bourreau est en contradiction avec l'esprit et la législation de l'Église, et aussi avec l'application.) pp. 561-576. — Cl. Piat. *De l'expérience avant Bacon.* (Trois courants se dessinent à partir du XIIIe siècle : le courant de la science, celui de l'art et celui de la philosophie. Or, aucun d'eux ne demeure étranger à l'expérience, et dans les deux premiers, on a préparé et parfois même dépassé l'esprit et les règles de la méthode Baconienne.) pp. 577-594. = **1er Août**. — J. V. Bainvel. *Un essai de systématisation apologétique.* (Examen critique du jugement porté par le P. Gardeil (*La crédibilité et l'Apologétique*) sur l'Apologétique subjective, morale et fidéiste.) pp. 641-659. = **5 Août**. — A. Moulard. *Le catholique et la question du pouvoir coercitif de l'Église.* (L'Église n'a jamais cessé de revendiquer comme un droit le pouvoir coercitif, mais un catholique peut en toute sûreté de conscience se déclarer pour la réduction de ce pouvoir à la contrainte morale. En faisant appel au bras séculier, le catholique doit reconnaître que l'Église a défendu ses droits les plus légitimes et ceux de l'État.) pp. 721-736. = **1er Sept.** — J. Legendre. *La science et la Religion d'après un livre récent.* (Détermine dans quelle mesure l'ouvrage de M. Boutroux (*Science et religion*), peut servir à l'apologétique catholique.) pp. 803-814. — P. Cruveilhier. *Un nouveau recul de la critique indépendante dans la question du Monothéisme d'Israël.* (Malgré de graves lacunes, la théorie de Baenstch, se rapproche de la théorie traditionnelle. — Loin de prêter une religion semi-barbare aux Hébreux contemporains de Moïse, c'est à leur époque et non au VIIIe siècle que le professeur d'Iéna fait apparaître le monothéisme d'Israël. Il rejette également le cadre évolutioniste dans lequel l'école de Kuenen et de Wellhausen avait prétendu enfermer l'histoire religieuse du peuple hébreu.) pp. 814-839. = **15 Sept.** — L. de Grandmaison. *Le Développement du Dogme Chrétien.* (Étudie les causes et les modalités du développement dogmatique, en détermine la nature et la portée.) pp. 881-905. — J. Touzard. *L'Argument prophétique.* (Établit que le développement de la religion prophétique trahit une action spéciale de Dieu, montre que cette même action divine a présidé à la transformation du judaïsme en christianisme.) pp. 906-933.

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ET LA SCIENCE CATHOLIQUE. Juillet. — M. E. Roupain. *Dieu dans l'histoire.* (La foi ne gêne, ni la liberté, ni l'impartialité des recherches. Elle n'entrave que le zèle prématuré et indiscret de ceux qui veulent, sans aucun droit, traiter les Livres saints comme des livres ordinaires.) pp. 660-686. — M. E. Roupain. *La peine de mort.* (Pour le juste exemple, l'expiation, la sécurité sociale, et pour la sanction proportionnée de l'ordre méprisé, la peine de mort restera nécessaire contre les crimes atroces.)

pp. 687-694. — M. Gombault. *Le sentiment religieux et la psycho-physiologie.* (Il est injuste d'attaquer le mysticisme orthodoxe par des textes empruntés aux faux mystiques et que l'Église a censurés. Le langage des mystiques, bien qu'emprunté à celui de l'amour humain, doit s'interpréter en un sens spirituel.) pp. 695-707. — M. A. Michel. *L'infaillibilité pontificale.* (Détermine les conditions de l'infaillibilité pontificale et montre que, par eux-mêmes, le décret *Lamentabili* et l'Encyclique *Pascendi* présentent les caractères de documents promulgués par le Pape *ex cathedra.*) pp. 708-733. — Août. — M. E. Roupain. *Dieu dans l'Histoire. Les Synoptiques et l'Exégèse moderniste.* (La méthode moderniste use d'à priori dans sa critique et son exégèse, néglige une série de faits d'histoire dont l'ensemble donne raison à l'opinion traditionnelle sur l'intégrité des Synoptiques.) pp. 803-824. — M. Gombault. *Le sentiment religieux et la psycho-physiologie.* (L'état extatique, pas plus que les autres états contemplatifs, n'accuse aucune souffrance notable d'aspect purement physiologique et de nature morbide.) pp. 825-837. — M. Hurault. *La Théologie de Guillaume de Champeaux.* (Exposé de sa doctrine sur Dieu et la Trinité.) pp. 838-848.

REVUE THOMISTE. Juillet-Août. — R. P. Garrigou-Lagrange. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.* (Expose la théorie classique du sens commun. Le sens commun est à l'état rudimentaire non pas *une* philosophie, mais *la* philosophie, ou la philosophie de l'être opposée à celle du phénomène et à celle du devenir. L'objet propre du sens commun est ce que l'intelligence perçoit immédiatement dans l'*être*, son objet formel, c'est-à-dire les premiers principes spéculatifs et pratiques et les grandes vérités qui s'y rattachent : existence de Dieu, distinction de l'intelligence et des sens, liberté, immortalité. Le sens commun s'élève à ces vérités par un raisonnement très simple, mais qu'il est impuissant à formuler rigoureusement et à défendre. La philosophie de l'être justifie ces certitudes spontanées en établissant leur rapport avec l'*être* et avec le principe d'identité.) pp. 259-300. — R. P. Richard. *De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens.* (L'induction n'est la méthode totale d'aucune science. Qu'il aboutisse à une simple notion, ou à une proposition générale de concordance ou de non-concordance, son travail n'est jamais que préliminaire à la véritable explication scientifique. L'induction ne fait pas connaître la cause intrinsèque et nécessaire de l'union du prédicat avec le sujet.) pp. 301-310. — R. P. Pègues. *La question XLIV de la Somme Théologique.* (Commentaire de la question de saint Thomas sur la procession des créatures par rapport à Dieu et sur la cause première de tous les êtres.) pp. 311-340.

RIVISTA FILOSOFICA. Mai. Juin. Juil. — S. Tedeschi. *Un'equivalente aprioristica della metafisica (la Teoria degli oggetti).* (Expose les idées de Meinong sur la nécessité de sciences qui, à l'exemple des mathématiques, s'occuperaient des essences sans considérer leur rapport avec l'existence, sciences de l'objectif et non de l'objet, et conclut en regardant comme indispensable l'union des méthodes empiriques et des pro-

cédés rationnels.) pp. 289-303. — A. Levi. *La psicologia della esperienza indifferenziata di James Ward* (suite et fin). (Théories de Ward sur l'intelligence, le concept du moi, la conscience de soi et l'action.) pp. 304-329. — A. Tilgher. *Bramanesimo, Buddismo e Cristianesimo* (suite et fin). (Le Bouddhisme n'est pas une religion, mais une morale, morale entachée d'égoïsme et dans laquelle la doctrine du karma est loin d'apparaître comme un principe de libération et de vie. La grande supériorité du Christianisme sur le Brahmanisme et le Bouddhisme consiste dans sa solution du problème du mal ; il donne de la valeur au fini au lieu de proclamer la nécessité de le détruire.) pp. 330-348. — A. Faggi. *Eduardo Zeller e la sua concezione storica.* (Bien que Zeller, critiquant la conception hégélienne de l'histoire, ait signalé le danger de considérer l'évolution de la pensée philosophique sans tenir compte des influences extérieures, il n'a pas su l'éviter complètement.) pp. 349-354. — L. M. Billia. *Le idee morali nella dottrina di un psicologo scandinavo.* (Loue le psychologue norvégien Kristian Aars d'avoir fait ressortir l'originalité et l'autonomie du jugement moral.) pp. 355-363. — P. F. Nicoli. *Il metodo delle matematiche e l'insegnamento elementare della logica.* (Signale après Boral et Goblot l'inexactitude et l'insuffisance des notions données sur la méthode mathématique dans les cours de logique élémentaire.) pp. 364-371. — L. Miranda. *Mach o Hegel?* (Le point de vue de Hegel qui affirme le pouvoir de la raison doit être préféré à celui de Mach dérivant logiquement de la position kantienne et arbitraire comme elle.) pp. 372-380.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Juillet-Août. — G. Bonaccorsi. *Nuovi manoscritti biblici e la finale di S. Marco.* (Étudie le nouveau fragment ajouté à la finale de S. Marc par le manuscrit de Charles Lang Freer. Critique textuelle et grammaticale du morceau. Avec Harnack, Bonaccorsi croit que le nouveau fragment ne faisait pas partie de la finale primitive du second évangile. Mais il rejette la communauté de source attribuée par le critique allemand aux deux péricopes.) pp. 521-537. — V. Ermoni. *La cristologia dell'Apocalisse.* (« La christologie de l'Apocalypse est plus dynamique que statique ; l'auteur est plus préoccupé de décrire les fonctions et les offices de Jésus-Christ que d'en analyser la nature... L'eschatologie est son thème fondamental... Il a beaucoup plus utilisé les livres prophétiques de l'A. T. que les livres du N. T.) pp. 538-552. — G. la Piana. *Chiesa e Stato in Francia.* (suite — à suivre). (Expose les théories de Fénelon, de Saint-Simon et de Fleury sur les rapports de l'Église et de l'État ; caractérise l'attitude pratique de ces trois personnages vis-à-vis des essais tentés pour la réforme de l'Église gallicane ; conduite du pouvoir vis-à-vis des protestants, des jansénistes et des quiétistes; institution par Louis XIV du *conseil de Conscience ;* collation des bénéfices, conditions économiques et morales faites au clergé ; éducation des clercs.) pp. 553-580. = **Septembre** — B. Stakemeier. *La Dottrina di Tertulliano sui sacramenti della Penitenza, dell' Ordinazione e del Matrimonio.* (Après avoir signalé la nécessité pour l'historien de distinguer entre les écrits de Tertullien orthodoxe et de Tertullien montaniste, dès lors qu'il

s'agit de la Pénitence, de l'Ordre et du Mariage, l'auteur dégage des œuvres du célèbre apologiste un témoignage en faveur de la doctrine de l'Église relative à ces trois sacrements.) pp. 645-666. — G. LA PIANA. *Chiesa e Stato in Francia* (suite et fin). (Décadence de la vie religieuse au début du XVIIIe siècle et difficultés d'une réforme. Saint-Simon, pour des raisons à la fois morales et économiques, propose de réduire le nombre des moines et de retarder l'âge de la profession. Toutes ces réformes présupposent le règlement des relations de l'Église de France avec Rome. Sur ce point délicat Fénelon est ondoyant, Saint-Simon radical. Fleury demande la stricte observation des droits des deux parties. En fait, ces divers projets ne reçoivent pas d'application immédiate, mais ils préparent l'avenir.) pp. 667-686.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Juillet. — G. NOGARA. *Criteri storici dei modernisti nel fatto della risurrezione di Gesù Cristo.* (Exposé des théories de Le Roy et Loisy sur la résurrection. Principes philosophiques et théologiques qu'elles supposent. Elles sont la négation de la critique historique.) pp. 33-67. — A. NOVELLI. *Il valore apologetico del martirio.* (Expose la controverse soulevée sur la valeur apologétique du martyre entre P. Allard et Laberthonnière. Se rattache au sentiment de P. Allard.) pp. 83-98. = **Août.** — E. LOVE. *Sulla ubicazione del Paradiso Terrestre.* (Se fondant sur le travail de Riessler (*Theologische Quartalschrift*, 1908, 2), admet avec lui que le Paradis terrestre « était situé près de la grande courbe de l'Euphrate, où est aujourd'hui Balis, dans le voisinage de l'antique Eraziga ou Uru-Azagga, la cité sainte »). pp. 188-199. = **Septembre.** — G. MATTIUSSI. *Conoscibilità del miracolo* (à suivre). (Il faut partir dans l'étude du miracle des notions du sens commun.) pp. 277-284. — E. DE GIOVANNI. *La demonologia assira.* (Expose d'après les sources assyriennes, surtout les incantations magiques, ce qui a trait aux démons : leur genèse et leur éducation, leur habitation, leur nature et leur puissance, la stérilité dont ils sont affligés, leurs rapports avec les dieux.) pp. 304-315. — G. CEVOLANI. *Le proposizione incidente nella logica tradizionale.* (La logique traditionnelle a tort d'admettre des *propositions* incidentes déterminatives. Discussion de la critique de Rosmini à ce sujet et de celle de Peyretti au sujet de Rosmini.) pp. 338-344. — A. NOVELLI. *Ancora del valore apologetico del martirio.* (Discussion.) pp. 351-354.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 3. — A. BRUINING. *Ten Roomsch Modernist aan het woord.* (Expose les raisons pour lesquelles G. Tyrrell, dans son récent ouvrage « Through Scylla and Charybdis », déclare vouloir rester catholique, malgré sa condamnation par le Pape, et malgré les multiples défauts du catholicisme traditionnel.) pp. 344-371. — J. VAN LEENEN MARTINET. *Ten Theodicee.* (Propose quelques réflexions critiques au sujet d'un essai de théodicée du professeur Bruining. Celui-ci fait suivre une courte réponse.) pp. 372-396. — S.-J. DE BUSSY. *Gedachten over het Pragmatisme* (à suivre). (Les pragmatistes manquent de clarté dans l'exposé positif de leurs doctrines, et tombent dans bien des inconséquences. Tantôt ils semblent nier la

possibilité de construire une métaphysique, tantôt ils en construisent une eux-mêmes ; tantôt ils affirment que la foi religieuse est étrangère aux conceptions métaphysiques, tantôt ils disent qu'elle en fait partie intégrante.) pp. 397-412.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT, 3. — E. Belser. *Die Vulgata und die griechische Text im Jakobusbrief.* (Montre les inexactitudes de la Vulgate dans l'Épître de S. Jacques.) pp. 324-339. — J. Hontheim, S. J. *Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians.* (L'Évangile de Saint Luc dans le Diatessaron. — Comparaison. — Le Diatessaron dans le commentaire sur les Évangiles de Saint Éphrem. — Le Diatessaron et les Canons d'Eusèbe. — Rapports du Diatessaron avec certaines harmonies évangéliques de l'Occident. — Durée de l'enseignement de Jésus dans le Diatessaron. — Quelques résultats de ce travail pour l'établissement du texte évangélique.) pp. 339-376. — J. Döller. *Drei neue aramäische Papyri.* (Papyrus découverts en 1906 à Éléphantine et publiés par Sachau en 1907. Ils complètent sur certains points les données de l'A. T. et posent de nouvelles questions au sujet du temple d'Éléphantine et de la colonie juive de cette île.) pp. 376-384. — F. Diekamp. *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380.* (De la lettre 19 de Grégoire (migne, P.G. xlvi, 1072-1080) il faut conclure que Grégoire de Nysse a été, contre sa volonté, élu métropolitain de Sébaste, non d'Ibora, en 380. Les faits et le droit d'alors concordent avec cette hypothèse.) pp. 384-401. — Chr. Baur, O. S. B. *Zur Ambrosius-Theodosius-Frage.* (La légende racontée par Théodoret et Sozomène serait empruntée non au biographe de Saint Ambroise, Paulin, mais au panégyrique de Saint Babylas par Saint Jean Chrysostome. On la retrouve dans plusieurs vies de saints.) pp. 401-409 — P. Minges. *Die « distinctio formalis » des Duns Scotus.* (La *distinctio formalis* posée par Scot ne nuit pas à l'unité essentielle de l'homme et ne conduit pas à admettre l'universel séparé, au sens de Platon. En théologie elle met en lumière, plus que la doctrine thomiste qui insiste surtout sur la simplicité divine, l'objectivité de la distinction entre les attributs de Dieu.) pp. 409-436.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, 3. — B. Jansen, S. J. *Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele* (2e article). (1. L'occasion du décret conciliaire : il fut provoqué par le parti adverse des Spirituels qui honoraient Olivi comme leur chef. 2. La doctrine erronée d'Olivi : elle ne consiste pas à admettre dans l'homme trois âmes (Palmieri). Olivi soutenait que l'âme spirituelle était substantiellement une, mais n'était pas unie au corps comme forme, d'une manière immédiate. Preuves intrinsèques et extrinsèques. 3. La condamnation de la doctrine d'Olivi par le Concile : le corps et l'âme constituent une substance unique, de manière que l'âme, informant immédiatement le corps, c'est-à-dire communiquant directement à celui-ci son être, constitue avec lui un seul principe d'être et d'action. Ne serait donc hérétique que celui qui nierait cette unité formelle, bien qu'il admette, outre l'âme spirituelle, encore un principe sensitif et négatif.)

pp. 471-487. — J. Stufler. *Die Sündenvergebung bei Irenäus.* (Réponse au Dr Koch : des écrits de saint Irénée on ne peut conclure que, d'après ce saint Docteur, les *lapsi* devaient rester privés de l'absolution sacramentelle.) pp. 488-497. — *Analekten.* P. Honorius Rett, O. Fr. M. *Die Josephsehe in ihrem Original und ihre Nachahmung.* (Prouve la validité du mariage de la B. V. Marie avec saint Joseph et d'autres unions semblables engagées « sous réserve de l'usus matrimonial. » L'explication de Suarez résout le mieux, d'après l'auteur, toutes les difficultés.) pp. 590-596. — H. Wiesmann, S. J. *I Sam., 1, 22-26.* (Essaie de corriger le texte corrompu de ce passage et en donne conséquemment la traduction.) pp. 597-601.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3. — R. Steinmetz. *Textkritische Untersuchung zu Rom. I. 7.* (Les mots : ἐν Ῥώμῃ dans l'épître de S. Paul aux Romains I, 7, sont omis par le codex G et par sa traduction latine g. Cette omission (de même que l'omission des mots semblables I, 15, le retranchement de XV-XVI et l'annexion de la doxologie au ch. XIV provient de l'adaptation de l'ép. aux Rom. à l'usage liturgique.) pp. 177-189. — Th. Nissen. *Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita, I.* (Conformément au procédé hagiographique signalé par le P. Delehaye, l'auteur de la vie d'Abercius a mis dans la bouche de son héros plusieurs discours tirés des Actes de Pierre.) pp. 190-203. — L. Blau. *Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos buch- und zaubergeschichtlich betrachtet nebst sonstigen Bemerkungen.* (Les caractéristiques matérielles des fragments évangéliques récemment édités et décrits par Grenfell et Hunt, matière, format, écriture, les apparentent aux exemplaires de la Torah que les Juifs portaient en guise d'amulette et qui étaient de dimensions très réduites. Ces fragments doivent provenir d'un milieu judéo-chrétien. L'étude de leur contenu a conduit Preuschen à des conclusions analogues. L'auteur éclaircit quelques points de détail en vue de montrer le bien-fondé des conclusions de P. (Cf. *R. d. Sc. Ph. et Th.*, av. 1908, p. 448.) pp. 204-215. — J. Boehmer. *Studien zur Geographie Palästinas bes. im Neuen Testament.* (Les *Actes* VIII, 5, visent la ville de Sichem ; de même *Joa.* IV. Le terme grec τυροποιῶν de Josèphe est la transcription du mot néo-hébreu טרוֹפָּא = torrent. Magadan = Magdala, *Matt.* XV, 39.) pp. 216-229. — O. Dibelius. *Studien zur Geschichte der Valentinianer. I. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus.* (Pour les paragr. 43-65, les *Excerpta*, réunis par Clément d'A. sont tirés du même ouvrage Valentinien auquel Irénée a emprunté l'exposé du système valentinien qu'il a placé en tête de son ouvrage. Il est difficile de préciser les sources et le caractère du reste des *Excerpta* ; il semble qu'ils représentent pour une bonne part, la pensée de Clément lui-même.) pp. 230-247.

Le gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

ERRATA

Page 313, 6e ligne : *au lieu de :* l'homme par excellence, *lisez :* l'homme, par excellence...

» 403, 8e ligne : *au lieu de :* URBAIN, *lisez :* URBAN.

Tables

I

Table générale des Matières

1. — Articles

Cauchie A. Les Assemblées du Clergé de France sous l'Ancien Régime 74-95
Gardeil A., O. P. La Notion du Lieu théologique . . 51-73 ; 246-276 ; 484-505
Garrigou-Lagrange R., O. P. Intellectualisme et Liberté chez saint Thomas *(suite)* 5-32
Gry L. La Création en sept jours, d'après les Apocryphes de l'A. T. 277-293
Heitz Th. La Philosophie et la Foi chez les disciples d'Abélard 33-50
— La Philosophie et la Foi chez les mystiques du XIe siècle . 522-535
— La Philosophie et la Foi chez Albert le Grand 661-673
Humbert A. Le problème des Sources théologiques au XVIe siècle. 704-742
Laminne J. L'idée d'évolution chez saint Augustin 506-521
Noble H. D., O. P. La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas . . . . . 225-245 ; 466-483
Roussel A. Théologie Brahmanique d'après le Bhâgavata purâna. III. Trinité. 294-307
Schwalm M. B. Les deux théologies : la scolastique et la positive. 674-703
Sertillanges A. D. L'idée générale de la connaissance dans saint Thomas d'Aquin. 449-465

2. — Notes.

Allo B., O. P. La Variabilité des symboles dans l'Apocalypse . 313-321
De Munnynck P. M., O. P. L'Allochirie des représentations du Dr Janet 536-539
— Un cas complexe de fausse paramnésie 743-747
Jacquin M., O. P. Le Rationalisme de Jean Scot 747-748
Lemonnyer A., O. P. Saint Thomas et l'Histoire inspirée . . 98-99
Mainage Th., O. P. Canonicité et Authenticité 96-98
Roland-Gosselin M. D., O. P. Le « Ménon » et le « Gorgias». 308-313

3. — Bulletins.

Bulletin d'Apologétique (A. de Poulpiquet, O. P.). 779-794
Bulletin d'histoire des Doctrines chrétiennes (M. Jacquin, O. P.) 374-400
Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques (M. Jacquin, O. P.) 605-613
Bulletin d'histoire de la Philosophie (M. D. Roland-Gosselin et M. Jacquin O. P.) 749-778
Bulletins de Philosophie :
I. — Métaphysique (A. Blanche). 100-134
II. — Cosmologie (P. M. De Munnynck, O. P.) 134-146
III. — Psychologie (H. D. Noble, O. P.) 322-356
IV. — Logique (A. Blanche) 357-370
V. — Ouvrages généraux (H. D. Noble, O. P.) 370-373
VI. — Morale (M. Gillet O. P.). 540-561
Bulletin de Science des religions :
I. — Religion des Peuples non civilisés (A. Lemonnyer, O.P.) 562-568
II. — Religion Égyptienne (A. Deiber, O. P.). 568-577
III. — Religions sémitiques (Th. Mainage, O. P.) 578-588
IV. — Religions des Indo-Européens et de l'Extrême-Orient. (B. Allo, O. P.) 588-604
Bulletin de théologie biblique (A. Lemonnyer, O. P.) . . . 147-179
Bulletin de théologie spéculative (R. M. Martin, O. P.) . . . 795-815

4. — Chronique.

Allemagne 180, 401, 614, 816
Angleterre 182, 402, 615, 821
Autriche . . . . . » 403, 616, 823
Belgique . . . . . 184, 403, 617, »
Danemark . . . . . » » 618, »
Égypte. . . . . » 413, 618, »
Espagne 185, 404, 619, 824
États-Unis 185, 404, 619, 824
France. 186, 406, 620, 825
Hollande . . . . . » » » 825
Italie 190, 411, 625, 826
Mexique . . . . . » » 627, »
Orient . . . . . » 413, 618, »
Suisse . . . . . » 413, » 828

5. — Recension des Revues.

193-224 ; 416-448 ; 629-660 ; 829-859.

II

Table Analytique

1. — Bibliographie des Bulletins (1)

Aars Kr. Gut und Bose 551
Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians 393
Ahmed bey Hamal. Les idées cosmol. des anc. habitants de l'Égypte 577
Aicher S. Kantsbegriff der Erkenntnis. 759, 776
Alberts H. Die Geistestaufe im Urchristentum 379
d'Alès A. *Pour l'honneur de N.-D.* 375
— *La Question baptismale au temps de S. Cyprien* 379
— *La réserve des trois cas et l'Edit de Callixte* 384
Allo B. Foi et Systèmes 779
Alvéry A. *Mariologie augustinienne.* 378
Arnaiz M. *Pragmatismo y Humanismo* 110
Aston W. Shinto. 603

Bailey C. Ancient Rome 593
Bainvel J. V. La Foi et l'acte de foi 786
Ballerini J. Breve apologia. . . 793
Baraduc. La force curatrice à Lourdes 787
Barton Perry R. *A Review of Pragmatism*..... 109
Batiffol P. *Le Judaïsme de la Dispersion tendait-il à devenir une Église?* 164
Bayet. L'idée de Bien 541
Belot. Études de morale positive . 543
Bennewitz F. Die Sünde im alten Israel 157
Bergson H. L'Évolution créatrice 114. 137. 140
Bertling O. Der Johanneische Logos. 179
Bertrin G. Histoire critique des événements de Lourdes. . . . 789
Bickel E. *Platonisches Gebetsleben* . 758
Binet. *Enquête sur l'Enseignement de la Philosophie* 556
Blanc É. Dictionnaire de Philosophie 373
Blanche A. *Un essai de synthèse pragmatiste* 110
Blank O. Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie 383
Bloch L. La philosophie de Newton 773
Bode. *Realism and objectivity* . . 112
Boodin J. E. *The New Realism* . . 113
Bois J. Le miracle moderne . . . 788
Boissarie. L'œuvre de Lourdes. . 789
Borel É. *L'Évolution de l'Intelligence géométrique* 118
Bouglé C. B. Le Solidarisme . . 546
— Idées égalitaires 546
— La Démocratie devant la Science. 546
Bourdon B. *La perception du temps.* 346
Bousset W. Die Religion des Judenthums. 163
— Hauptprobleme der Gnosis. . . 390
Bové S. El sistema científico Luliano. 769
Bréhier E. La théorie des Incorporels dans l'ancien stoïcisme. . . 759
— Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. . 761
Brochard V. *La théorie platonicienne de la participation*.... . . 753
— *Le Dieu de Spinoza* 774
Bros. La Religion des peuples non civilisés 562
Buonaiuti E. Lo Gnosticismo . . 390
— *Roscellino di Compiègne.* . . . 769
Bureau P. La Crise morale des temps nouveaux 554
Bury G. *Plato* 758

Calamita P. L'astronomia nei dialoghi di G. Bruno 771
Calderoni G. L'Evoluzione e i suoi limiti 142
Cantecor. *Étude de morale positive, par M. Belot* 543
Carr. *The Virgin Birth in St John's Gospel* 175
Carrel F. *Has Sociology a Moral basis?*. 545
Carus P. The Dharma. 603
Catherinet. Le rôle de la volonté dans l'acte de foi 784
Cathrein V. Philosophia moralis . 372

1. Les articles de revues ou de recueils sont indiqués ici en italique.

CAVALLERA F. Saint Athanase . . 395
CHARLES P. *Le Perceptionisme* . . 346
CHARTIER. *Essai sur les éléments principaux de la représentation, par Hamelin* 121
CHEYNE. Traditions and Beliefs of ancient Israel 148
CLEMEN C. Die Grundgedanken der paulinischen Theologie 177
CLODD E. Animism 564
COHEN H. Kommentar zu Kants Kritik. 776
COMMER E. Hermann Schell . . . 813
COMPAGNION J. Critique thomiste du Thomisme 125
COUARD L. Die religiösen... Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen u. Pseudepigraphen. 163
COUTURAT. *Pour la Logistique.* . 361
— *La Logique et la Philosophie contemporaine* 369
CRESSON A. Les Bases de la Philosophie naturaliste. 122
CROSNIER A. *Les convertis d'hier* . 792
CUCHE P. J. *Étude sur le Monisme* . 124
CUMONT Fr. Les Religions orientales dans le paganisme romain. 587, 595, 601

DAGNEAUX. Cours de Philosophie . 372
DANTU G. L'Éducation d'après Platon. 758
DE BAETS M. De Sacramentis in genere. 805
— De libera Christi obedientia . . 808
DEHOVE H. *Sur la perception extérieure.* 341
DELATTRE. Le Culte de la Sainte Vierge d'après les monuments archéologiques. 612
DELBOS V. Kant. Fondements de la métaphysique des mœurs . . . 776
DEL PRADO N. De Gratia et libero arbitrio 805
DELVAILLE J. La vie sociale et l'Éducation. 556
DENNETT R. E. At the Back of the Black Man's Mind 568
DEPLOIGE S. *Le conflit de la Morale et de la Sociologie* 541
DESCARTES R. *Œuvres* 772
DESSOULAVY. *L'Infini confus.* . . 132
DEWEY. *The Control of Ideas by Facts* 108
DIELS. Die Fragmente der Vorsokratiker 749
VON DI PAULI A. Die Irrisio des Hermias 394
DOMASZEWSKI. *Die Festcyclen der römischen Kalenders* 594
DONCŒUR L. *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception* 379
DOTTIN G. Manuel pour servir à l'antiquité celtique 597
DRÄSEKE J. *Einfluss d. Joh. Scotus* . 768
DREWS A. Plotin. 762
DRIESCH H. *Die Physiologie der individuel. organ. Formbildung* . . 138
DUBRAY Ch. A. The theory of psychical dispositions. 329
DUPRAT G. L. La Solidarité sociale. 547
DUPUY L. *L'hallucination au point de vue psychologique* 347
DURKHEIM. Règles de la Méthode sociologique. 540
DUSSAUD. *Eschmoun* 583
— Les Arabes en Syrie 584

EGGERSDORFER F. X. Der hl. Augustinus als Pädagoge. 398
EISLER R. Leib und Seele. . . . 328
ERMAN A. La Religion égyptienne . 569
ERNST. *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate.* 380
EWER B. C. *The Anti-Realistic « How »* 112

FARGES. La crise de la certitude. . 100
FELDMANN F. Der Knecht Gottes in Isaias 162
FONSEGRIVE. Morale et Société . . 554
FOUILLÉE A. Morale des Idées forces. 548
FRANON E. Pour l'idée chrétienne . 793
FRANZ K. Babylonische Beschwörungsreliefs 582
FRAZER J. G. Adonis, Attis, Osiris 591
— *Folk-lore in the Old Testament* . 158
FRIEDRICH PH. Die Mariologie des hl. Augustinus 377

GARDAIR. *La Transcendance de Dieu* 131
— *L'Infinité divine* 133
GARDEIL H. *Crédibilité* 781
— *La notion théologique* 795
GARRIGOU-LAGRANGE R. *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu.* 131
— *Le Dieu fini du Pragmatisme.* . 131
GAULTIER P. L'Idéal moderne . . 553
GAYET A. La civilisation pharaonique 569
GAZAGNOL G. Au-delà 809
GEMELLI A. *Del valore dell' esperimento in psicologia.* 335
DE GENOUILLAC H. L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche 388

GENTILE. Giordano Bruno. . . . 771
GIBON F. *La marche ascendante de la criminalité juvénile* 560
GOEDECKEMEYER A. *Gedankengang ... der aristotelischen Metaphysik* . 758
GÖRLAND A. Der Gottesbegriff bei Leibniz 775
GOETZ R. G. Die heutige Abendmahlsfrage 381
GOMEZ IZQUIERDO A. Nuevas Direcciones de la Logica 364
GOTTSCHICK J. Ethik 555
GRANDERATH. Histoire du Concile du Vatican 605
GRASSET. Introduction physiologique à l'étude de la Philosophie. . 330
GRIMME H. Das israelitische Pfingstfest... 159
GRUNWALD G. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter . . . 766
GUERBER H. A. The Myths of Greece and Rome 592
GUNKEL. Elias, Jahve und Baal. . 154

HADDON A. C. Magic and Fetichism. 565
— *The Religion of the Torres Straits Islanders.* 567
HAMELIN O. Essai sur les Éléments ... de la Représentation 114
HANNEQUIN A. Études d'histoire des sciences 771
— Fragment d'une étude s. Spinoza. 775
HARENT S. *Expérience et foi* . . . 782
— *Croyance* 784
HARNACK A. Sprüche und Reden Jesu 169
HARROLD JOHNSON. *Some essentials of moral Education* 557
HASTINGS RASHDALL. The theory of Good and Evil 544
HAUPT P. Purim 583
HAY WOOD M. *Plato's Psychology* . 753
HEDLEY J. C. La sainte Eucharistie. 809
HEHN J. Siebenzahl... bei den Babyloniern und im A. T. 160
HEIM K. Das Wesen der Gnade... bei Alexander Halesius 400
HEMMER H., LEJAY P. et LAURENT A. La « Doctrine des Apôtres » et l'Épître de Barnabé 388
HERZOG G. *La Sainte Vierge dans l'histoire* 375
— *La Conception virginale du Christ.* 174
HERZOG R. *Aus dem Asklepicion von Kos.* 591
HICKS D. Aristotle de Anima. . . 758
HILGERS J. Die Bücherverbote in Papstbriefen 607
HOELSCHER G. Der Sadduzäismus . 165
HOENNICKE G. Die Neutestamentliche Weissagung vom Ende . . 179
HOLTZMANN H. J. Das messianische Bewusstsein Jesu 171
HOLTZMANN J. Moderne Sittlichkeitstheorien und christliches Lebensideals 555
HOWITT. The native Tribes of S.-E. Australia. 565
HUGON É. Cursus Philosophiae thomisticae 370
— La causalité instrumentale en théologie 806

JACOB. Conférences de morale individuelle et de morale sociale . . 557
JAMES W. Pragmatism. . 104, 124. 134
— *Professor Pratt on Truth* . . . 109
— *Controversy about Truth* . . . 109
— *A Word More about Truth.* . 109
JASTROW J. The subconscious . . 337
JASTROW M. Die Religion Babyloniens und Assyriens 578
JAUSSEN. Les coutumes des Arabes. 586
JENSEN P. Das Gilgamesch-Epos. . 167
J. M. *Ontogénèse et Phylogénèse* . . 143
JONES C. *Logic and Identity in difference* 369
JONES H. *Divine Immanence* . . . 133
DE JONGHE. E. Les Sociétés secrètes au Bas-Congo 568
JOSEPH A SPIRITU SANCTO. *Ueber die Arten der Kontemplation* . . 813
JUNGLAS J. P. Leontius von Byzanz 399
JUNGMANN K. René Descartes . . 772

KAUFMANN F. *Altgermanische Religion* 597
KIDD R. The two principal laws of sociology 545
KIRFEL H. *Der hl. Augustinus u. das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariens* 378
KIRSOPP LAKE. The historical evidence for the resurrection of J.-C. 172
KLAATSCH H. *Schlussbericht über seine Reise nach Australien.* . . 566
VON KLEEMANN. *Platonische Untersuchung* 758
KOCH H. *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate.* 380
— Die Tauflehre des Liber de rebaptismate 380
— *Die Sündenvergebung bei Irenäus.* 386
— Vincenz von Lerin und Gennadius 399
KONINGS M. De gratia actuali . . 803
KOSTYLEFF N. Les substituts de l'âme dans la philosophie moderne. 327

KROSE H. A. Katholische Missionsstatistik 791

LABAUCHE L. Leçons de théologie dogmatique 799
LABEYRIE. *Rôle de la volonté dans la connaissance*. 110
DE LA BRIOLLE P. *Un épisode de l'histoire de la Morale Chrétienne.* 394
LACHELIER. *La Proposition et le Syllogisme* 369
LADEUZE P. La Résurrection du Christ devant la critique contemporaine 173
LAGORGETTE J. Le Fondement du Droit et de la Morale. 550
LAGRANGE M. J. *La Crète ancienne.* 589
LAHR CH. Cours de Philosophie . . 372
LALANDE A. Précis raisonné de Morale pratique. 556
— *Le mouvement logique* 369
LANG A. The making of Religion . 563
— *Australian Problems.* 566
DE LA PAQUERIE J.L. Éléments d'Apologétique 792
LASSON Ad. Aristoteles' Metaphysik 758
LAURENT A. Cf. HEMMER H.
LAVRAND. La suggestion et les guérisons de Lourdes 789
LEBRETON J. L'Encyclique et la théologie moderniste 797
LECLÈRE A. La morale rationnelle . 552
LEFEBVRE. *La notion du surnaturel.* 787
LEHMANN Ed. *Die Anfänge der Religion* 564
LEJAY P. Cf. HEMMER H.
LÉON A. *La notion du Réel* . . . 125
LEONISSA J. *Zur Kontemplation* . . 813
LEOPOLD M. *Leibnizens Lehre* . . 776
LEROY E. B. *Nature des hallucinations* 347
LE ROY E. *Comment se pose le problème de Dieu?* 128
LIGEARD H. Vers le Catholicisme . 794
— *Le rapport de la nature et du surnaturel* 785
LLOYD A. H. *The Philosophy of Plato as a Meditation on Death.* . . 757
LODS Ad. La croyance à la vie future ... dans l'Antiquité Israélite . 151
LÖHR M. Alttestamentliche Religionsgeschichte. 147
— Sozialismus und Individualismus im A. T. 155
LOTTIN J. *La Statistique morale et le Déterminisme* 560
LUCAS DE PESLOÜAN C. *Sur les fondements de l'Arithmétique* . . . 363
LUQUET G. H. Idées générales de Psychologie 322

LYON G. Enseignement et Religion. 557

MACCHIORO V. *Il sincretismo religioso e l'epigrafia* 595
MAC GILVARY *The physiological Argument againts Realism* 111
— *The Stream of Consciousness* . . 113
— *Prolegomena to a tentative Realism* 113
MACNICOL N. *Action and Reaction of Christianity and Hinduism in India* 602
MAHÉ. *L'Eucharistie, d'après saint Cyrille d'Alexandrie* 382
MAISONNEUVE. *La notion du miracle* 787
MALAPERT P. Leçons de Philosophie 326
MALLET F. *L'unité complexe du problème de la foi* 782
MANDONNET P. *Le traité De Erroribus Philosophorum* 769
MANGENOT E. *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Actes.* . . . 177
MANNHEIM A. Geschichte der Philosophie 771
MANNUCCI U. Irenaei adversus haereses libri quinque. 392
MARTINEZ-NUNEZ Z. La Finalidad en la Ciencia 139
— La Herencia 142
MASPÉRO G. Causeries d'Égypte. . 577
MASSEY G. Ancient Egypt. . . . 574
MAUD SOYNT. *The Gospel of Krishna and of Christ* 602
MAUMUS V. La défense de la foi. . 794
MAXIMILIEN DE SAXE. Prælectiones de Liturgiis orientalibus 608
MERCIER A. *Le préternaturel.* . . 787
MEYER. Institutiones Juris naturalis 559
MICHELET G. *Les faits religieux et la theorie de la subconscience* . . 337
MICHOTTE. *A propos de la « Méthode d'introspection » dans la psychologie expérimentale* 334
MILHAUD G. La philosophie de Newton 776
MILLS L. H. Zarathushtra, Philo . 168
— Avesta Eschatology 599
MOGK E. Germanische Mythologie . 596
MOISANT X. Dieu. L'Expérience en métaphysique 126
MONTAGNE. *Théorie de l'automatisme conscient.* 338
MONTAGUE. *Current Misconceptions of Realism* 111
— *Contemporary Realism* 112
MORET A. *La Magie* 572
MORILLA H. S. *Augustin defensor de la Concepción immaculada de María.* 378

MOSELLI E. Morale 557
MÜLLER J. *Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X.* . . 796
— Die Encyclica und Ehrhard's Kritik. 796

NAGEL A. *Der Chinesische Küchengott Tsau-Kynn.* 603
NAYRAC J. P. Physiologie et Psychologie de l'attention 347
NEUBERT E. Marie dans l'Église anténicéenne 375, 611
NÈVE P. La Philosophie de Taine . 776
NEWMAN H. Grammaire de l'assentiment 108
— Du Culte de la Sainte Vierge . . 611
NIEDERHUBER J. E. Die Eschatologie des hl. Ambrosius 396

O' DONNELL M. J. Penance in the Early Church 386
OESTERLEY W. O. T. *The Demonology of the Old Testament* . . . 153
OLIVIER LODGE. La Vie et la Matière 123
OSTWALD. *Zur modernen Energetik.* 135

PARIS G. Grammaire de l'assentiment. Trad.. 108
PATTON. *The New Theism* 133
PAULHAN F. *La contradiction de l'homme* 548
PEIRCE A. H. An appeal from the prevailing doctrine of a detached consciousness 336
PEISKER M. Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve. . . . 155
PESCH C. Praelectiones dogmaticae. 798
PFLEIDERER O. Die Entwicklung des Christentums 374
PIERI M. *Sur la comptabilité des Axiomes de l'Arithmétique* . . . 361
PILLSBURG. L'attention 353
POINCARÉ H. *Les mathématiques et la Logique* 360
POULAIN A. Des Grâces d'Oraison . 811
PRAT F. Théologie de saint Paul. . 175
PRATT. Truth and its verification . 109
PROAL. L'éducation et le suicide des enfants 560
PROST J. Essai sur la Philosophie cartésienne 772
PRÜM E. *Der Phaidon über Wesen u. Bestimmung des Menschen* . . 757

REINACH S. Cultes, Mythes et Religions 598
REINERS J. Der Aristotel. Realismus in der Frühscholastik. 764
REINSTADLER L. Elementa philosophiae scholasticae. 371
RENEL Ch. Les religions de la Gaule avant le christianisme 597
RIEHL A. Der Philosophische Kritizismus 770
RIVIÈRE J. S. Justin et les Apologistes du second siècle 392
ROBIN L. La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote 749
— La théorie platonicienne de l'amour 752
RODIER. *Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après le « Phédon ».* 756
ROEHRICH E. L'attention spontanée et volontaire 348
ROGALA S. Die Anfänge des arianischen Streites 395
RONALD M. BURROWS. The Discoveries in Crete. 590
ROSMINI A. Compendio di Etica. . 559
ROURE L. En face du fait religieux. 810
— Un chrétien. 791
DU ROUSSAUX. Éthique. Traité de Philosophie morale 558
ROUSSELOT P. Problème de l'amour au M. A. 765
ROYCE J. *Immortality* 134
ROYET A. Étude sur la Christologie des Épîtres de S. Paul 176
RUSSELL D. The Principles of mathematics 360
— *Les paradoxes de la Logique* . . 363
RUSSELL J. E. *Pragmatism as the Salvation from philosophic Doubt.* 108
— *A Reply to Dr Schiller.* . . . 108
— *A Last Word to Dr Schiller* . . 109

SAMTER G. Der Ursprung des Larenkultes 594
SAUDREAU. Les degrés de la vie spirituelle 811
— La vie d'union à Dieu 811
— L'état mystique 811
— Les faits extraordinaires de la vie spirituelle 812
SAVIO. Logica Raziocinativa e Induttiva 368
SCHEFTELOWITZ. Les Apocryphes du Rigvéda 602
SCHIFFMACHER. L'idée de Dieu et l'idée du Cosmos 132
SCHILLER F. C. S. Plato or Protagoras 757
— Studies in Humanism . . 104, 124
— *The Pragmatic cure of Doubt.* . 108
— *Pragmatism versus Skepticism* . 109
— *Ultima ratio* 109

SCHMID Fr. *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente* . . . 809
SCHMIDT H. Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus. 592
SCHNEIDER H. Kultur und Dencken der alten Aegypter 569
SCHNEIDER W. Das andere Leben . 810
SCHRANK. Babylonische Sühnriten mit Rücksicht auf Priester und Büsser 581
SCHÜRER E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C. (4e éd.) 164
SCHULTZ W. ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ . . . 749
SCOTT S. T. The Fourth Gospel . . 178
SEEBERG R. Lehrbuch der Dogmengeschichte 374
SEGERSTEDT T. Les Asuras dans la religion védique 601
SEITZ J. Die Verehrung des hl. Joseph 613
SERTILLANGES A. D. *Réponse à M. Gardair.* 131
SHEARMAN A. T. The Development of symbolic Logic 357
SIDNEY HARTLAND E. *Concerning the rite at the temple of Mylitta* . 582
SKEAT W. W. Pagan Races of the Malay Peninsula 567
SOLLIER. Essai critique et théorique sur l'association en psychologie . 354
SPITTA Fr. Streitfragen der Geschichte Jesu. 170
STREHLER B. Das Ideal der Katholischen Sittlichkeit 555
STREHLOW C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien . 566
STUFLER J. *Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.* 385
— *Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus* . . . 385
— *Die Sündenvergebung bei Origenes.* 386
— *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung.* 386

TABARELLI R. De Gratia Christi. . 804
TANGUY. L'ordre naturel et Dieu. 141
TAYLOR A. E. Aristotle on his predecessors. 758
THAMIRY E. Les deux aspects de l'immanence. 797
THURSTON H. *The early Cultus of the blessed Sacrament* 609
— *Stipends for Masses* 609
DE TONQUÉDEC. *La notion de Vérité dans la « Philosophie nouvelle »* . 102
TOUZARD J. *L'argument prophétique.* 786
TRIVERO. Il problema del Bene . . 551
TROILO E. La filosofia di G. Bruno. 771
TURMEL J. *S. Jean Chrysostome et la Confession* 387

URBAN J. *De iis quae theologi catholici praestare possunt erga ecclesiam russicam* 790

VACANDARD E. *Tertullien et les trois péchés irrémissibles* 383
— *La Prière pour les Trépassés dans les quatre premiers siècles* . . 610
VAGANAY. Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras . 166
VAILATI. The Attack on Distinctions 370
VAN BIERVLIET. *La Psychologie quantitative.* 331
VAN DER MEERSCH J. De modernismo 796
VAN NOORT G. De Vera religione. . 793
— De Deo uno et trino. 802
— De gratia Christi . 802
VILLARD A. L'Incarnation d'après saint Thomas 807
VITAL LEHODEY. Les voies de l'oraison mentale. 811
VOELTER D. Aegypten und die Bibel (3e éd.) 166
VOLLERS K. Die Weltreligionen in ihren geschichtlichen Zusammenhange. 588

WARDE FOWLER. *Religion and citizenship in early Rome* 593
WASSMANN E. Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie . . 142
— Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin 142
WAYBAUM. *Les caractères affectifs de la perception* 347
WÉBER L. *L'évolution créatrice par H. Bergson* 117
WENZEL A. Die Weltanschauung Spinozas 3
WHITEHEAD. *Introduction logique à la géométrie* 363
WIDE S. *Chthonische und himmlische Götter* 591
WILLIAMS M. V. Six Essays on the Platonic Theory of Knowledge . 755
WINTER. *Sur l'introduction logique à la théorie des fonctions* . . . 363
WORKMAN G. C. The Servant of Jehovah 162
WUNDT M. Der Intellektualismus in der griechischen Ethik . . .

ZAENKER O. Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin . 398
ZIDEK O. *De Ecclesiae catholicitate*. 791
ZIEHEN L. Leges Graecorum sacrae e titulis collectae 592

2. — CHRONIQUE.

Documents pontificaux.

Pie X. *Motu proprio* 190
Commission Biblique 191, 625

Publications nouvelles.

1. — *Ouvrages.*

Abele Th. A. 180
d'Annibale J. 411
Bannwart C. 614
Bastien P. 192
Bennett. 183
Boudinhon A. 408
Boulenger F. 407
Brémond H. 621
Bros A. 188
Bund J. 621
Campbell J. 822
Coffey P. 184
Cook H. A. 616
Denzinger. 614
Desmons F. 403
De Wulf 184
Drerup. 180
Elliot W. A. 616
Francotte H. 180
Gennari 191
Getino L. G. A. . . . 404
Goyau G. 621
Grimme H. 680
Haddon A. C. 616
Haine 621
Harnack 621
Hawker J. G. 616
Hefele 186
Heinisch P. 180
Kautzsch E. 614
Kirsch J. P. 180
Knabenbauer. 406
Leclercq H. 187
Lehmkuhl A. 180
von Loë P. 180
Macfayden 616
Martini E. 180
Meinertz 180
Nardi M. B 625
Owen G. 616
Pannier E. 406
Quentin H. 408
Sachau K. E. 181
Sattel G. 614
Strowski 621
Thatcher G. W. 616
Turmel J 622
Zapletal 413

2. — *Périodiques.*

Archivum Franscisc. Historicum. . 411
Bibliophoros 826
Foi (La) Catholique 188
Irish (The) Church Quarterly . . . 402
Oxford (The) and Cambridge Review. 183
Philosophical Review 620
Questions (Les) Ecclésiastiques . . 408
Rivista di Filosofia Cristiana . . . 700

3. — *Collections et Recueils.*

Acta I. Conventus Velehradensis . . 403
Alttestamentliche Abhandlungen . 180
Anthropological Essays presented to E. B. Tylor 183
Bibliothèque d'Histoire religieuse. . 622
Bibliothèque d'Hist. des Religions . 188
Biblische Studien 180
Chrysostomica 412
Cursus Scripturae Sacrae 406
Encyclopaedia of Religion and Ethics . . . . . 615 et 821
Essais Philosophiques et Psychologiques 619
Literature (The) and Religion of Israel 182
Neutestamentliche Abhandlungen . 180
Pensée (La) chrétienne 620
Quellen u. Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland 180
Rapport sur les travaux du séminaire historique (Louvain) . . . 403
Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. 816
Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 180
Studien zur Philosophie und Religion 614
Textes et doc. pour l'étude hist. du Christianisme. 407

Universités.

Alcala de Henarès . . 824
Apollinaire (Rome). . 827
Baltimore 824
Caire (Le). 618
Californie 185
Cambridge . . 616. 822
Fribourg (Suisse) . . 415
Iéna. 816
Leipzig. 816
Londres 615
Lyon 409
Madrid . 185, 404, 824
Oxford 615, 822
Paris. 622
Puebla (Mexique) . . 627
Salzbourg 403
Univ. grégor. (Rome) . 827
Washington 620

Académies, Écoles, Congrès, Sociétés savantes et Bibliothèques

Académie royale de Belgique 617
Association cath. intern. pour le progrès des Sciences. 192
Bureau impérial d'Anthropologie (Londres) 615
Cercle de Philosophie (Rome) 827
Commission biblique 412, 626
Congrès international des Américanistes (Vienne) 617
» » d'Anthropologie criminelle (Turin) 412
» » d'Archéologie (Le Caire) 413, 618
» » d'Éducation morale et sociale (Londres). 402, 615
» » d'Histoire des Religions (Oxford) 183, 822
» » de Mathématiques (Rome) 412
» » des Orientalistes (Copenhague). 618
» » de Philosophie (Heidelberg). 401, 818
» » de Psychologie (Genève) 414
» allemand de Psychologie expérimentale 816
» historique de Barcelone 619
» des neurologistes et aliénistes français 409
» positiviste international (Naples). 412
» des Séminaires d'Espagne. 619
» de la Société italienne de philosophie 192
Conventus Velebradensis. 403
Institut autrichien d'Archéologie (Athènes) 616
» d'Études catalanes 404
» imp. allemand d'Archéologie égyptienne (Le Caire). 413
» cathol. allemand d'Archéologie orientale (Jérusalem) 413
Orient (The) in London 616
Séminaires d'Espagne. 185
Society for Philosophical Inquiry (Washington). 620
» » Philosophy and Psychology (Washington) 405
Union des Universités américaines. 405

Fouilles et Découvertes

Sebastige (Palestine) 186
Mss de la Bible (Hte Égypte) . 404
Nepata. 413

Prix et Concours

Académie des Inscr. et B. L. . 617
» des Sc. mor. et pol. . 188
» roy. de Belgique. . . 184
» des Lincei (Rome). . 827
Fr. Cumont 617
Kantgesellschaft 614
Université de Vienne. . . . 616

Conférences

Allo B., à Fribourg (Suisse) . . 415
Bateson W., à Yale (E.-U.) . 186
Burn, à Cambridge. 616
Garcia M., à Salamanque. . . 619
Institut cath. de Paris. . . . 188, 622
Moulton J. H., à Cambridge. . 616
Pfleiderer O., (Univ. Harvard) . 186

Anniversaires et Jubilés.

Balmès 824
Darwin (Cambridge) 402
Hurter H 617
Jacques Ier, roi d'Aragon 619
Tylor B. E 183
Université d'Oviédo 619

Nominations.

Abbee E 186
Aicher G 615
Alexander A. B. . . . 620
Balfour A. J 409
Balthazar N 184
Benedite G 410
Berthelot R 184
Beth. 824
Bonet-Maury G . . . 409
Breasted J. H . . . 186
Brebant L. 616
Breton 622
Carr H 825
Comtesse P 415
Conze 410
Cooke G. A 823
Cory Ch. S 620
Deissmann A. . . . 615
Delbos 622
De Wulf 184
Dupréel 184
Ehrle 410
Emerson L. E. . . . 186
Evellin 409
Feldmann F 819
Fonck L 827
Fowler W. 616
Frazer J. G. 184
Gressmann 401
Groizard A 619
Hammond W. A . . . 406
Heberdey R. 616
Heigl B. 181
Hermann J 824
Heuzey. 189
Hudson J. W. . . . 825
Joakum Cl. S. . . . 825
Kennedy 824
Knopf R. 403
Ledrain. 410
Lévy-Bruhl 189
Lidzbarski M. . . . 401
de Loubat. 189
Lovejoy A. O . . . 620
Maître Cl. E. . . . 410
Margerin 825
Maspero G. 617
Maximilien de Saxe . 828
Meinertz M 181
Meyer Ad. 824
Niederhuber J. Ev. . 615
Nippold F. 181
Nöldecke Th 403
Noon W. D 405
Pastor L 192
Poincaré H . . 409, 617
Pottier 410
Rauh 622
Ray Leigh. 822
Revillout E. 410
Richardson E. E . . 620
de Ridder 410
Ridgeway W 402
Rosebery 402
Santayana G. . . . 186
Schlögl N 823
Seeberg A. 401
Senart 623
Starch D. E 186
Steuernagel C . . . 401
Stratton G. M . . . 406
Stufler J 617
Thureau-Dangin F. . 410
Tillmann Fr 820
Tisserant E 827
Van Berghem M. . . 410
Virolleaud Ch . . . 409
Volz J. R 405
Watson J.-B. . . . 825
Weber S 401
Weiss J. 615
Withney C. W. E . . 186
Zaraguëta J 404

Retraites

Boutroux 189
Cheyne T. K. 616
Chiapelli A 627
Heuzey. 189
Neumann W. A . . . 823
Nösgen K. Fr . . . 615
Pierret 410
Revillout E 410
Rubens Duval . . . 410
Seisenberger M . . . 181
Weiss B. 615

Nécrologie.

Baljon J. M. S . . . 825
Barbier de Meynard A 410
Bigg Ch 823
Boissier G. 624
Bos C 189
Brochard V 189
Busse L 182
Chamard 825
Charaux 825
Christ P 415
Coconnier Th. . . . 623
De Loes A. 415
Derby 616
Derenbourg H . . . 623
Dieterich A 820

Franco G. 413
Freudenthal J . . . 181
Glaser Ed. 820
Kelvin 184
Koeberle J. A . . . 615
Lamy Th 184
de Lapparent A. . . 624
Paulsen Fr. 821
Pfleiderer O 820
Réville J 624
Robles E. G . . . 824
de Rougemont J . . 828
Rückert K 182
Schneider Fr. . . . 401
von Sickel Th . . . 617
Sophus Bugge . . . 189
Taylor Ch 823
Thomsom W. . . . 184
de la Vega de Armijo. 619
Zeller Ed 401

Renseignements biographiques et bibliographiques

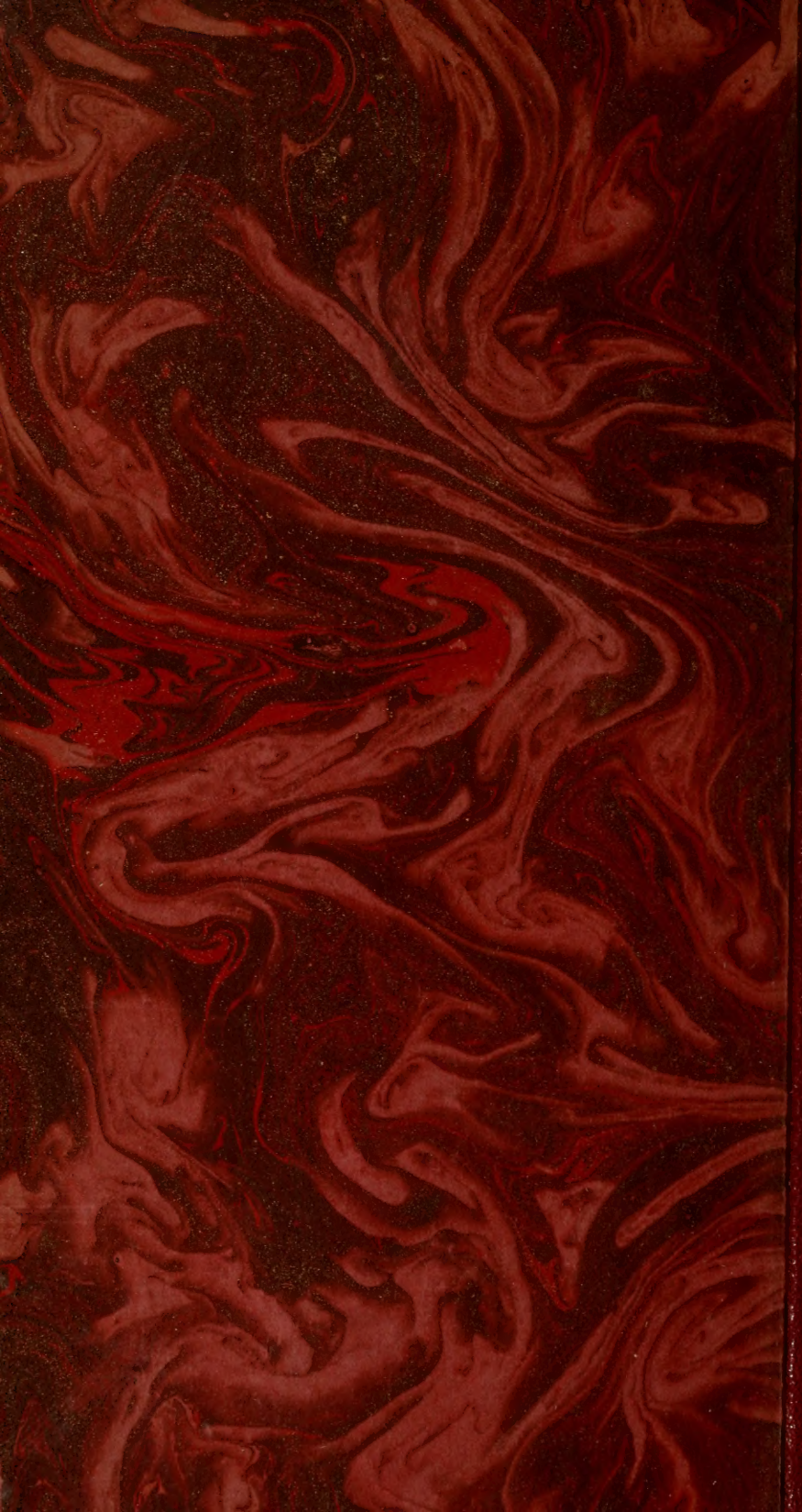
Baljon J. M. S. . . . 825
Barbier de Meynard A. 410
Bigg Ch. 823
Boissier G. 624
Bos C. 189
Breton 622
Brochard V. 189
Busse L. 182
Chamard 825
Charaux Cl. Ch. . . 825
Christ P. 415
Coconnier Th. . . . 623
Cooke G. A. 823
Derenbourg H. . . . 623
De Devonshire . . . 402
Dieterich A. 820
Franco G. 413
Freudenthal J. . . . 181
Glaser Ed. 820
Kelvin 184
Koeberle J. A. . . . 615
Lamy Th. 185
De Lapparent A. . . 624
Maximilien de Saxe . 828
Meyer Ad. 824
Paulsen Fr. 821
Pfleiderer O. . . . 820
Poincaré H. 409
Réville J. 624
Rückert K. 182
Von Sickel Th. . . . 617
Taylor Ch. 823
Tisserant E. 827
Zeller Ed. 401

3. — Recension des Revues.

Annales de Philosophie chrétienne *(Paris, Bloud et Cie)*. . . . 193 416 629 829
Anthropos *(Mödling, bei Wien, Autriche)*. 194 417 631 831
Archiv für Geschichte der Philosophie *(Berlin, G. Reimer)* . . » 418 632 831
Archiv für Religionswissenschaft *(Leipzig, B. G. Teubner* . . . » 419 » 832
Archives de Psychologie *(Genève, H. Kündig)* . . . . . 196 » » 832
Biblische Zeitschrift *(Freiburg i. Br., B. Herder)* 196 420 632 834
Bulletin de l'Instit. général psychologique *(Paris, 14, r. de Condé)*. » » » 834
Bulletin de littérature ecclésiastique *(Paris, P. Lethielleux)* . . 197 420 633 835
Catholic (The) University Bulletin *(Washington)* . . . . . » » 633 »
Ciudad (La) de Dios *(Madrid, Monasterio de el Escorial)* . . . 197 421 » 835
Civilta (La) cattolica *(Roma, via Ripetta, 246)*. 198 421 633 835
Cultura española *(Madrid, S. Vincente, 56)* . . . . . 198 421 634 »
Échos d'Orient *(Paris, 5, r. Bayard)* 198 421 634 836
Études *(Paris, 50, r. de Babylone)* 199 422 634 836
Études Franciscaines *(Paris, Ch. Poussielgue)* . . . . . » 423 635 836
Expositor (The) *(London, Hodder and Stoughton)* 199 423 635 836
Expository (The) Times *(Edimburg, T. and T. Clarck)* 202 424 636 838
Harvard (The) theological Review *(New-York, the Macmillan C°)*. » 425 637 838
Hibbert (The) Journal *(London, Williams and Norgate)* . . . . » 426 638 839
Interpreter (The) *(London, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent and C°)* . . . . . » 427 638 839
Irish (The) Theological quarterly *(Dublin, M. H. Gill and Son)* . 202 427 639 840
Jahrbuch für Philosophie u. Spekulative Theologie *(Paderborn, F. Schoningh)* 203 428 639 841
Journal (The) of Philosophy, Psychology and Scientific methods *(New-York, the Science Press)* 204 429 640 842
Journal de Psychologie normale et pathologique *(Paris, F. Alcan)*. 204 430 » 843
Journal (The) of Theological Studies *(London, H. Frowde)* . . » » » 844
Katholiek (De) *(Utrecht)*. . . . . 205 » » »
Mind *(London, Macmillan and C°)* . . . . . » 431 642 844
Month (The) *(London, Longmans, Green and C°)* . . . . . 205 » 643 »

Muséon (Le) *(Louvain, J.-B. Istas)*	205	»	643	»
New York (The) Review *(New-York, St Joseph's Seminary)*	206	431	644	»
Princeton (The) theological Review *(Princeton, N. J., The Princeton University Press)*	»	»	»	845
Questions (Les) Ecclésiastiques *(Lille, 15, r. d'Angleterre)*	»	432	645	846
Razon y Fe *(Madrid, Piazza de S. Domingo, 14)*	207	433	645	846
Revue Augustinienne *(Paris, 5, r. Bayard)*	207	433	645	847
— Bénédictine *(Maredsous, Belgique)*	207	434	645	847
— Biblique *(Paris, V. Lecoffre)*	208	434	646	847
— Catholique des Eglises *(Paris, 83 r. des Saints-Pères)*	209	435	647	»
— du Clergé français *(Paris, Letouzey et Ané)*	209	435	647	848
— d'histoire ecclésiastique *(Louvain)*	210	436	647	849
— de l'histoire des religions *(Paris, E. Leroux)*	211	»	648	»
— de l'Institut Catholique de Paris *(Paris, 74 r. de Vaugirard)*	212	437	649	849
— de Métaphysique et de Morale *(Paris, Arm. Colin)*	212	437	649	849
— Néo-Scolastique *(Louvain)*	213	438	650	850
— de l'Orient Chrétien *(Paris, A. Picard)*	214	438	»	850
— de Philosophie *(Paris, M. Rivière)*	214	439	652	850
— Philosophique *(Paris, F. Alcan)*	215	439	651	852
— pratique d'Apologétique *(Paris, G. Beauchesne)*	216	440	653	853
— des Sciences ecclésiastiques et la Science catholique *(Paris et Arras, Sueur-Charruey)*	217	441	654	854
— Thomiste *(Paris, Librairie Saint-Paul)*	217	442	655	855
Rivista filosofica *(Pavie)*	»	442	655	855
— di Scienza *(Bologna, N. Zanichelli)*	218	443	»	»
— Storico-critica delle Scienze teologiche *(Roma, Fr. Ferrari)*	219	443	656	856
Scuola cattolica (La) *(Milano, S. Andrea, 10)*	220	444	657	857
Slavorum Litterae Theologicae *(Prague, Rohlicek et Sievers)*	221	445	657	»
Studi Religiosi *(Firenze)*	221	»	»	»
Teyler's Theologish Tijdschrift *(Haarlem)*	221	445	658	857
Theologische Quartalschrift *(Tübingen, A. Laupp)*	»	445	658	858
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Giessen, A. Topelmann)*	222	445	658	»
— für katholische Theologie *(Innsbruck, F. Rauch)*	223	447	659	858
— für die Neutestamentliche Wissenschaft *(Giessen, A. Topelmann)*	223	447	659	859

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. — 4.997

REVUE des Sciences
Philosophiques et
Théologiques - 1908.

v. 2